

С Е Р Г Е Й
Г О Р Ю Н К О В

На пороге новой мировоззренческой парадигмы



Сергей Горюнков

**На пороге новой
мировоззренческой парадигмы**

«Алетейя»

Горюнков С. В.

На пороге новой мировоззренческой парадигмы /
С. В. Горюнков — «Алетейя»,

ISBN 978-5-00165-006-5

Ожидание смены мировоззренческой парадигмы, инициированное в своё время прогнозами В. И. Вернадского, витает над страной уже целое столетие. Но решающее слово здесь никем ещё не сказано; ситуация остаётся «зависшей». А её внутренней напряжённостью задан главный нерв текущей реальности – тот общемировой кризис, который принято объяснять финансово-экономическими, межэтническими, геополитическими и прочими тому подобными причинами, но который на самом деле является мировоззренческим кризисом: кризисом совести, кризисом целей и смыслов человеческого существования, кризисом в понимании предпосылочных основ культуры. Без критического переосмысления этих основ кризис не преодолеть.

ISBN 978-5-00165-006-5

© Горюнков С. В.

© Алетейя

Содержание

В рабстве у слов: к проблеме качества гуманитарных экспертиз	5
Из крайности в крайность	5
Собака Павлова	6
«Бирочная» технология	7
Сценарии спектакля	10
«Режимы» сценариев	12
Фантом «свободы»	14
Секреты управления	16
«Азы» культуры мышления	19
Тестирование	20
Два языка в одном	21
«Троянский конь»	22
«Наивный объективизм»	23
Иллюзия «понимания»	24
Самое интересное – впереди	26
Самое трудное – тоже впереди	27
Литература	28
Между верой и знанием: ловушка псевдовыбора	31
Литература	37
О проблемах изучения внутреннего мира личности	38
Литература	47
О главной научной загадке	48
Историзм: кризис понятия и пути его преодоления	53
Литература	63
Фантомы и фикции исторической науки (анализ методологической ситуации)	65
В плену иллюзий	65
Тёмные смыслы	67
Научная мантра	69
Фикция «знания целого»	71
Разруха в головах	72
Вирус нигилизма	73
Что такое идеология	74
У разбитого корыта	76
Два «поплавка»	77
Литература	78
О лженаучности исторического материализма	80
Литература	90
Конец ознакомительного фрагмента.	92

С. В. Горюнков

На пороге новой мировоззренческой парадигмы Сборник статей

В рабстве у слов: к проблеме качества гуманитарных экспертиз

Из крайности в крайность

Как известно, в начале XX столетия прогрессивная общественность России была настроена крайне отрицательно в отношении капиталистической формы хозяйствования и крайне положительно – в отношении его социалистической формы. А в конце XX и начале XXI столетий мы наблюдаем уже диаметрально противоположную картину. Но думать, что смена ориентиров прогрессивной общественности совершилась под влиянием серьёзной аналитической работы или взвешенной проработки пережитого опыта – нет никаких оснований.

Если бы имел место анализ социализма не как мистифицированной «общественно-экономической формации», а как чисто технического принципа социального жизнеустройства, то было бы принято во внимание, что элементы государственного планирования, регулирования, контроля, протекционизма и сильной социальной политики были в ушедшем столетии неотделимы от всего того, что называется «капиталистической формой хозяйствования». Поэтому следствием анализа явился бы вывод, что свой собственный уклад, в котором все перечисленные элементы имелись, нужно не ломать, а бережно совершенствовать.

То же самое – с пережитым опытом: если бы он действительно учитывался, то стало бы ясно, что трудности, испытанные Россией в XX веке, не имеют никакого отношения к «социалистической форме хозяйствования». Т. е. было бы принято во внимание, что процессы раскрестьянивания и индустриализации сами по себе не имеют ничего общего с «социализмом» и лишь случайно совпали с ним по времени; что сущностные (идеологические и финансовые) причины выпавших на долю страны разрушительных войн достаточно универсальны для любых эпох; что крайности воинствующего атеизма тоже не определяют специфики «социализма» и что климатические особенности страны в принципе исключают слепое копирование любого чужого опыта, будь-то теоретический марксистский или практический рыночный.

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

Собака Павлова

Что же это такое – нечто иное? А вот что. Представим себе так называемую «собаку Павлова», в мозг которой вживлены два электрода: один – в «центр удовольствия», а другой – в «центр агрессии». От электродов проводки тянутся на испытательный стенд, где с помощью клемм подсоединены к кнопкам управления. Представим, что проводок от электрода в «центре удовольствия» подсоединён к кнопке с биркой «социализм», а проводок от электрода в «центре агрессии» – к кнопке с биркой «капитализм». Нажимается первая кнопка – и собака распускает слюни от удовольствия; нажимается вторая кнопка – и собака заходится в бешеном лае. Это – моделирование ситуации, наблюдавшейся в России в начале XX века. Затем клеммы от проводков перебрасываются с одной кнопки на другую – меняются местами, в результате чего операция раздражения «центра удовольствия» проводится уже под кодовым названием «капитализм», а операция раздражения «центра агрессии» – под кодовым названием «социализм». Это – моделирование ситуации, наблюдаемой сегодня.

«Бирки на кнопках» – это довлеющие в массовом сознании понятийные штампы. «Центр удовольствия» и «центр агрессии» – это сферы эмоций массового сознания. Проводки, соединяющие электроды с кнопками – это штат профессиональных манипуляторов массовым сознанием, специалистов по эмоциональной окраске понятийных штампов (журналисты, политики, идеологи, артисты и пр.). «Оператор», перебрасывающий проводки с одной кнопки на другую – это власть, содержащая штат манипуляторов и направляющая его. **А суть власти «оператора» над «собакой Павлова» – это свойство сознания принимать своё эмоциональное отношение к словам за их понимание** (свойство, блестяще описанное в рассказе А. П. Чехова «Сильные ощущения»).

Если принять нарисованный здесь образ за отвечающий реальности, то придётся согласиться, что любой взятый наугад обыватель, костерящий сегодня «проклятых коммуняк» – это всегда «собака Павлова». Но придётся согласиться и с тем, что точно такой же «собакой Павлова» является и любой взятый наугад обыватель из противоположного политико-идеологического лагеря, наивно полагающий, что суть минувшей эпохи неотделима от её «бирки на кнопке».

«Бирочная» технология

Лёгкость манипуляций с понятиями «социализм» и «капитализм» объясняется тем, что стоящая за ними реальность намного шире их содержания, не исчерпывается ими. Что и позволяет при желании играть словами, называя ту или иную западноевропейскую страну социалистической («шведский социализм», «швейцарский социализм»), а, скажем, нэповский СССР или ден-сяопиновский Китай – капиталистическими («государственный капитализм»). Но от игры словами рукой подать до их переосмысления, – достаточно с помощью СМИ сообщить каждой бирке нужный «оператору» эмоциональный заряд, который и будет принят за «правильное понимание» смысла бирки. Т. е. всё, действительно, решает искусственно возбуждаемое эмоциональное отношение – положительное или отрицательное – к словам.

Сказанное целиком подтверждается на примере с массовым восприятием слова «фашизм». Сегодня это слово неотделимо от сопровождающей его негативной эмоции. Но в начале XX в. ситуация была совершенно иной. В фашизме тогда видели течение политической мысли, исходившее, по словам И. А. Ильина, «из здорового национально-патриотического чувства, без которого ни один народ не может ни утвердить своего существования, ни создать свою культуру» [1]. К тому же данная форма фашизма рассматривалась тогда как политическая реакция на спонсированный Фининтерном («закрытыми структурами наднационального управления», по современному определению А. И. Фурсова) коммунистический проект [2]. И хотя такого же спонсирования не чуждалась и она сама в лице некоторых своих лидеров [3], но, тем не менее, именно её идеология легла в ряде стран Западной Европы (в Италии, Испании, Португалии) в основу политических режимов, ограничивших свободу движения капиталов и ставших поэтому неугодными Фининтерну (концепция «экономического национализма»). Не удивительно, что тем же Фининтерном в Германии была возвращена уже совершенно новая, уродливо-расистская разновидность фашизма, с целью компрометации опасного понятия путём его превращения в «бирочное пугало», а также с целью обуздания силами Германии советского эксперимента, вышедшего в 1930-х гг. из-под фининтерновского контроля.

На сознательную компрометацию первоначально-положительного смысла понятия «фашизм» указывает и история главного фашистского символа – свастики. Как известно, этот знак, встречающийся на памятниках древних культур почти всей Евразии, был широко представлен и в русской народной орнаментике (в резьбе, вышивке и др.), и даже в церковном прикладном искусстве [4]. А ко времени его научного изучения в конце XIX в. он уже имел устойчивую репутацию одного из важнейших элементов традиционной культуры, пробуждающего в сознании память о её до-исторических пластах. Именно этим, кстати, объясняется мода на данный символ в семье последних Романовых, да и в других кругах тогдашнего общества. (Отголоски такой моды видны в изображениях свастики на деньгах Временного правительства и даже – в качестве курьёза – на красноармейских нарукавных шевронах 1918–1919 гг., на образцах раннесоветского агитпропа и т. д.). Лишь с момента «приватизации» этого символа предтечами германского фашизма в 1920-х гг. он стал постепенно восприниматься массовым сознанием, не без помощи специальных разъяснений [5], как неотъемлемый атрибут «бирочного пугала».

Ещё одно «бирочное пугало» – понятие «тоталитаризм», восходящее к вполне положительному латинскому значению «полный», «целый». Здесь тоже всё не однозначно. С одной стороны: «сама концепция тоталитаризма, как и сравнение национал-социалистической Германии со сталинской системой, всё чаще принимаются с существенными оговорками. Сейчас стало ясно, что сформулированная в годы холодной войны, она упрощала реальный ход событий и в Германии, и в СССР. В ней не учитывались такие существенные моменты в режимах двух стран, как экстренная модернизация экономики, быстрое и коренное преобразование

социальной структуры общества, подготовка новой элиты во всех сферах общественной жизни, массовая политика поддержки правящей партии...» [6]. С другой стороны: сочетания слова «тоталитаризм» с характеристиками «либеральный», «экономический», «глобалистский» – употребляются всё чаще [7]. Это полностью соответствует точке зрения А. Тойнби на тоталитаризм как на чисто европейское явление, «сочетающее в себе западный гений организации и механизации с дьявольской способностью порабощения душ, которой могли бы позавидовать тираны всех времён и народов...» [8]. Да и в самом определении тоталитаризма как политического режима, стремящегося к полному контролю государства над всеми сторонами жизни общества, роль именно *государственного* контроля – не принципиальна. *Надгосударственный* (глобалистский) контроль обещает оказаться, и уже оказывается, намного более жёстким.

Диаметрально противоположный «бирочным пугалам» пример – слово «демократия», превращённое сегодня в «бирочную наживку». Под этим словом подразумевается обычно внешне привлекательная идея народовластия, определявшая политическое устройство многих до-государственных и раннегосударственных обществ. А манипуляция сознанием начинается с подмены этого понятия древнегреческой «калькой» с него – «демократией» [9]. Суть подмены в том, что «демократическое» устройство общества в его исторических истоках – это политическое устройство рабовладельческих Афин, где народовластие являлось привилегией немногочисленного слоя свободных граждан – при одновременном их неравноправии по имущественному цензу, а также при численном преобладании «не-граждан» («метек») и рабов. Таким оно оставалось и в позднейших формах данного типа организации, например, в средневековых североитальянских республиках, с их более совершенной технологией обоснования и упрочения социального неравенства. Именно поэтому ещё сравнительно недавно (по историческим меркам) ни один здравомыслящий человек не питал по поводу демократической формы социальной организации никаких иллюзий. У Пушкина, например, читаем об «отвратительном цинизме», о «жестоких предрассудках» и о «нестерпимом тиранстве» демократии [10]. И о том же – у французского посла в предреволюционной России Мориса Палеолога: «...Демократия... не нарушая своих принципов... может сочетать в себе все виды гнёта политического, религиозного, социального. Но при демократическом строе деспотизм становится неуловимым, так как он распыляется по различным учреждениям; он не воплощается ни в каком одном лице, он вездесущ и в то же время его нет нигде; оттого он, как пар, наполняющий пространство, невидим, но удушлив; он как бы сливается с национальным климатом. Он нас раздражает, от него страдают, на него жалуются, но не на кого обрушиться. Люди обыкновенно привыкают к этому злу и подчиняются. Нельзя же сильно ненавидеть то, чего не видишь» [11].

Скептицизм в отношении «демократии» вызывает и порождённое ею учение о «приспособленных» и «неприспособленных» расах и народах (см. данные о евгенических программах в «интересах устойчивого развития» [12]). Это, чисто расистское, учение явно роднит «демократию» с присущим немецкому варианту фашизма делением общества на «высшую» и «низшую» расы. Родство не случайное: именно «в английском обществе позднего викторианского периода и особенно в Америке стала общепринятой особенно зверская форма оправдания социального порядка – социал-дарвинизм», вошедший «в культурный багаж западной цивилизации... прежде всего благодаря своей роли в обосновании экономического либерализма...» [13]. А лежащий в глубине социал-дарвинизма расизм стал одним из оснований общей идеологии Запада (его *матаидеологии*) – евроцентризма» [14].

Политико-идеологические игры с бирками «тоталитаризм», «фашизм» и «демократия» – это игры XX–XXI веков. Похоже, что их назначение – внести некоторое разнообразие в давно всех утомившие, ведущиеся с XIX века, игры с бирками «коммунизм», «социализм» и «капитализм». И не исключено, что близится момент «переброски проводков» с одной кнопки на другую. Во всяком случае, «демократия» уже объявлена не целью, а всего лишь одним из возможных средств достижения цели; целью же являются совсем «*другие* ценности», – именно так

выразился, в частности, Е. Ясин в своём выступлении на «Эхе Москвы» (17.12.2010). А то, что это вовсе не оговорка, подтверждается текстом речи английского премьера Дэвида Кэмерона для Мюнхенской конференции по безопасности ЕС (февраль 2011). «Пришло время, – говорится там, – сменить принцип пассивной толерантности на либерализм в действии, либерализм с мускулами» [15].

Как известно, «демократия» и прежде никогда не стеснялась применять «мускулы», но – действуя при этом вразрез с собственным «бирочным имиджем». Видимо, такая ситуация стала осознаваться как досадная помеха, и нынешнее заявление английского премьер-министра сигнализирует о взятии курса на приведение «бирочного имиджа» в соответствие с «демократическими» целями.

Сценарии спектакля

«Бирки на кнопках» могут быть не только политико-идеологическими и социально-экономическими, но и любыми другими: религиозными, научно-философскими, юридическими, литературно-художественными и др. Единственное предъявляемое к ним требование – они должны иметь свою смысловую антитезу в форме того или иного эмоционально воспринимаемого *отвлечённого понятия*. Только при наличии такой антитезы сценарий «спектакля для посвящённых» (под кодовым названием «борьба нанайских мальчиков») сможет быть запущен в работу. А от «собак Павлова» (от «рабов слов») требуется лишь «вера в бирки» – вера в стоящую за их эмоциональным восприятием «объективную реальность». Только при наличии такой веры любые сценарии спектакля будут восприниматься как «жизненные».

Всерьёз, например, воспринимается спектакль с бирочными крайностями в оценках той или иной эпохи российской истории. Скажем, русское язычество с точки зрения современных взглядов на его природу может интерпретироваться и в контексте противопоставления «заблуждения» «истине», и в контексте противопоставления «национальных корней» «религиозному чужебесию». Но и в тех, и в других интерпретациях неизбежно игнорируется специфика взаимоотношений язычества и христианства как взаимообусловленных этапов истории культуры: «детского» и «взрослого», до-рефлексивного и вступившего на путь интеллектуальной рефлексии.

Аналогичным образом обстоит дело с восприятием русского православия как «тысячелетнего монолита». Для одних он – залог спасения России, а для других – доказательство тяготеющего над ней проклятия, не пускающего страну в «цивилизованное сообщество». И лишь отдельные узкие специалисты знают, что нет почти ничего общего между домонгольским киевским двоеверием, московским «Третьим Римом» и петербургским синодальным периодом, и что поэтому эпоха русского православия – не спасительный или зловещий «монолит», а захватывающе интересное тысячелетие борьбы и поиска, смятения и страстей, побед и поражений в мистерии народного духа.

Ещё большие крайности наблюдаются в оценках такого загадочного периода истории России, как советская эпоха. Для одних это – «чёрная дыра» русской истории, а для других – её «кульминация». И почти не освоен массовым сознанием взгляд на советскую эпоху как на уникальный опыт исторического выживания народа в условиях непримиримой борьбы двух разнонаправленных социальных проектов [16], известных под названиями «троцкистского» (приносящего Россию в жертву мировой революции) и «сталинского» (строящего социализм в отдельно взятой стране), где выживание народа обеспечивал лишь второй проект [17].

Даже для такого относительно благополучного отрезка советской эпохи, как хрущёвско-брежневский, нет единой бирки: для одних это – последовательность этапов «оттепели» и «застоя», а для других – «развитой социализм». И очевиден дефицит взвешенных оценок послесталинского периода – времени «глубокого, подспудного движения русской духовной жизни, глубоко своеобразной и самобытной русской мысли, несмотря на иго, на гнёт политических доктрин, которыми управлялось марксистское государство» [18]. «Ничтожность деклараций и общественно-политических идей, высказанных скороспелым поколением “шестидесятников”, была осознана, и мысль общества ушла в глубину, в поиски новых путей, к истокам национальной культуры, национального сознания, национального характера. Это сулило большие результаты, но, как видно, напугало» [19].

Ещё бы не напугало, – не будь «перестройки», с кем бы нынешние «операторы» работали по всей «демо/тоталитаристской» программе?

Огромное поле спекуляций вокруг «исторических сценариев» связано с нерешёнными методологическими проблемами внутри самой исторической науки. Достаточно указать на

кризисную ситуацию с теорией исторического материализма – «этой некогда модной идеологической доктриной социально-философского толка» [20], никогда не уделявшей должного внимания ментально-языковой («надстроечной») проблематике.

Выходом из кризиса считается сегодня такая альтернатива истмату, как теория самоорганизации. Но анализ предпосылочных оснований обеих теорий показывает, что их противопоставление друг другу – тоже очередной сценарий бирочного спектакля. На самом деле теория самоорганизации оказывается не альтернативой истмату, а попыткой реабилитации его предпосылочных оснований всё теми же, лишь слегка подновлёнными, средствами [21].

«Режимы» сценариев

Рассмотренные выше сценарии представляют собой образцы бирочной технологии в режиме или–или», где, кстати, момент с «переброской проводков» не обязателен. Но возможны и другие режимы, в частности – режим «ложного имени». Здесь не обязателен момент с «антитезой», зато управление эмоциями – более изощрённое.

Вот простейший пример в режиме «ложного имени»: очень трудно вызвать положительную эмоцию в отношении понятий «наёмный убийца», «проститутка», «гомосексуалист», «грабёж». Но если такая практическая задача ставится, то в действие приводится замена негативно воспринимаемых понятий на звучащие более пристойно и даже гламурно: «киллер», «путана», «гей», «рэкет» и т. п.

Ещё простой пример. На последнем Всемирном экономическом форуме в Давосе (ВЭФ-2009) прозвучало заявление его председателя о том, что «нынешний кризис стал следствием алчности, жадности, безответственности, акульей логики ведущих банкиров, предпринимателей, инвесторов, финансистов и прочих лидеров современного неоллиберального капитализма» [22]. А то, что заявление это целиком соответствует действительности, подтвердил американский президент Барак Обама: в марте 2009 г. он обрушился с критикой в адрес крупнейшей страховой компании American International Group и банка Citigroup, которые в условиях углубляющегося кризиса получили многомиллиардную помощь от государства и тут же раздали её значительную часть своим топ-менеджерам в качестве бонусов. И аналогичное подтверждение фактов криминального разгула в мировой финансово-экономической сфере дали многие западноевропейские страны. – Между тем практически все мировые СМИ, все аналитики и эксперты настойчиво продолжают называть разразившийся кризис, вопреки очевидным фактам, «финансово-экономическим», – вместо того, чтобы назвать его тем именем, которого он заслуживает на самом деле: **кризисом элементарной порядочности** на всех уровнях управления, включая международный уровень.

А вот пример посложнее, с привлечением авторитета экономической науки. Практиковавшееся в начале 90-х гг. кредитование Центральным банком России экономики страны под 210% годовых (при средней мировой норме 5–10%) – это нечто невообразимое, дающее исчерпывающее представление о причине российской экономической катастрофы [23]. Но если бы причина уже тогда была названа её собственным именем – «ростовщической удавкой ФРС» – то экономическая катастрофа, скорее всего, обернулась бы намного более глубоким управленческим кризисом, нежели наблюдаемый сегодня. Для предотвращения нежелательного развития событий и предназначены *ложные имена* усыпляющего характера: «ставка рефинансирования ЦБ РФ» – вместо «инструкция ФРС для ЦБ РФ», «золотовалютные резервы» – вместо «инструмент внешнего управления российскими финансами» и т. д. [24]. Такие, эмоционально нейтральные, бирочные выражения слух не режут. А их дезориентирующая роль помогает переложить вину за происходящее на «последствия семидесятилетнего коммунистического правления» и на «экономические трудности переходного периода».

Возможны случаи совмещения режимов; их наглядный образец – тема перераспределения национального богатства, воплощённая в принципе «отнять и поделить». Принцип временно реализуется в режимах «ложного имени» и «двойного стандарта». Если, скажем, он соблюдается в интересах большинства, то это – нечто глубоко отвратительное и недостойное, т. е. «шариковщина». А если тот же принцип соблюдается в интересах привилегированного меньшинства, то это – «залоговый аукцион» (смысловое «ядро» приватизации 90-х гг.).

Ещё пример совмещения режимов. Ни в одной уважающей себя стране невозможно вызвать отрицательную эмоцию в отношении понятия «протекционизм», означающего защиту государством собственного внутреннего рынка. Но в условиях конкуренции с экономиками

чужих, менее самостоятельных в собственных мнениях, стран, запускается компрометирующая бирка «патернализма». Т. е. внутренняя политика таких стран начинает квалифицироваться как «патерналистская» – как экономически вредная и стимулирующая иждивенчество (естественно, компрометация – это лишь подготовка к более действенным санкциям).

Режим «двойного стандарта» универсален и сам по себе. Образцы его осуждения находим даже в памятниках культуры средневековой Руси: «Свидетельство крайнего неразумия, зависти и лукавства – одних хвалить, а других, говоривших то же самое и о том же, укорять» [25]. Если же обратиться к современности, то здесь напрашивается пример с «ксенофобией». Как известно, «здоровое отчуждение от “иных” совершенно необходимо для существования любой человеческой общности и даже личности. Каждый человек имеет своё “личное духовное пространство” и должен защищать его от непрошенных вторжений чужих людей» [26]. Точно также и «этническое самосознание любого народа возникает при делении людей на “мы” и “они”. Здесь всегда есть примесь ксенофобии. Требовать её полной ликвидации – значит запретить народу обладать собственной идентичностью» [27]. Но «проблема в том, что для нынешней российской элиты, которой служат СМИ и большинство интеллектуалов, ксенофобия русских является пороком и преступной склонностью, а ксенофобия, скажем, англичан заслуживает всяческого уважения. “Мой дом – моя крепость”, – ах, какие мудрые пословицы у этих англичан! Как нам ещё далеко до Европы!» [28].

Аналогично – с «национализмом», который, как известно, легко переквалифицировать и в «патриотизм», и в «нацизм». В духе такой разнонаправленной «переквалификации» и обрабатывается обычно сознание народов многонациональной страны, приговорённой в целях глобального управления к расчленению. В отношении нашей страны результат налицо: все уже «знают», что есть «здоровый, патриотический национализм» прибалтов, кавказцев и др., и есть «русский фашизм».

Эффективен также режим «пустышки», при котором под одну и ту же бирку подвёрстываются, по чисто формальному сходству, принципиально различные явления. Типичный пример – бирка «империя»: её наклеивают и на западноевропейские колониальные и неоколониальные империи, «сделавшие себя из материала колоний» (выражение К. Леви-Стросса), и на Российскую империю, израсходовавшую себя на собственные национальные окраины. (О русской политике предпочтения окраин центру, прямо противоположной европейской практике, см. у М. А. Мировпиева [29] и В. В. Розанова [30]; о той же политике в СССР – у А. Панарина [31]). А ведь «имперские амбиции» и «имперский гнёт» – едва ли не главное, что до сих пор ставится исторической России в вину некоторыми входившими в её состав малыми народами.

Оправдания в таких случаях бесполезны; для их нейтрализации бирочная технология предусматривает режимы «эмоционального окрашивания запретов и поощрений». Возникает, скажем, управленческая необходимость наложить запрет на правду об управлении в обход сознания управляемых путём увязывания такой правды с отрицательной эмоцией. В этом случае пускаются в ход бирки «теория заговора» и «поиск врага». Или, наоборот: нужно поощрить равнодушие к вопросам: кто, кем и как управляет? – путём увязывания такого равнодушия с положительной эмоцией. Тут наготове бирочный слоган «политика – грязное дело», выдаваемый за вершину житейской мудрости.

Фантом «свободы»

Особая роль в управлении общественными процессами принадлежит бирке «свобода». Особость её в том, что, используемая практически в любых режимах, она в высшей степени провокативна. С одной стороны, понятие «свобода», отождествляемое с чисто теоретической возможностью неограниченного удовлетворения желаний, очень сильно окрашено положительной эмоцией. А, с другой стороны, любые реально окружающие нас формы организованной сложности – это всегда продукты наложения ограничений на их исходный «строительный материал». В частности, сама «культура» определяется как наложение ограничений на вседозволенность, т. е. как «несвобода». Но поэтому доверять эмоциональному восприятию «свободы» очень опасно: «все знают, что это один из самых общеупотребляемых и вводящих в заблуждение лозунгов» [32]. Именно под эйфорические требования «свободы» были запущены в феврале 1917 г. необратимые процессы, завершившиеся распадом российского государства и гражданской войной. И точно также под троекратное провозглашение Г. Бурбулисом лозунга «свободы» начался в 1991 г. новейший, во всех отношениях спорный, этап истории России.

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

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

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

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

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

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

Означает ли всё это, что юный Пушкин был «за свободу», а зрелый – «за рабство»? Нет, конечно; это означает лишь, что он очень рано поумнел, т. е. избавился от веры в соответствие буквы отвлечённых понятий конкретным реальностям жизни. «Я понял, что абсолютная свобода, не ограниченная никаким божеским законом, никакими общественными устоями, **та свобода, о которой мечтают и краснобайствуют молокососы или сумасшедшие**, невозможна, а если бы была возможна, то была бы гибельна как для личности, так и для общества» (из воспоминаний графа Струтынского о своих беседах с поэтом) [33].

Похоже, что нам до Пушкина ещё расти и расти, – судя по инфантилизму, с которым мы распустили слюни на бирку «свободы личности», начинающейся там, где кончается то, что Пушкин называл «иглом человечности» («Все мы несём бремя жизни, **иго нашей человечности**, столь слабой, столь подверженной заблуждению» [34]). Или судя по той доверчивости, с которой мы заглотили бирочную наживку Декларации прав человека: «Все люди рождаются свободными» – этого безотказного инструмента влияния на международную политику и вмешательства в чужие дела. Или судя по той наивности, с которой мы окунулись в «свободу рыночных отношений», не воспринимаемую всерьёз ни одним западным руководителем (см. тулонскую речь Н. Саркози: «Всемогущий рынок, не требующий вмешательства – с этой идеей покончено. Это безумная идея, она ведёт к катастрофам»). Или судя по тому простодушию, с которым мы купились на подначивающий выбор между «русским рабством» и «европейской свободой», круша в ослеплении собственное жизнеустройство, сначала – «проклятое самодержавие», а затем – «проклятый советский строй». (О бирочном характере понятий «русское рабство» и «европейская свобода» см. в другой работе [35]).

А ведь есть ещё – назовём вещи своими именами – и та откровенная глупость, с которой мы подключились к борьбе за «свободу слова». С высоты сегодняшних знаний о СМИ-технологиях абсолютно невозможно понять раздуваемый вокруг этой бирки ажиотаж иначе как шизофренический. Можно было бы ещё понять очарованность «**свободой смысла слова**»; но муссируется ведь просто «свобода слова», а, значит, и свобода неумного, лживого и подлого слова. Не удивительно, что сторонникам такой «свободы» приходится за неё самоотверженно бороться, – ведь любому вменяемому управленцу ясно, что десяток-другой безответственных болтунов, если дать им волю, способен разрушить государственное устройство и общественный порядок скорее и основательнее, чем самое высокоточное оружие. И даже «свобода оппо-нирующего слова» не способна ничего здесь исправить, потому что широко распространённое мнение, будто «в споре рождается истина», на практике никогда и ничем не подтверждалось. Спор в условиях «массового бирочного сознания» – это или склочное препирательство о словах, или «глухариное токование» каждого о своём, или устроенное с коммерческой целью шоу, или инструмент забалтывания неудобных тем. Или же это технология продавливания мнения, заранее назначенного на роль «истины» (как выразился однажды Макс Планк, «истина не побеждает – просто вымирают её противники»).

Показателен в этом смысле недавний телевизионный проект «Суд времени», где сам принцип оценивания сложных и неоднозначных явлений по шкале «хорошо» – «плохо» имеет явно манипулятивную природу. Несомненное достижение проекта – фиксация факта неприятия большей частью общественности так наз. «демократических крайностей». Но что дальше: снова из одной бирочной крайности в другую?

Секреты управления

Анализ рассмотренных выше примеров заставляет думать, что бирочная технология – это не только «игра в слова» или «манипуляция сознанием». В ничуть не меньшей степени это и естественная реализация смысловых потенциалов, заложенных в языковой сфере и охватывающих её всю, от мировоззренческих аспектов до узко-научных и правовых. Так, очень многие философские проблемы, связанные с ситуацией выбора предпосылочных оснований, целиком укладываются в режим «или– или» (или «материализм», или «идеализм»). То же самое – в конкретных специализированных науках, бессознательно для самих себя завязанных на идеологизированные предпосылки и тоже строящихся поэтому на «сокрытии части исходных постулатов и моделей» [36] (а, значит, на ситуации выбора). Про юридическую же практику, с её возможностями подведения чего угодно под какую угодно статью, и говорить нечего – в условиях узаконенного дистанцирования от *вне-юридических* понятий совести и справедливости [37] она целиком оказывается подчинена режиму «ложных имён».

В этом смысле осознанность владения бирочной технологией ограничена присущей как «операторам», так и «собакам Павлова» верой в жёсткое соответствие отвлечённых понятий конкретным реалиям жизни. Т. е. сознательно применяемую бирочную технологию можно рассматривать как тонкую «надстройку» на бессознательных ментально-языковых структурах – как лишённую настоящей теоретической базы попытку управления коллективным сознанием. «Это нормальная работа сереньких, усталых, не обладающих никакой тайной силой людей. Они просто включены в организацию и владеют технологией» [38].

Владение тем проще, что и само «внутреннее устройство» технологии не отличается сложностью. Её главное *входное условие* – сведение сложного неоднозначного явления к бирочному обозначению того его частного аспекта, положительного или отрицательного, который в данный момент представляет управленческий интерес. А главный *выходной результат* – вытеснение реалистического восприятия сложного явления эмоциональным рефлексом на его бирочное обозначение.

Но вытеснение потому только и оказывается возможным, что неустойчивы этические ориентиры – понятия «добра» и «зла» («хорошего» и «плохого», «положительного» и «отрицательного», «позитивного» и «негативного»). Почему, спрашивается, они неустойчивы? Почему ими так легко манипулировать? Не потому ли, что они тоже воспринимаются не как обозначения сложных неоднозначных явлений, а именно как «бирки» («добро» и «зло» – это то, что нам хочется принимать за добро и зло)?

Мы убедимся в справедливости нашей догадки, если сформулируем вопрос иначе: какая конкретная реальность скрывается за модным сегодня «бирочным эквивалентом» этических ориентиров – за «общечеловеческими ценностями»? Ведь не случайно этот эквивалент появился на нашем идеологическом горизонте почти одновременно с биркой «толерантность», означающей добровольный отказ управляемых от права на собственный этический выбор. А в современной общественной жизни обе бирки играют слишком заметную роль, чтобы можно было позволить себе оставаться в плену условного рефлекса на них.

Под понятием «общечеловеческие ценности» подразумеваются некие универсальные этические правила, предписывающие, как следует вести себя независимо от специфики тех или иных культурно-исторических традиций и норм поведения. Но этические предписания не высасываются из пальца, – они производны от мировоззрения, диктующего соответствующий образ поведения [39]. А такого мировоззрения, которое санкционировало бы коллективное поведение в духе «общечеловеческих ценностей», в истории никогда не наблюдалось (см., например, данные по дуальной организации и дуалистической мифологии первобытных обществ [40]). Даже в книгах Священного писания, моральные императивы которой выдаются

за прообразы общечеловеческих ценностей, речь идёт не об *универсальной морали*, а о такой, которая различает *своих* и *чужих*. Например, в Ветхом завете заповеди моисеева законодательства («не убий», «не укради» и др.) имеют, судя по контексту, отношение исключительно к *своим* (Исх 34:11-13). То же самое – в Новом завете: заповедь «возлюби ближнего своего как самого себя» тут же оговорена разъяснением того, кого именно следует считать *ближним*, т. е. *своим* (притча о добром самаритянине – Лк 10:29-37). И даже *золотое правило нравственности*: «не делай другим того, чего не хочешь, чтобы сделали тебе» – неявно отсылает к *своим*, т. е. к тем, для кого это правило свято (а свято оно, как известно, далеко не для всех).

Различение *своих* и *чужих* – это универсальная основа всякой нравственности, это единственная реальная почва для формирования в истории культуры двух диаметрально противоположных ценностных установок, воплощаемых в понятиях «добра» и «зла». Можно даже сказать, что вся история существования понятий «добра» и «зла» – это не что иное как последовательность перебора критериев различения *своих* и *чужих*: от внутрисемейных, родоплеменных и этнических до корпоративных, классовых и духовных.

Именно потому, что понятия «добра» и «зла» неотделимы от представления о «своих» и о «чужих», так трудно и даже невозможно убедить людей, что противостояния «добра» и «зла» – не существует. Наоборот, это противостояние постоянно напоминает о себе тем, что протекает в режиме острых внутриобщественных напряжений. А в роли инструментов регулирования напряжений как раз и выступают разного рода идеологии, сводимые опять-таки к двум основным их разновидностям: к тем, которые строятся на различении *своих* и *чужих*, и к тем, которые предназначены для *смазывания, затуманивания* такого различения (по принципу: нет *своих* и *чужих*, а есть одни лишь *свои*). Высшим достижением первого типа идеологий можно считать **различение *духовно своих* и *духовно чужих*** (см.: Лк 10:29-37, притча «Кого считать ближним»). А высшим достижением второго типа идеологий является утопия «общечеловеческих ценностей».

Фактом общественного сознания эта вторая идеология становится в эпоху Просвещения XVIII века, на волне торжества концепции «социального прогресса» (согласно которой «сегодня стало лучше, чем было вчера, а завтра будет лучше, чем сегодня»). С тех пор она постоянно, хотя и не слишком успешно, конкурирует с другими идеологиями за право доминирования в массовом сознании. И очередной виток такой конкуренции, искусственно навязанной сверху, мы переживаем сегодня. Ориентация на «общечеловеческие ценности», провозглашённая М. С. Горбачёвым в противовес господствовавшей в СССР «классовой морали», была подтверждена В. В. Путиным на заседании Государственного совета 26 декабря 2006 г.

Интересно, что прагматическое чутьё В. В. Путина вынудило его в дальнейшем скорректировать свою идеологическую позицию в сторону различения *своих* и *чужих* политических интересов (имеется в виду его мюнхенская речь от 10 февраля 2007 г., выдержанная в духе такого различения). Тем не менее в целом современная идеологическая ситуация в стране такова, что прежнее, реалистичное восприятие жизни как противоречивого единства двух ценностных установок постепенно вытесняется пропагандой «относительности» этих установок, пропагандой невозможности и ненужности их различения, т. е. – пропагандой аморфной, расплывчатой, беспредметной утопии «общечеловеческих ценностей».

Стараниями СМИ утопия назойливо внедряется в сферу «коллективного бессознательного». Отсюда, из этой сферы, неподконтрольная критической рефлексии, она незримо воздействует на общественный менталитет, камуфлируя реально присутствующую в нашей жизни напряжённость отношений между носителями двух диаметрально противоположных ценностных установок: между *духовно своими* – дорожащими **всей** историей, культурой и целостностью своей страны, и *духовно чужими* – рассматривающими страну проживания как лишь «охапку хвороста» для разного рода «костров», будь-то «мировая революция» или «мировая

демократия». «Операторам» такой камуфляж крайне необходим: это их главный и единственный инструмент борьбы с «экстремизмом» и «ксенофобией» (бирки, предназначенные для дискредитации любых реалистических альтернатив «общечеловеческим ценностям»). Именно поэтому камуфляж и навязывается обществу в качестве негласной монопольной идеологии, обманным путём выдающей себя за «деидеологизацию» (с целью формального соблюдения Конституции РФ: разд. I, ст. 13, п. 1, 2).

Но тем острее встаёт задача нейтрализации этой идеологической маниловщины, этой фальшивой подделки под «универсальную мораль». Избавиться от неё – означает обрести иммунитет к одному из самых изощрённых и эффективных инструментов размывания реальных ценностных ориентиров.

«Азы» культуры мышления

Примем за исходное, что любые вариации бирочной технологии строятся на игре с неосознаваемой природой понятий. Тогда и задачу их нейтрализации можно будет рассматривать как составную часть некой потенциальной программы повышения культуры массового сознания. Разумеется, при нынешнем уровне знаний о структуре ментально-языковых процессов говорить о такой программе как о прикладной задаче – преждевременно. Но определиться с её предпосылочными основаниями нелишне уже теперь:

- господствующий в современном научном сознании противоречивый и непоследовательный взгляд на сущность понятий обусловлен стилем мышления, сложившимся на основе субъект-объектного видения реальности;

- субъект-объектное видение реальности вовсе не является «единственно научным». Возможна и принципиально иная, вызревающая постепенно в рамках герменевтической познавательной парадигмы, точка зрения на проблему.

Суть иной точки зрения – в следующем. Со времён кантовской «критики разума» идея относительности содержания любых понятий прочно вошла в обиход мыслящего человечества. По логике этой идеи, язык представляет собой смысловую взаимосвязь понятий, содержание каждого из которых раскрывается посредством привлечения других понятий, а содержание этих других понятий – посредством привлечения новых понятий и так далее – вплоть до исчерпания всего языкового универсума. Т. е. языковые понятия, действительно, обнаруживают свойство замкнутых друг на друга условностей («вещей в себе»), – чем и создаётся возможность их использования в качестве манипулятивных «бирок».

В герменевтике, да и не только в ней, ситуация замкнутости понятий друг на друга известна под названием тавтологического «круга в понимании». Причём субъект-объектный стиль мышления пытается обычно преодолеть тавтологию путём попыток, как правило безуспешных, *выхода из «круга»* (о неудачности такой попытки в рамках теории самоорганизации см. в специальной работе [41]). В свете же герменевтической онтологии формулируется задача *правильного вхождения в «круг»* [42]. А это значит, по меньшей мере, что проблема соотношения языковых понятий с внеязыковой реальностью методами «наивной теории отражения» [43] принципиально не решаема.

Очевидно, что здесь нужны какие-то альтернативные методы, адекватные нуждам новой познавательной ситуации. Но задача их формулирования подразумевает необходимость возвращения науки на те её «стартовые» позиции, где она впервые осознала себя инструментом объективного постижения реальности.

Тестирование

Проблема соотношения языковых понятий с внеязыковой реальностью – это известная со времён средневековья проблема выбора одной из двух форм восприятия познаваемого мира (проблема выбора между «номинализмом» и «реализмом»), где сами формы отличаются друг от друга разным пониманием роли языка. В одном варианте роль языка считается нейтрально-отражательной, а познаваемая реальность рассматривается как данная наблюдателю «объективно». В другом варианте познаваемая реальность рассматривается как опосредованная языком: «Хотим мы того или нет, мир мы видим через “очки” языка» [44].

Оба варианта в равной степени задействованы как религией, так и в наукой. Например, есть огромная дистанция между тем религиозным сознанием, которое различает *убивающую букву* и *животворящий дух* Писаний (2 Кор 3:6), и тем, которое *просто верит* в букву тех же Писаний. («Григорий Богослов пишет: не возносись на богопознание, осуждая толкование, ибо внимать не силе разума, но чернилу письмен – это по скотски и неправильно» [45]; см. также: «Если не рассуждать, но понимать буквально, то *буква убивает* и люди впадают в различные ереси» [46]). И точно так же есть огромная дистанция между тем научным сознанием, которое интуитивно ощущает метаязыковую суть формулы «мысль изреченная есть ложь», и тем, для которого тютчевская формула – не более чем красивая фраза.

Но если «дистанция» между двумя взглядами на роль языка – фундаментальна и принципиально неустранима, то в чём её суть?

Мы поймём это, если протестируем язык в двух различных режимах: в обычном и в экстремальном. А чтобы стало понятней, о каком именно «тестировании» идёт речь, сравним язык с воздухом. Обычный режим пользования воздухом – это ситуация, когда *просто дышится* и никаких вопросов по данному поводу не возникает. А экстремальный режим – это ситуация *удушьи*, вынуждающая бить тревогу: почему трудно дышать?

С речевой деятельностью – то же самое. В обычных, повседневно-бытовых разговорных ситуациях кажется, что слова, в которые мы облекаем своё восприятие обсуждаемого предмета, отражают этот предмет более или менее адекватно, почему и считаются *просто словами*. И лишь в экстремальной ситуации напряжённой мыслительной работы и поиска подходящих средств смысловыражения выясняется, что *простота языка – кажущаяся*. Т. е. мы обнаруживаем, что разговор на уровне обсуждения конкретной предметики (где слова сведены к отдельным самостоятельным биркам) и разговор на уровне обсуждения «понятий» (где слова представлены как их смысловая взаимосвязь) – совершенно разные вещи [47]. Если в первом случае мы совершенно оправданно считаем себя «хозяевами своих слов», то во втором случае мы начинаем догадываться, что наша власть над собственным «говорением» – иллюзорная. («Бывает так, когда понимаешь, а передать, сказать, сообщить другим не можешь...» [48]). Мы начинаем отдавать себе отчёт в том, что наше сознание находится под «колпаком» языкового тезауруса – под контролем взаимосвязанной системы смысловых структур ориентирующего характера [49]. Мы начинаем ассоциировать язык с ограничительной «сеткой знаков, как бы наброшенной на наше поле восприятия, деятельности, жизни» [50]. Мы начинаем осознавать, что «язык есть способ мироистолкования, предпосланный любому акту рефлексии», что «мышление всегда движется в колее, пролагаемой языком» и что «языком заданы как возможности мышления, так и его границы» [51].

В конечном счёте мы начинаем постигать ту, непривычную для субъект-объектного стиля мышления, истину, что на уровне использования понятий мир воспринимается сознанием не «объективно», а через смысловые структуры «очков языкового тезауруса».

Два языка в одном

Сказанное станет понятнее, если суть отличия первого уровня от второго разъяснить на ещё одном конкретном примере.

Во второй половине двадцатого столетия неоднократно ставился интересный эксперимент: молодых обезьян из породы шимпанзе обучали разговору на человеческом языке. У обезьян, как известно, гортань устроена таким образом, что они не могут издавать звуков, аналогичных звукам человеческого языка. Но их, как оказалось, можно научить языку, построенному на обмене элементарными знаками (предметными или жестовыми, подобными языку глухонемых). За годы обучения такие обезьяны осваивали до нескольких сотен слов, которые умели использовать в различных разговорных ситуациях и по отдельности, и в сочетании друг с другом.

«Всё это подрывало основы не только науки о поведении животных, но и наших обыденных представлений о мире» [52]. Естественно, результаты экспериментов были восприняты как научная сенсация: ведь казалось, что стёрта грань, отделяющая животное от человека. Писалось даже, что обнаруженный феномен «знаменует собой проникновение дарвиновских воззрений на территорию наук о поведении, всегда бывших владениями Платона» [53] (т. е. на территорию наук о человеческом духе).

Со временем, однако, шок прошёл, и стало ясно, что феномен «говорящей обезьяны» можно интерпретировать вовсе не только как доказательство отсутствия грани между животным и человеком. А именно: его оказалось возможным интерпретировать как доказательство того, что в том языке, который мы привыкли считать «чисто человеческим», на самом деле скрыто присутствуют два языка: язык, роднящий нас с животными, и язык, делающий нас *собственно людьми* [54].

В самом деле: посмотрим, на какие темы разговаривает обезьяна. Она, оказывается, может сказать «дай мне попить», «почеши мне спину» и даже обзывать человека, который ей не нравится, «грязным». Но ни одна обезьяна в процессе обучения так и не смогла достичь уровня, начиная с которого с ней можно было бы поговорить, например, о философии, о политике, об искусстве. И дело тут вовсе не в том, что существует «потолок» в количестве запоминаемых обезьяной слов; существование такого «потолка» никто ещё не доказал. Дело в *качестве* слов, а точнее – в различении слов, обозначающих *конкретные предметы*, и слов, обозначающих отвлечённые *понятия*.

Поясню. Если я попрошу собеседника: Дай мне эту книгу, – он её даст, если захочет. Но если я его попрошу: Дай мне добро (зло), или: дай мне истину (ложь), или: дай мне социализм (капитализм, фашизм, демократию и пр.) – что он мне даст, если даже и захочет? Ничего, потому что за всеми этими словами стоят не конкретные предметы, а неоднозначные понятия, интерпретируемые посредством других неоднозначных понятий.

Пример свидетельствует, что если язык, роднящий нас с нашими «меньшими братьями», состоит из слов, обозначающих конкретные предметы, то язык, делающий нас собственно людьми, состоит из слов, обозначающих отвлечённые неоднозначные понятия. А поскольку понятие – это слово, замкнутое смысловыми связями на другие слова-понятия, то разница между языком животных и языком людей – это разница между условными «первичными» и «вторичными» знаковыми системами: между механической суммой «означающих» (отдельных, не связанных друг с другом словесных бирок) и их взаимосвязанной смысловой структурой (языковым тезаурусом).

«Троянский конь»

Неразрывное сосуществование в человеческом языке двух типов знаковых систем делает этот язык очень похожим на «тroyанского коня»: снаружи всё выглядит как «вторичная знаковая система», а внутри скрыто присутствует «первичная». И сходство здесь далеко не формальное, – оно потенциально содержит в себе тот же самый подвох, которым обернулся для древних троянцев пресловутый конь. Дело в том, что различение в человеческом языке двух одновременно действующих знаковых систем позволяет совершенно по-новому взглянуть на последствия применения в управленческой практике бирочной технологии. Ведь если с её помощью отвлечённое неоднозначное понятие обретает в сознании воспринимающих видимость чего-то конкретного, *предметно-объективного*, то отсюда следует, что бирочная технология – это идеальный инструмент превращения собственно человеческого мышления в мышление «говорящих обезьян» (=«собак Павлова»). Что и подтверждается фактом нынешних, весьма удручающих, тенденций в развитии современной массовой культуры.

С другой стороны: «сюрприз» ожидает нас и со стороны внешней оболочки «коня». Ведь если специфика вторичных знаковых систем сводится к замкнутому в тавтологическом «круге» тезаурусу, а мир воспринимается сознанием через «очки» этого тезауруса, то, следовательно, языковой тезаурус является одновременно и объектом изучения своей «вторичной» специфики, и самой информационной субстанцией познающего субъекта, его «Я». Или, ещё проще: тезаурус – одновременное вместилище и субъектной, и объектной функций познания.

Но если человеческий язык одновременно – и объект познания, и его субъект, то, значит, прав был В. Гумбольдт, полагавший, что язык имеет самостоятельную жизнь, как бы вне человека, и господствует над ним своею силою [55]. Значит, правы и те современные исследователи, которые считают, что «язык, являясь системой, развивается помимо наших желаний, амбиций и вкусов» [56]. Их правота – это правота точки зрения (до сих пор не получившей беспристрастной научной оценки), согласно которой **на уровне использования «вторичных» знаковых систем не мы говорим языком, а он говорит нами.**

«Наивный объективизм»

Речь идёт о том, что все наши вопросы о сути человеческого бытия являются на самом деле вопросами, изначально продиктованными нам, в обход сознания, смысловой структурой самого языка. И в первую очередь это относится к наиболее фундаментальным вопросам о происхождении Вселенной, Земли, Жизни, и Разума: как давно уже было замечено, все они имеют своей подлинной предпосылкой не объективную логику независимой научной мысли, а мифо-религиозную концепцию «Начала Мира», бессознательно унаследованную позднейшей философией и наукой [57]. Т. е. все они отсылают вопрошающее сознание не к внеязыковой реальности (что подразумевается по умолчанию в системе традиционно понимаемого историзма [58]), а именно к языковой – к мифологической по своим корням презумпции «происхождения» [59].

Неожиданной данную ситуацию не назовёшь, – её осознавал ещё Э. Кассирер: «Вместо того, чтобы подразумевать под “происхождением” мифологическую потенцию, мы начинаем видеть в нём научный принцип и именно как таковой учимся его понимать» [60]). Тем не менее в науках, основанных на идее временной динамики (в космологии, в геологии, в эволюционной биологии, в истории) гипноз понятия «происхождения», создающего иллюзию высвобождения из плена замкнутых на себя понятий, не развеян до сих пор. Что и неудивительно: для закосневшего в привычных ментальных штампах современного научного сознания выход из такого гипноза равнозначен самоупразднению. Ведь признать, что за словом «происхождение» стоит не объективный реальный процесс, а условное понятие, наделённое функцией связывания других понятий тезауруса в единую вербальную структуру с «происхожденческим» смысловым наполнением – означает признать научную несостоятельность всей эволюционно-исторической познавательной парадигмы – основы современной научной картины мира.

Естественно, к такому признанию современный исторический стиль мышления совершенно не готов. Но именно поэтому он и удостоен меткой характеристики «наивного исторического объективизма» [61]. «Наивного» потому, что объяснять происхождение чего-либо посредством презумпции «происхождения» – означает замыкаться в плену тавтологий.

Иллюзия «понимания»

Обострим ситуацию до предела: если на все свои вопросы, от элементарных до фундаментальных, мы имеем одни лишь тавтологичные ответы, то что тогда называть «пониманием»? И вправе ли мы вообще претендовать на него?

Вовсе не случайно эти вопросы задаются всё чаще и чаще, как свидетельства наступившего «кризиса понимания» [62]. «**Мы не понимаем, что мы не понимаем...** Мы не понимаем, **что же** мы не понимаем... Мы не понимаем, **что** мы **должны** понять» [63]. Как следствие, «“человеком понимающим” сегодня полагает себя едва ль не каждый, кто умственно здоров. Тем более, если он занял какую-то значительную позицию в системе управления обществом или государством, да еще каким-то образом приобрел ученую степень или просто заимел много денег. Спросите такого человека: “Что же ты знаешь?” И окажется, что сплошь и рядом он знает слова и названия явлений, событий, процессов, но не их содержание, не глубинный смысл, то есть сущность. Знание сущности предмета подменяется знанием его названия, которое принимается за понимание. На самом деле это иллюзия знания, иллюзия понимания» [64].

Чтобы процитированное высказывание не производило впечатления излишне максималистского, его нужно воспринимать с двумя оговорками. Первая оговорка: речь идёт – повторяю ещё раз – о понимании на уровне *вторичных* знаковых систем (а не *первичных*, где понимание, действительно, имеет место). Вторая оговорка: нужно учитывать свойственное современному массовому сознанию слабое различие *понимания* и *принятия к сведению*, где второе достаточно часто принимается, безо всяких на то оснований, за первое.

Поясню. Представим ситуацию, когда учитель химии, объяснив школьникам принципы строения таблицы Менделеева, спрашивает: «Всё понятно?» – и получает в ответ согласное кивание. Но вправе ли мы принимать это кивание за *понимание*? Ведь настоящее понимание таблицы предполагает исчерпывающее знание причин, по которым она имеет именно такой, а не иной, вид (например – знание того, почему некоторые ряды элементов странным образом «выламываются» из её структуры). И если такого знания нет, то правильнее считать, что мы имеем дело не с *пониманием*, а с элементарным *запоминанием того, что непонятно* – с *принятием этого непонятного к сведению*.

Аналогично – с *пониманием* взрослых. Вправе ли мы, например, утверждать, что понимаем, чем на самом деле являлся «советский социализм»? Ясно, что обслуживающие власть эксперты кивнут: «Да, понимаем». Они кивнут потому, что обладают огромными запасами *принятой к сведению* информации на этот счёт. Но наиболее компетентные из советских руководителей никогда на настоящее *понимание* природы социализма не претендовали: ни И. В. Сталин с его «Без теории нам смерть», ни Ю. В. Андропов с его «Мы не знаем общества, в котором живём».

Или такой пример: вправе ли мы утверждать, что понимаем, каким образом «*невидимая рука рынка*» **сама** всё умудряется устраивать наилучшим образом? Ответ теоретико-экономической obsługi опять-таки будет «кивательным» (что не удивляет). Но те эксперты, которые могут позволить себе мыслить и говорить без оглядки на инструкции содержащих их спонсоров, давно уже открыто говорят не о *руке* рынка, а о совершенно другом органе тела вполне конкретных *персонализаторов рынка* [65].

Неразличение *понятного* и *принятого к сведению* существенно расширяет сферу возможностей манипулирования сознанием, поскольку большинству людей свойственна конформистская способность стыдиться непонимания того, что – как им нередко внушается – *понимают во всём цивилизованном мире* [66]. И наоборот: способность отличать *понимание* от *принятого к сведению* помогает осознать *понимание* как *узнавание того, что уже заложено в языковом*

тезаурусе понимающего (в предструктуре понимания, по М. Хайдеггеру [67]). Т. е. оно помогает осознать природу понимания как *иллюзии понимания*.

Действительно: мы переживаем *ощущение понимания друг друга* (ощущение *единомыслия*) лишь тогда, когда пользуемся одними и теми же смысловыми структурами языка, когда *узнаём* одну и ту же языковую реальность, «внутри» которой находимся. Мы убеждены, что *понимаем* друг друга, если своё «думание» о чём-либо выражаем на одном и том же понятийном языке, независимо от того, как этот язык соотносится с внеязыковой реальностью. И даже независимо от того, в какой эмоциональный цвет окрашен предмет «думания» (в этом втором случае иллюзия понимания проявляет себя в азартном «глухаринном токовании» идеологического спора).

Соответственно, ситуация *непонимания друг друга* возникает в условиях несовпадения семантических структур участников общения – в условиях взаимного *неузнавания* их разнородных языковых тезаурусов. А сам факт *неузнавания* свидетельствует, что языковая реальность представлена в головах её носителей не какой-то универсальной (в логическом смысле) структурой, а множеством её осколков и *фрагментов*: и тех относительно связанных, которыми обеспечивается их *понятность*, и тех относительно автономных, в которых таятся *принятые к сведению непонятности*.

В свою очередь, сопоставление разнородных, фрагментарных, «калейдоскопических» тезаурусов высвечивает феномен ограниченности даже иллюзорной сферы *понятного*. Дело в том, что сравнение тезаурусов позволяет уловить преемственность связанных обломков языковой реальности, явленную в исторической изменчивости смысловой структуры языковой модели мира – в её так наз. «демифологизации». Т. е. «демифологизацию» удаётся осмыслить как *принцип трансформации языковых смыслов* [68] – принцип, объясняющий природу тех смысловых непонятностей языка, которыми характеризуется специфика минувших эпох. Для вживания в эту специфику мы прибегаем обычно к услугам специалистов. Но по мере увеличения древности изучаемых культур количество нужных специалистов и качество их компетенции убывает прямо пропорционально глубине погружения в историю. Уже на догосударственных стадиях развития культуры мы входим в соприкосновение с пережитками раннеисторического, так наз. мифологического мышления, т. е. с загадочными смысловыми структурами языка, принципиально отличными от современных. А уровень объяснения этого феномена нынешней наукой до сих пор оставляет желать много лучшего.

Самое интересное – впереди

Принятие к сведению того факта, что мир воспринимается сознанием не «объективно», а через очень сложно устроенную смысловую структуру языкового тезауруса, радикально усложняет задачу соотнесения этого тезауруса с внеязыковой реальностью, **переводя её решение с уровня отдельных понятий на уровень всего языка как смысловой целостности**. Причём в корне ошибочно представлять эту задачу как частно-научную – как относящуюся к сфере компетенции одного лишь языкознания. На самом деле её нужно рассматривать как свидетельство кризиса всего современного научно-иллюзорного миропонимания, принимающего собственные интерпретации изучаемых явлений за объективную реальность. Это в равной степени относится и к умозрительной гипотезе «Большого взрыва», и к тавтологичному принципу «естественного отбора» («выживают выжившие»), и к скороспелой версии «африканской прародины человечества», и к утопической идеологии «социального прогресса».

Суть кризиса миропонимания подметил ещё в начале XX в. А. Пуанкаре: «Вся творческая деятельность ученого по отношению к факту исчерпывается *речью*, которою он его выражает» [69]. И если такая точка зрения до сих пор воспринимается *массовым* научным сознанием «со скрипом», то исключительно по эмоциональным причинам. А именно: вынужденное согласие с такой точкой зрения подсознательно отождествляется с *научной катастрофой*, с *лишением ориентиров*, с *потерей почвы под ногами*.

Но так ли это? Действительно ли кризис миропонимания – научная катастрофа?

Нет, это всего лишь обычная в истории духовной культуры *смена мировоззренческой парадигмы*. Когда-то давно изжило себя представление о плоской земле, покоящейся на трёх китах (слонах), и – ничего страшного не произошло. Точно также устарела, когда истекло её время, и модель трёхслойной вселенной (верхний мир, или рай / средний мир, или место обитания людей / нижний мир, или преисподняя). И – тоже ничего, пережили. А сегодня настала очередь «наивного исторического объективизма». И эту потерю переживём. Пострадает разве что вездесущая и неискоренимая система *правил игры в науку*, да и то не надолго: правила быстро перепишут.

Но даже с новыми правилами игры в науку возможности спекуляций на ущербностях бирочного сознания резко сократятся. Ведь новые правила, очищенные от встроенной в бирку «происхождения» *бациллы редуccionизма*, вынуждены будут подгонять себя под системный принцип *изначально сложностного мировосприятия* (напомню, что одним лишь «антропным принципом» перечёркивается вся редуccionистская картина мира). Т. е. новые правила придётся выстраивать с учётом прогноза, согласно которому «онтологические предпосылки историографического познания принципиально превосходят идею строгости самых точных наук» [70]. А на таком профессиональном уровне игра в науку теряет, по большому счёту, свой прежний конъюнктурный смысл.

Что касается вопросов, связанных с эмоционально ориентирующими понятиями «добра» и «зла», то в арсенале человеческой культуры хранятся образцы не только «бирочного» их использования. Т. е. содержание данных понятий вовсе не сводимо к штампам типа «силы света» против «сил тьмы», «империя добра» против «империи зла» и т. п. Настоящее, т. е. метаязыковое содержание данных понятий угадывается скорее в том смысловом контексте, на который указал ещё Дионисий Ареопагит: «добро» – это полнота свойственных нам благ, а «зло» – их недостаток [71].

Самое трудное – тоже впереди

В прикладном аспекте на передний край выходит задача изучения смысловых структур языка. Детальный анализ языковой семантики во всех её исторических преобразованиях уже начинает осознаваться как первоочередная стратегическая задача когнитологии (науки о ментально-языковых процессах и о воплощённых в них формах представления знания) на весь XXI век [72].

Проблема лишь в том, что когнитология – это находящийся в процессе своего становления интеллектуальный ресурс общества, *по-настоящему* пока что не востребованный (мода на слово «когнитология» – не в счёт). О причинах невостребованности нетрудно догадаться: эвристический потенциал когнитологии вступает в явное противоречие с главным принципом современного управления – с тотальным контролем за находящимся «в рабстве у слов» массовым сознанием. Ясно, что риск утраты контроля (немыслимого без опоры на манипулятивные технологии) слишком велик, чтобы власть пошла на него ради таких *журавлей в небе*, как независимый научный поиск или культурно-образовательные цели.

Как следствие, симбиоз власти и науки приобретает сомнительный, мягко выражаясь, характер: «Власть руководствуется сиюминутными (утилитарными, военными, социально-экономическими, политико-идеологическими) соображениями, а ученые мягко вымогают у власти деньги на гипотетически полезные проекты» [73]. Что, кстати, типично не только для отечественной ситуации: везде и «всегда существует опасность того, что занятость в государственных структурах, ассигнование проектов и денежные вопросы будут довлеть в сознании учёных» [74].

Результат налицо: и в научном, и в массовом сознании консервируется образ мышления, не стыкующийся со всё более явственно обозначающимися тенденциями современной поисковой мысли и терпящий «явный провал в попытке описания системных явлений, волнующих сейчас общество, – кризисов, конфликтов, насилия, терроризма и т. п.» [75].

Но поэтому и ждать от сложившегося порядка вещей чего-либо позитивного не приходится. Наоборот: можно со всей уверенностью утверждать, что в рамках существующей концепции природы и общества оптимистический вариант разрешения общенаучного кризиса не имеет ни малейших перспектив.

Литература

1. Ильин И. А. О фашизме [Электронный ресурс] // Русское небо. URL: <http://www.rus-sky.com/gosudarstvo/ilin/nz/nz-37.htm> (дата обращения: 16.03.2011).
2. Окорочков А. В. Фашизм и русская эмиграция (1920–1945) М.: Русаки, 2001.
3. Стариков Н. В. Национализация рубля – путь к свободе России. СПб.: «Питер», 2011. С. 153–179.
4. Буслаев Ф. И. Предисловие // Узоры старинного шитья в России, собранные и изданные княжною С. Н. Шаховскою. М., 1885. Вып. I. С. 1–2.
5. Луначарский А. Предупреждение // Известия. 1922. 11 февраля. № 255 (1694). С. 5.
6. Колчинский Э. И. Заключение // Наука и кризисы : Историко-сравнительные очерки / Институт естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН (СПб.). Санкт-Петербургский филиал; ред.-сост. Э. И. Колчинский. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 2003. С. 994.
7. Вахитов Р. Р. Либеральный тоталитаризм: репрессивные механизмы современного западного общества и их критический анализ в зарубежной философии XX века [Электронный ресурс] // Альманах «Восток». 2003. Июнь. Вып. 3. URL: http://www.situation.ru/app/j_art_20.htm (дата обращения: 16.03.2011).
8. Тойнби А. Постижение истории. М.: Айрис-пресс. 2002. С. 538.
9. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. М.: Алгоритм, 2000. С. 369.
10. Пушкин А. С. Полн. собр. соч. : в 10 т. Л.: Наука, 1978. Т. VII. С. 298.
11. Палеолог М. Царская Россия накануне революции / пер. с фр. Д. Протопопова и Ф. Ге (репринт. воспроизведение изд. 1923 г.). М.: Политиздат, 1991. С. 145–146.
12. Массино Ю. С. Контроль рождаемости и контроль сознания в «интересах устойчивого развития» // Интернет-журнал «Демографические исследования». 2009. № 10. URL: http://www.demographia.ru/articles_N/index.html?idR=13&idArt=1581 (дата обращения: 16.03.2011); Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать её наука. М. : Эксмо, 2002. С 88–98.
13. Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать её наука. М.: Эксмо, 2002. С. 89–90.
14. Там же. С. 97.
15. Британский премьер Дэвид Кэмерон предлагает отказаться от толерантности [Электронный ресурс] // Эхо Москвы. 05.02.2011. URL: <http://echo.msk.ru/news/747491-echo.html> (дата обращения: 16.03.2011).
16. Лион Фейхтвангер. Москва 1937. Отчёт о поездке для моих друзей. М., 1937. С. 62–71.
17. Комаров В. Д. Сталинская парадигма научно-технического прогресса. СПб.: Русина. 2010.
18. Свиридов Г. Музыка как судьба. М.: Молодая гвардия, 2002. С. 578.
19. Там же. С. 577.
20. Новейший философский словарь / под ред. А. А. Грицанова. Минск, 2002. С. 450.
21. Горюнков С. В. Введение в мифологическую теорию культурогенеза. Часть I. Проблема предпосылочных оснований [Электронный ресурс] // Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение». 2010. № 4 – Культурология. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/4/Goriunkov_Culture_Genesis/ (дата обращения: 16.03.2011).
22. А. Пушкин. Химера нравственного капитализма // Аргументы недели. 2009. 5 марта.
23. Стариков Н. В. Национализация рубля – путь к свободе России. СПб.: Питер. С. 44–45.
24. Там же. С. 20–51.
25. Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. С. 261.

26. Кара-Мурза С. Г. Кто такие русские. М.: Эксмо, 2010. С. 102.
27. Там же.
28. Там же.
29. Мировопиев М. А. О положении русских инородцев. С.-Петербург: Синодальная типография, 1901. С. 506–510.
30. Цит. по: Шиманов Г. Оккупация и геноцид русских в императорской России, или что мы знаем о самодержавии // Молодая гвардия. 1994. № 1. С. 158.
31. Панарин А. С. Народ без элиты. М. : Алгоритм ; Эксмо, 2006. С. 173–174.
32. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестник МГУ. Сер. 7 – Философия. 1990. № 2. С. 58–65.
33. Цит. по: Башилов Б. Поэт и царь // А. С. Пушкин: путь к православию. М.: Отчий дом, 1996. С. 287.
34. Цит. по: Смирнова-Россет А. О. Записки / сост. О. Смирнова. М.: Захаров, 2003. С. 318.
35. Горюнков С. В. Герменевтика пушкинских сказок. СПб.: Алетейя, 2009. С. 296–365.
36. Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать её наука. С. 118.
37. Горюнков С. В. Приведёт ли нас право к правде? // Он же. Мёртвая царевна и спящий народ. СПб., 2006. С. 300–304.
38. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. С. 346.
39. Проблеме зависимости этики от мировоззрения посвящено специальное исследование: Горюнков С. В. Глобальный кризис как шанс поумнеть. СПб. : Издательский дом «Нравственный мир», 2009.
40. Золотарёв А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. С. 294–295.
41. Горюнков С. В. Введение в мифологическую теорию культурогенеза.
42. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006. С. 153.
43. Кассирер Э. Философия символических форм : в 3 т. М. СПб.: Университетская книга, 2002. Т. I. С. 12.
44. Колесов В. В. Русская речь. Вчера. Сегодня. Завтра. СПб.: «Юна», 1998. С. 237.
45. Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 227.
46. Там же. С. 267.
47. Горюнков С. В. Говорящие обезьяны и тайна языка // Вопросы культурологии. 2008. № 4. С. 57–58; Горюнков С. В., Матвейчук Е. Ф. Говорящие обезьяны, язык символов и СМИ // Электронные средства массовой информации: вчера, сегодня, завтра. СПб. : Изд-во СПбГУП, 2008. С. 8–12.
48. Страницы автобиографии В. И. Вернадского. М.: Наука, 1981. С. 134.
49. Гуманитарное знание: тенденции развития в XXI веке / под общей ред. Вал. А. Лукова. М.: Изд-во Нац. ин-та бизнеса, 2006. С. 557–565.
50. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Изд-во «Медиум» Моск. философского центра «Academia-Центр», 1995. С. 380.
51. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 24.
52. Линден Ю. Обезьяны, человек и язык. М., 1981. С. 199.
53. Там же.
54. См. примеч. 47.
55. Гумбольдт В. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. СПб., 1859. С. 12.
56. Колесов В. В. Указ. соч. С. 215.
57. Вернадский В. И. Химическое строение биосферы Земли и её окружения. М.: Наука, 1987. С. 313–314.

58. Горюнков С. В. 1) Кризис историзма и пути его преодоления // Семиозис и культура. Философия и антропология разрыва (текст, сознание, код): сб. науч. статей / под ред. И. Е. Фадеевой, В. А. Сулимова. Вып. 6. Сыктывкар : Коми пединститут, 2010. С. 65–69; 2) Историзм: кризис понятия и пути его преодоления [Электронный ресурс] // Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение». 2010. № 4 – Культурология. URL: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/4/Goriunkov/> (дата обращения: 16.03.2011).
59. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: «Академический Проект», 2000. С. 40–42.
60. Кассирер Э. Философия символических форм. С. 32.
61. Гадамер Х.-Г. 1) Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 581; 2) Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 72–91.
62. Ильинский И. М. Образование и кризис понимания : докл. на секции «Философия образования» Всероссийского философского конгресса, Москва, Моск. гуманит. ун-т, 25 мая 2005 г. [Электронный ресурс] // Сайт Игоря Михайловича Ильинского. URL: <http://www.ilinskiy.ru/publications/stat/obrktrpn.php> (дата обращения: 16.03.2011).
63. Там же.
64. Там же.
65. Горюнков С. В. О бестселлере Ж Аттали «Мировой экономический кризис. Что дальше?» [Электронный ресурс] // Институт нравственности. URL: <http://www.inrav.ru/Новости/О-бестселлере-Ж.-Аттали-Мировой-экономический-кризис.-Что-дальше.html> (дата обращения: 16.03.2011).
66. Горюнков С. В. Глобальный кризис как шанс поумнеть. С. 7–10.
67. Хайдеггер М. Бытие и время. С. 151.
68. Горюнков С. В. 1) О герменевтике былин // Русская литература. Изд. ИРЛИ РАН. 2002. № 1. С. 107–108; 2) Незнакомая Древняя Русь, или Как изучать язык былин. СПб. : Алетейя, 2010. С. 17–22; 3) Критерий научности и ранние формы ментальности [Электронный ресурс] // Сетевое сообщество «Российская культурология». URL: <http://culturalnet.ru/main/getfile/952> (дата обращения: 16.03.2011).
69. Пуанкаре А. Ценность науки / пер. с фр. под ред. А. Бачинского и Н. Соловьёва. М.: Творческая жизнь, 1906. С. 163.
70. Хайдеггер М. Бытие и время. С. 153.
71. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2003. С. 379, 395. О развитии идей Дионисия в богословии средневековой Руси см.: Горюнков С. В. Герменевтика пушкинских сказок. С. 117, 328–331.
72. Луков Вал. А., Луков Вл. А. Тезаурусный подход: Исходные положения [Электронный ресурс] // Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение». 2008. № 9 – Комплексные исследования: тезаурусный анализ мировой культуры. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/9/Lukovs_Thesaurus_Approach/ (дата обращения: 16.03.2011).
73. Макаренко В. Наука и власть: контекст социальной истории науки // Логос. 2005. № 6 (51). С. 101. URL: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/51/04.pdf>
74. Стюарт В. Лесли. Наука и политика в Америке во времена холодной войны // Наука и кризисы. С. 923.
75. Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать её наука. С. 108–109. 2011

Между верой и знанием: ловушка псевдовыбора

1.

Летом 2007 года десять академиков РАН отправили президенту РФ В. В. Путину Открытое письмо, перепечатанное тогда же многими СМИ [13]. Как писали комментаторы, письмо чётко демонстрирует состояние умов корифеев российской науки и шире — целого класса учёных-технарей с особым взглядом на жизнь, на мировоззрение, на общественные процессы [16]. На первый взгляд оно кажется требованием обуздать «клерикализацию» общества, но, в сущности, является выражением страха перед попытками поколебать монополию материалистического объяснения природы и общества [11].

С комментаторами можно согласиться, — сохранение своей монополии на объяснение природы и общества беспокоит академиков намного больше, чем качество самого объяснения. Для тех, кто хорошо знаком с историей пауки, достаточно очевидно, что материалистическое мировоззрение вовсе не преодолевает и не опровергает, как принято считать, религию, а просто игнорирует, под предлогом «предрасудочности» и «мракобесности», её реальную проблематику.

Но не менее очевидно и то, что собственно-религиозная проблематика не относится к числу широко обсуждаемых. Более того: сегодняшняя, несколько эйфорическая атмосфера возрождения православных ценностей невольно способствует созданию впечатления, что этой проблематики как бы и вовсе не существует. А между тем очень многое в этой проблематике заслуживает самого пристального внимания к себе. Например, вопрос: действительно ли выбор между верой и знанием — нечто само собой разумеющееся и безальтернативное?

Вопрос актуален не сам по себе, а в связи с кризисным состоянием нравственных основ и морально-этических принципов современного российского общества. Чаще всего это состояние расценивают как прямое следствие советского, так наз. «безбожного», периода русской истории. При этом игнорируют слова Ф.М. Достоевского, сказанные им ещё во второй половине XIX века, то есть задолго до событий 1917 года: «Русская церковь в параличе с Петра Великого». Поэтому попробуем взглянуть на проблему несколько шире, чем это делают обычно профессиональные моралисты.

Когда мы слышим, что кризис нравственности является следствием перестройки сознания с религиозного миропонимания на научное, то нужно понимать: данное утверждение содержательно лишь в той мере, в какой понятен смысл слов «вера» и «знание». А понятность эта весьма сомнительна. Известно, например, что на церковном языке «вера» — это и есть «истинное знание», в то время как многие предпосылочные постулаты современной науки относятся, по мнению ряда самих учёных, к области «веры» — к области гипотез, преждевременно принятых за саму «объективную реальность». То есть и «вера», и «знание» — это многозначные взаимодополнительные понятия, смысл которых далеко не исчерпывается связываемыми с ними манипулятивными штампами: «мракобесная», «нерассуждающая» и т. д. — применительно к религиозному сознанию; «объективное», «свободное» и т. д. — применительно к научному.

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

2

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

Но в позднем средневековье религия стала утрачивать свой прежний характер всеохватной полноты: универсальная культура разделилась на *веру без знания* и *знание без веры*, где первая стала отвечать за спасение души, то есть за вопросы этики и нравственности, а вторая — за вопросы мироустройства (от решения которых и зависит на самом деле то или иное отношение к вопросам этики и нравственности). Начало такого разделения можно, с некоторой долей приблизительности, датировать Константинопольскими соборами XIV века, предавшими анафеме «языческий» платонизм с его символическим мировидением, позволявшим различать букву и Дух Писаний [12, с. 860-904]. С этого момента христианство, утратив интуицию главенства Духа над буквой, сковав себя установками на принципиальную непознаваемость Божества и на суетность познания его творений, стало постепенно превращаться из всеохватной культуры в субкультуру общества — в противопоставляемую знаниям веру.

Естественно, такое христианство неотвратимо теряло своё общественное значение, потому что из сферы его компетенции последовательно изымались смысловые поля, переставшие быть важными для религии, но приобретшие повышенную важность для науки. Например: с расширением знаний о форме Земли, о положении Земли относительно Солнца и о положении Солнца относительно звёзд вопросы устройства мироздания, находившиеся до поры до времени в сфере компетенции церкви, стали переходить в сферу компетенции науки. Или: известно, что вся современная наука о структуре знания выросла из богословского «тринитаризма» — учения о троичной сущности Божества [3, с. 486-489] («Ум–Слово–Душа» у Григория Великого); в самом же богословии это направление мысли угасло вместе с традицией символической интерпретации тринитаризма. И так далее.

Но ситуация, где в вопросах мироустройства более авторитетным оказалось светское знание, не могла не сказаться самым катастрофическим образом на престиже церкви как блюстительницы нравственности. Ведь нравственность, как сказано, это не самодостаточная идеологическая сущность, которую можно произвольно «вставить» (наподобие компакт-диска в

компьютер) в любое общественное сознание, а производное от мировоззрения, несущего в самом себе ответ на вопрос: «Почему я должен считаться не только со своими, но и с чужими интересами, то есть быть личностно- и социально-нравственным?» Современная же церковь — если заставить её ответить на этот вопрос — способна предложить вопрошающему либо веру в устаревшую, давно не убеждающую картину мира (к слову сказать, языческую по происхождению), либо банальную увещательную проповедь, сопоставимую по эффективности с «Моральным кодексом» коммунистических идеологов.

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

3

В утрате надёжной мировоззренческой почвы под ногами и заключается главная проблема современной церкви (нельзя же всерьёз продолжать считать такой «почвой» вторичную, по современной классификации, ветхозаветную мифологию [18, с. 3]). Потому-то современная церковь и вынуждена эклектически совмещать в своём учении две несовместимые друг с другом тенденции: ту рефлексивную, которая выражена в словах «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3, 6), и ту догматическую, которая затрудняет практическое следование этим словам — заставляет верить в буквы Писаний.

Проблема в том, что за указанными тенденциями скрываются два различных взгляда на мироустройство — два различных понимания места и роли в этом мироустройстве языка. Согласно первому взгляду, познаваемая реальность воспринимается наблюдателем непосредственно, объективно; согласно второму — «хотим мы того или нет, но мир мы видим через «очки языка»» [10, с. 237].

Первый взгляд на язык, известный в истории средневековой мысли как «номиналистский», уже в эпоху Просвещения XVIII века занял в массовом сознании положение «мейнстримного», а своё законченное научное выражение получил в историко-материалистической «теории отражения». А второй взгляд на язык, тоже никогда не исчезавший из науки, — это его фиксация не как простого инструмента сознания, не как нейтрального средства смысловыражения, а как довольно-таки загадочного в своей независимости и собственной активности явления. Например, по В. Гумбольдту, «язык... имеет... самостоятельную жизнь, как бы вне человека, и господствует над ним своею силою» (8, с. 12). По Э. Кассиреру, «язык несёт в себе смысл, остающийся закрытым для него самого, который он сам может лишь по наитию отгадывать с помощью образов и сравнений» [9, с. 55]. По Х.-Г. Гадамеру, «язык есть способ миропонимания, предпосланный любому акту рефлексии»; поэтому «мышление всегда движется в колее, пролагаемой языком», и языком же заданы «как возможности мышления, так и его границы» [2, с. 24].

Собственно же культурную специфику языка определяет именно его символичность, различными проявлениями которой переполнено в истории культуры абсолютно всё: фольклорная и литературная метафорика, притчевость священных писаний, герменевтическая и метаязыковая проблематика науки, двусмысленности языков управления, дипломатии, бизнеса и др. «Нет символики до говорящего человека»; «язык символов и есть вообще язык» (15, с. 380).

Лишь в свете второго взгляда на язык получает объяснение тот, всё более осознаваемый сегодня, факт, что «современная гуманитарная наука по существу есть герменевтика — наука об

истолковании текстов» [10, с. 207]. Но точно такой же взгляд на язык не чужд и святоотеческой традиции. Например, в созданном на рубеже XV–XVI вв. «Просветителе» читаем: всё, «что мы узнаём из Священного Писания о Боге, не соответствует мере Божественного естества, но соответствует немощи слушающих» [14, с. 120]. «В Священном Писании есть места, смысл которых утаён от нас»; многое в нём «говорится прикровенно, в притчах или многомудрыми словами» [14, с. 226–227]; поэтому «не возносись на богопознание, осуждая толкование, ибо внимать не силе разума, но чернилу письмен — это по-скотски и неправильно» [14, с. 227]. «Если не рассуждать, но понимать буквально, то “буква убивает”, и люди впадают в различные ереси» [14, с. 267].

Явное сходство взглядов церкви и науки на символическую природу языка означает, что и у той, и у другой имеются фундаментальные, пусть до конца и не осознаваемые, точки соприкосновения. А сделать их осознаваемыми, то есть создать на основе таких «точек» *общую мировоззренческую почву*, можно лишь при условии, что церковь снова заинтересуется вопросами мироустройства на уровне, способном конкурировать с уровнем современной науки. Не нужно только говорить, что наука — не дело церкви. Яркие примеры обратного имеются в самой истории русского православия, где высочайшими интеллектуальными авторитетами своего времени были и преподобный Иосиф Волоцкий [14] (строй мышления которого крайне созвучен новейшим научным идеям [6, с. 107–128]), и священник Павел Флоренский, и многие другие особы духовного звания. Все они, как и многие светски ориентированные учёные, своим личным примером доказывали, что настоящая наука вовсе не сводима к её материалистической интерпретации.

Не стоит также забывать, что тезис о непознаваемости Божьего промысла есть, в сущности, ничем не оправданная претензия на изначальное знание природы промысла. Да и идея примата духа над буквой — это вовсе не отказ от буквы как таковой (в том числе от буквы молитвенного слова, энергетика которого, положительная или отрицательная — эмпирический, хотя и не объяснённый пока ещё, факт). Идея примата духа над буквой подразумевает лишь отказ от понимания Слова в духе примитивно-материалистической «теории отражения».

4

Повторюсь: материалистическое мировоззрение не преодолевает и не опровергает религию, а просто игнорирует её реальную проблематику. А именно: оно не различает в истории религии двух её сторон: той рефлексивной, ищущей, открытой будущему, которая исходит из идеи примата Духа над буквой, и той инерционной, бездумной, которая, как и сам материализм, плодит «рабов слов» [5]. Но тем самым материализм противопоставляет себя не столько религиозному, сколько более широкому научному миропониманию, строящемуся на отвергнутых материалистической наукой (под предлогом их «идеалистичности») факторах. То есть он представляет собой тенденциозно суженный и заведомо ограниченный вариант научного миропонимания.

Более же широкий его вариант представлен в истории познания тем образом мышления, который в современном научном обиходе принято называть «новоонтологическим». Этот образ мышления представляет собой рефлексивное поле на стыке проблем, вырастающих из современных неклассических и постнеклассических идей, в центре которых — стремление человека к осознанию предельных оснований своего собственного существования [4, с. 107–128]. Во многом этот образ мышления совпадает с герменевтическим и метаязыковым направлениями современной поисковой мысли. А не хватает ему сегодня лишь одного: окончательного признания его принципиальной несовместимости с историко-материалистическим образом мышления.

О несовместимости свидетельствует многое, и, в частности — герменевтическое понимание *предрассудков* как *предрассуждений* — условий понимания. «Исторический анализ, — пишет Х.-Г. Гадамер, — показывает, что лишь благодаря Просвещению понятие предрассудка получает привычную для нас негативную окраску. Само по себе слово “предрассудок” (*Vorurteil*) означает пред-суждение, то есть суждение (*Urteil*), вынесенное до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов» [2, с. 18; 3, с. 317–338].

О несовместимости говорит и критическая рефлексия над понятием историзма, который начинает сегодня осознаваться как *наивный историзм* («Наивность так называемого историзма состоит в том, что он, полагаясь на методологизм своего подхода, забывает о своей собственной историчности» [3, с. 354–355, 581]). О ней же говорит и трактовка познавательной деятельности как *развёртывания некой изначально свёрнутой «предструктуры понимания»*, превосходящей своим содержанием «идею строгости самых точных наук» [17, с. 150–153] (чем не «В начале было Слово»?). Наконец, о несовместимости говорит проблема «круга», висящая, как дамоклов меч, над всей эволюционно-исторической картиной мира [7, с. 14–39, 68–72].

Суть проблемы «круга» заключается в том, что любые научные гипотезы, объясняющие происхождение Вселенной, Земли, Жизни и Разума, имеют своей подлинной предпосылкой не объективную логику независимой научной мысли, а языковую презумпцию «происхождения» («возникновения», «начала»), лежащую в основе и древнейших мифов, и новейшей науки. Это понимал уже В. И. Вернадский, заострявший внимание на том факте, что используемая наукой идея «начала мира» некритически заимствована ею из донаучных, то есть мифоре-лигиозных, представлений [1, с. 313–314]. А создатель теории символических форм Э. Кассирер с иронией писал в своём труде: «Вместо того, чтобы подразумевать под “происхождением” мифологическую потенцию, мы начинаем видеть в нём научный принцип и именно как таковой учимся его понимать» [9, с. 32]. По факту же и Вернадский, и Кассирер говорили об эволюционно-исторической картине мира как о совокупности гипотез, в основу которых положена *поверхностно «онаученная» идея «происхождения» («возникновения», «начала»)*. То есть они говорили об этой картине как о принципиально тавтологичной.

5

Осознание предрассудков как пред-рассуждений, историзма как наивного историзма, источника познания как предструктуры понимания, круга в доказательствах как свидетельства тавтологичности предпосылок эволюционно-исторической картины мира — всё это сигналы, оповещающие о близости и неотвратимости выхода на принципиально новую мировоззренческую парадигму мышления [7]. И эти сигналы возвращают нас к древнейшему, но по-прежнему не теряющему актуальности вопросу: каково место человека в мире? Таково ли, что человек в нём — независимый от своего «объективного» окружения и свободно действующий в этом окружении «субъект»? Или же, напротив, он — слепое орудие породивших его каких-то высших сил, инструмент достижения изначально скрытого от него «промысла»? Или, может быть, он — не то и не другое, а что-то третье, пока что слабо представимое?

Современная система представлений о мире, поделившая свои объяснительные функции между *знанием без веры* (научно-материалистическим мировоззрением) и *верой без знания* (верой в букву Священных Писаний), даёт на этот вопрос хотя и противоположные, но равно-неудовлетворительные своей неполнотой, ответы. То есть она предлагает вопрошающим типичный манипулятивный псевдовыбор. Для нужд контроля, например, слишком соблазнительна *вера без знания*, превращающая людей в бездумно-послушную, пусть и благонамеренную, толпу конформистов, а для нужд конкуренции — *знание без веры*, превращающее их в криминальное сообщество энергично-бессовестных «профессионалов». И уж подавно соблазнительна, с точки зрения повседневно-обывательского «умения жить», свобода выбора между

верой без знания, освящающей моральное право на невежество, и *знанием без веры*, обосновывающим моральное право на любую выгодную подлость.

Между тем характер современного информационного общества обнаруживает всё более заметную несовместимость с рассчитанным на массовое невежество псевдовыбором. Современное общество уже не хочет выбирать между «морковками» *знания без веры* и *веры без знания*. И перед этим, весьма неудобным с точки зрения привычных управленческих технологий, фактом стоит сегодня не только научно-академическая, но и православно-богословская мысль.

Литература

1. Вернадский В.И. Химическое строение биосферы земли и её окружения. М.: Наука, 1987.
2. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
4. Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997.
5. Горюнков С.В. В рабстве у слов: к проблеме качества гуманитарных экспертиз // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2011. № 2. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2011/2/Goriunkov_Expert_Evaluation_Quality/
6. Горюнков С.В. Герменевтика пушкинских сказок. СПб.: Алетейя, 2010
7. Горюнков С.В. Мета-коды культуры. СПб.: Контраст, 2014.
8. Гумбольдт В. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. СПб., 1859.
9. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. М., СПб.: Наука, 2003. Т. I.
10. Колесов В. В. Русская речь. Вчера. Сегодня. Завтра. СПб.: Юна, 1998.
11. Кураев А. «Физики» против «лириков» // Литературная газета. 1-7 авг. 2007. №31.
12. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
13. Новая газета, прил. «Кентавр», 22.07.2007.
14. Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.
15. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Изд-во «Медиум» Московского философского центра «Academia-Центр», 1995.
16. Тукмаков Д. Письмо академиков // Завтра. № 31 (715), авг. 2007.
17. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006.
18. Якобсон В. От редактора // Мифологии древнего мира. М.: Наука, 1977. 2015

О проблемах изучения внутреннего мира личности

То, что принято называть «внутренним миром личности», — не бесструктурная мешанина из разрозненных впечатлений, эмоций, мыслей, рефлексий и интуиций, а функционально-целостная конструкция, подлежащая изучению чисто операциональными методами. И самое первое, что в этой конструкции отчётливо просматривается, — это её информационная составляющая, то есть определённый, исторически обусловленный уровень знаний личности о внешнем мире и о своём месте в нём.

Знания имеют вид ментально-языковых структур. Благодаря им личность в ходе общения с другими личностями получает возможность ориентироваться во внешнем мире и заниматься в нём той или иной осмысленной деятельностью.

Откуда ментально-языковое знание берётся?

В древности на этот счёт имелись две точки зрения: 1) знание получено людьми от мифических первопредков (позднейших богов) и 2) оно присуще людям изначально, является их врождённой сущностью. Вторую точку зрения отражает геродотовский рассказ о том, как египетский царь Псамметих захотел узнать, какой народ на земле является самым древним. С этой целью он велел отдать двух новорожденных младенцев на содержание пастуху (видимо, глухонемому), который кормил их козьим молоком, но словесно с ними не общался. Предполагалось, что врождённая знаниевая сущность человека сама проявит себя тем, что младенцы заговорят на древнейшем языке. И, действительно, как пишет далее Геродот, младенцы на втором году жизни произнесли слово, которое советники царя истолковали как фригийское наименование хлеба. Поэтому было решено, что самый древний народ — фригийцы [5, с. 95].

Сегодня никто уже, за редкими исключениями, во врождённую знаниевую сущность человека не верит, и преобладает другая, «научная» вера, согласно которой знаниевый ресурс людей строится на основе их чувственного восприятия внешнего мира и общественно-трудовой практики. Теоретическим обоснованием этой научной веры является орудийно-трудовая теория культурогенеза. «Верой» она является потому, что, при всём её академическом весе, ей присущ серьёзный методологический изъян — неустраняемая тавтологичность: чтобы стать человеком, его звероподобный предок должен был начать осмысленно трудиться, а чтобы начать осмысленно трудиться, он уже должен был обладать человеческой сущностью. К тому же в основе этой наукообразной веры лежит спекулятивно-умозрительное представление об исторической динамике культуры — представление, не имеющее к настоящей науке никакого отношения (имеется в виду чисто механистическая схема развития «от простого к сложному», «от низшего к высшему») [8, эл. ресурс].

Спекулятивно-умозрительной теории противостоит эмпирическая фактология, согласно которой знаниевый ресурс личности тесно связан с фактором «научения» (получения личностью знания от других людей), а роль самой личности сводится, главным образом, к усвоению получаемого от других знания и рефлексированию над ним. Эту эмпирическую фактологию никто не отрицает. Но и методологически-значимой никто её признавать не спешит из-за возникающей здесь ситуации «дурной бесконечности»: человек получает некое исходное знание от других людей, те — от других, а другие — тоже от других и так далее, без видимого конца преемственной цепи.

Налицо, таким образом, типичный для современного кризисного состояния методологической мысли тупик: эмпирические данные, указывающие на фактор «научения», непонятны, а претендующая на методологизм теория происхождения и развития культуры спекулятивно-умозрительна, механистична и тавтологична.

Не разобравшись предварительно с этим методологическим тупиком, нельзя сколь-нибудь серьёзно говорить и о внутреннем мире личности.

* * *

Как разбираться с методологическим тупиком?

Строго говоря, выбор между не вызывающей доверия теорией и непонятной фактологией всегда целесообразнее делать в пользу фактологии, – поскольку в будущем она может оказаться подходящим материалом для другой, более адекватной эмпирическим данным, теории. К тому же в защиту фактора «научения» говорит и вполне понятный материал, например, тот вариант развития личности, который можно условно назвать «сценарием маугли» (имеется в виду не персонаж Р. Киплинга, а реальная жертва обстоятельств).

Суть «сценария маугли» в том, что новорожденный ребёнок по тем или иным причинам изымается из человеческой среды и попадает в среду «братьев наших меньших». Как следствие, его внутренний мир становится, причём необратимо, неотличимым от внутреннего мира тех, кто составляет отныне его окружение. И не только внутренний мир, но также весь характер поведения и общие навыки выживания. Если, скажем, ребёнок попал в среду хищников, то он и сам по своим повадкам становится хищником. А если он попал в среду травоядных, то его повадки становятся повадками травоядного существа. (В 60-х годах прошлого века в прессе промелькнули сведения о «маугли», живущем в стаде африканских антилоп; он, как и антилопы, щипал траву и в беге не отставал от своих приёмных родителей).

Естественно, во всех таких случаях в ребёнке-маугли не остаётся ничего, что позволяло бы назвать его внутренний мир «человеческим». А это значит, что в момент рождения человека его внутренний мир – *tabula rasa*, чистая доска. Что туда вложишь, то и окажется содержанием внутреннего мира человека.

«Вложения» же – в их стандартном, человеческом исполнении – начинаются с самых первых минут появления ребёнка на свет. Новорожденный попадает в мощнейшее, задаваемое родительской средой, информационное поле. Сначала это просто шквал зрительных, звуковых и осязательных ощущений, в котором ребёнок пытается разобраться. Затем начинается узнавание повторяющихся сигналов и попытки их лексического воспроизведения. Словарный запас постепенно пополняется и увязывается со смысловыми контекстами. При этом ни о каком критическом восприятии получаемой от взрослых информации на данной стадии развития нет и речи, – слишком мало во внутреннем мире ребёнка материала для критического сравнения. Здесь происходит, в полном смысле слова, «программирование» личности.

К программированию сводится и весь дальнейший процесс расширения кругозора: домашний мир, уличный, городской и т. д. Расширением кругозора фиксируются этапы взросления. На домашние впечатления накладываются впечатления от детского сада, от школы, от первых опытов вхождения во взрослую жизнь – впечатления, облечённые в соответствующие ментально-языковые структуры, а, в конечном счёте, в знание об окружающем мире. Обретение знания на данном этапе – это результат всё более усложняющегося программирования: уже не только через ментальные штампы и разговорные клише семейной среды, но также и через систему образования, через обработку средствами массовой информации, через общую идеологическую атмосферу общества.

Программирование личности – это процесс, обусловленный важнейшей, присущей культуре, её программирующей функцией [7, с. 100–123]. А программирующая функция культуры означает, что информационная составляющая всегда привносится во внутренний мир личности извне, от других людей. Никаких иных вариантов появления информационной составляющей во внутреннем мире личности мы не знаем и вынуждены принимать это как эмпирическую данность, какой бы непонятной она нам не казалась.

* * *

Разумеется, сказанным не снимается, а лишь заостряется эффект «дурной бесконечности». Но об этом чуть позже. А сначала разберёмся с вопросом: если своё языковое знание о внешнем мире личность всегда получает извне, от других людей, то что в её внутреннем мире – от неё самой? От самой личности – её обусловленные генетическими задатками реакции на поступающую извне информацию. Такие реакции сводятся к трём их типам: эмоциональному, рефлексивному и интуитивному.

Эмоциональный тип реакций – это полный спектр эмоций, вызываемых поступающей извне информацией: от удивления и восторга до страха, отвращения и ненависти. Если информация вызывает положительную эмоцию, то она охотно воспринимается и начинает считаться «своей». А если вызываемая ею реакция негативна, то информация просто отторгается.

Есть информация, которая воспринимается как сама собой разумеющаяся; она ложится в основу так наз. «бессознательной» части информационной составляющей личности. Но есть информация, которая воспринимается неоднозначно, – потому что противоречит уже накопленной информации. Такая информация, прежде чем быть принятой или отвергнутой, заставляет рефлексировать – сравнивать её с уже имеющейся информацией (причём не только с языковой, но и с внеязыковой – с чувственным восприятием окружающего мира). Чтобы такая информация не противоречила предыдущему запасу информации, она «пробуется на зуб», «ломается через колено» и т. д., пока не приводится в соответствие с уже имеющимся опытом. А в результате – именно критическая рефлексия придаёт внутреннему миру личности то своеобразие, которое делает его непохожим на внутренние миры других личностей и обеспечивает тем самым взаимный обмен информацией.

У рефлексивного типа реакций тоже свой спектр проявлений. Например, это может быть реакция на частично или целиком непонятную информацию. Или это может быть реакция на информацию, давно и хорошо известную, но ставшую непонятной в свете новой информации. Или это реакция на информацию, предвещающую с точки зрения уже усвоенных норм социального общежития. Или это реакция на информацию, открывающую новые горизонты и перспективы, стимулирующую поиски новой информации. Или реакция запрета на информацию того или иного рода и т. д. Вариантов много, а последствий из них ещё больше.

Рефлексивный тип реакции неотделим от «понимания» во всём диапазоне его степеней и форм проявления. Понимание – это, во-первых, индикатор соответствия принимаемой информации уже имеющейся, а, во-вторых – индикатор соответствия имеющейся информации о мире самому этому миру. В обоих вариантах понимание всегда относительно: понимание может перейти в непонимание, а непонимание – в понимание. Критерий же адекватности понимания тому предмету, который «понимается», связан не с самой процедурой понимания, а с практическим опытом («чтобы понять вещь, нужно её сделать» – Софокл).

Наконец, третий тип реакций – интуитивный. Интуиция – это реакция на информацию, не поддающуюся сразу ни эмоциональной, ни рефлексивной оценкам. Она возникает как смутный отзвук на полученную информацию. В этом случае информация не принимается и не отвергается, а просто принимается к сведению, откладываясь в сознании «про запас» (до того момента, когда ею сочтёт нужным заняться реакция рефлексивного типа).

Как следствие трёх типов реакций на поступающую извне информацию, внутренний мир личности обретает вид неповторимой мозаики из информационных фрагментов, в том числе очень крупных и связных, отвечающих за целостную картину мира. Разумеется, неповторимость этой мозаики относительна, поскольку главное её назначение – обеспечивать возможность нахождения общего языка с другими личностями. И, разумеется, качество этой мозаики напрямую зависит от способности личности усваивать новую информацию, то есть учиться.

Ведь учение – это труд, от которого люди рано или поздно устают. Крайне мало таких людей, которые учатся всю жизнь. Чаще всего люди в какой-то момент жизни говорят: с меня хватит, с этим багажом я вполне благополучно просуществую. Отсюда – разница в интеллектуальном уровне личностей.

В целом внутренний мир личности можно охарактеризовать как продукт органической взаимосвязи трёх основных, генетически обусловленных, типов реакций – эмоционального, рефлексивного и интуитивного типов – на поступающую извне информацию о мире. Этот-то «продукт» и осознаётся нами как наше «Я» – как наше знание о мире и о себе в этом мире. Форма представления знания, повторюсь, ментально-языковые структуры.

* * *

Такова, в самых общих чертах, модель внутреннего мира личности. В ней, как мы видим, остаётся «белое пятно»: непонятная природа информационной составляющей. Естественно, возникает вопрос: где её историческое начало?

Ответов, по большому счёту, два: философский и научный.

Философский ответ (то есть такой, который невозможно проверить) предлагает не только орудийно-трудовая теория культурогенеза, но и другие теории того же рода: игровая теория Й. Хёйзинги и психоаналитическая З. Фрейда. Все они равно спекулятивны и бездоказательны, потому что строятся по одной и той же тавтологической схеме: «Культура возникла потому, что она возникла» (а говоря о культуре, мы одновременно говорим и о специфически человеческой системе знаний о мире). То есть в этих теориях происхождение культуры объясняется с помощью того, что само требует объяснения. В методологии науки такой тип объяснений называется «кругом в доказательствах» – «*circulus vitiosus*» («Научное доказательство не вправе иметь уже предпосылкой то, обосновать что его задача» [5, с. 152–153]).

Настоящий же научный ответ на вопрос: где начало информационной составляющей? – начинается там, где кончается ответ философский. И если философский ответ оборачивается тавтологическим тупиком – проблемой «круга», то для подлинно-научного ответа эта же проблема должна служить исходной точкой отсчёта.

И она, действительно, служит такой точкой, причём весьма болезненной точкой – главной методологической проблемой текущего момента. Правда, специалистов, осознающих её как главную методологическую проблему, не так уж и много; подавляющим большинством членов научного сообщества кризис-ность современной методологической ситуации осознаётся, к сожалению, довольно слабо.

Одним из первых в истории отечественной мысли на ситуацию «круга» обратил внимание В. И. Вернадский (не только выдающийся геобиохимик, но и незаурядный методолог науки). Прослеживая историю научной мысли от её до-научных истоков, он пришёл к выводу, что в основе теорий происхождения Вселенной, Земли и Жизни лежит мифо-религиозная идея «Начала мира», бессознательно унаследованная позднейшей философией и наукой [2, с. 313–314]. То есть он показал, что «принцип историзма» – это просто слегка онаученная языковая презумпция «происхождения». А все попытки понять истоки чего-либо с помощью данной презумпции доказывают лишь, что учёные бессознательно для самих себя живут в мире языковых штампов (в мире «научного фольклора», в неосознаваемом плену языка, «в рабстве у слов»).

Тема неосознаваемой зависимости мышления от языка тоже очень слабо понимается современным научным сознанием. Здесь сыграла свою роковую роль многодесятилетняя промывка мозгов «теорией отражения», согласно которой у форм общественного сознания нет ни собственной истории, ни собственного развития, ни изменчивой во времени смысловой структуры. Именно поэтому с огромным трудом получает признание тот факт, что у каждой

исторической эпохи – своя ментальная атмосфера, проявляющая себя в соответствующих ментально-языковых структурах [6, с. 199–201].

Одной из главных таких неосознаваемых структур и является ментально-языковая презумпция «происхождения» («возникновения», «начала» и т. д.), продолжающая по исторической инерции считаться инструментом научного познания мира. Каковую инерцию и высмеял в своё время создатель символической теории культурогенеза Э. Кассирер, писавший в своём главном труде: «Вместо того, чтобы подразумевать под “происхождением” мифологическую потенцию, мы начинаем видеть в нём научный принцип и именно как таковой учимся его понимать» [12, с. 32].

* * *

Символическая теория культурогенеза Э. Кассирера – это единственная на сегодняшний день теория происхождения культуры, которая может считаться строго научной. Правда, как и всякая другая теория, основанная не на спекулятивно-умозрительных предпосылках, а на эмпирических фактах, эта теория не столько объясняет проблему, сколько задаёт новые загадки. Но с её помощью можно, по крайней мере, выстраивать эмпирически-оправданную стратегию «разгадок».

Имеется в виду то, что причину «круга» можно теперь с уверенностью усматривать в познавательной ситуации – в отношении познающего к познаваемой реальности. Познавательная же ситуация со времён средневекового спора номиналистов с реалистами заключается в противопоставлении друг другу двух познавательных подходов. Один подход – это претензия познающего на то, что он воспринимает мир непосредственно, а язык служит ему лишь подсобным средством для вербального оформления этого своего непосредственного восприятия. Именно на такой претензии и держится вся современная научно-материалистическая парадигма в её законченной эволюционно-исторической форме. А другой подход – это догадка познающего, что язык своей смысловой структурой навязывает ему определённые формы восприятия. То есть другой подход – это осознание человеком собственного нахождения внутри того, с помощью чего он осознаёт себя в мире [3, с. 335]. И это его признание самому себе, что, хочет он того или нет, но мир он видит через «очки» языка [13, с. 237].

Первый подход – это источник и причина кризиса современной познавательной парадигмы. А второй подход – это стартовая площадка для решения той задачи, которую сформулировал М. Хайдеггер: задача не в том, чтобы преодолеть «круг» (это невозможно в принципе. — С. Г.), а в том, чтобы правильно в него войти [14, с. 152–153].

Но «правильно войти в круг» – значит окончательно отказаться от методологической опоры на эволюционно-историческую картину мира, целиком построенную на поверхностно онаученной языковой презумпции «происхождения» («возникновения», «начала» и др.). А таким отказом неизбежно обрушивается вся налаженная система предпосылочных ментальных штампов современной научной картины мира – весь воздвигнутый на тавтологическом песке этих штампов «бутафорский дворец научного миропонимания» (выражение П. Флоренского) [6, с. 203].

* * *

Сказанным объясняется, почему современная познавательная ситуация – это ситуация «методологического зависания» между уходящей, основанной на «просвещенческих» предпосылках философии XVIII и XIX вв. общенаучной парадигмой и противоречащей ей новейшей эмпирической фактологией.

Тезисно ситуацию «зависания» можно охарактеризовать следующим образом:

– устарелость уходящей парадигмы заключается в проблеме тавтологичности эволюционно-исторической аксиоматики;

– тавтологичность – это проблема познающей мысли, обнаружившей свойство своей направленности не только на внешние объекты, но также и на саму себя – на собственный познавательный аппарат;

– важнейшей частью фундамента новой познавательной парадигмы должна быть признана основополагающая роль языка. То есть необходимо признать методологически-определяющим значение высказываний типа «Язык... имеет... самостоятельную жизнь, как бы вне человека, и господствует над ним своею силою» [10, с. 12]; «Язык есть способ мироистолкования, предпосланный любому акту рефлексии» [4, с. 24]; «Мы, люди, чтобы быть тем, что мы есть, встроены в язык и никогда не сможем из него выйти» [15, с. 272].

Фантазировать по поводу выхода из задаваемого языком «круга», игнорируя проблему возникающих при этом тавтологий, можно как угодно и сколько угодно. Но если придерживаться чисто конструктивной позиции, то нужно будет согласиться с тем, уже обозначенным выше, тезисом Хайдеггера, согласно которому «решающе не выйти из круга, а правильным образом войти в него» [14, с. 153].

* * *

Как «войти в круг»?

Сразу оговорюсь, что это тема не для одного доклада и даже не для их серии. Это тема для целого научного направления, связанного с малоразработанным предметом «исторической семантики». Именно поэтому я коснусь лишь предварительного условия раскрытия данной темы, не сказать о котором просто нельзя.

Условие сводится к необходимости принципиально нового подхода к изучению смысловой организации языка человеческого общения. Дело в том, что явление, принимаемое обычно за собственно-человеческий язык, в действительности скрыто содержит в себе два совершенно разных типа языков: язык первичных знаковых систем и язык вторичных знаковых систем. Причём слова «первичные» и «вторичные» вовсе не означают, что вторичные системы произошли от первичных. Эти слова здесь чисто условные, никаким эмпирическим материалом не оправданные и потому устаревшие. Они были предложены представителями московско-тартуской семиотической школы с целью избежания частого употребления термина «семиотика», вызывавшего неприятие со стороны официальной идеологии [11, с. 65, ссылка 38]. По сути же эти слова нужно понимать так, что вторичные знаковые системы принципиально отличны от первичных знаковых систем.

Чем они отличны друг от друга?

А вот чем. Если я попрошу собеседника: «Дай мне эту книгу (чашку, сумку, шляпу и т. д.)», – он её даст, если захочет. Но если я его попрошу: дай мне добро (зло), или дай мне истину (ложь), или дай мне социализм (капитализм, фашизм, демократию) – что он мне даст, если даже и захочет? Ничего, потому что за всеми этими словами скрывается не конкретная предметика, а отсылка к другим словам (понятиям).

Эта-то отсылка и является поводом для различения в естественном языке двух его составляющих. Язык первичных знаковых систем, **который правильнее называть практическим или предметным языком** – это механическая сумма разрозненных, не связанных друг с другом, знаков. Язык же вторичных знаковых систем, **который правильнее называть символическим языком** – это взаимосвязанная система символов (полисемантических понятий).

Чтобы лучше понять природу взаимосвязей внутри символического языка, представим себе, что мы хотим узнать смысл некоего понятия. Для этого мы берём в руки толковый словарь и находим соответствующую словарную статью, разъясняющую смысл понятия. Но словарная

статья тоже состоит из понятий, к каждому из которых тоже можно подобрать соответствующую словарную статью. А новые словарные статьи тоже содержат в себе понятия, раскрываемые через новые словарные статьи и т. д. И если продолжать данный процесс достаточно долго, то всё окончится исчерпанием словарного запаса языка. То есть окажется, что язык понятий замкнут сам на себя, – чем, собственно, и объясняется ситуация «круга».

Замкнутый сам на себя символический язык описывается посредством уже не алфавитных, а семантических словарей – тезаурусов (от греческого *θησαυρος* – сокровище, клад, запас). Тезаурусы описывают смысловую структуру символического языка, или отдельные тематические разделы этой структуры, путём соотнесения одних понятий с другими, а также с их группами, и выстраивания на этой основе иерархии уровней соотнесения. А поскольку символический язык представлен в культуре не только своими вербальными, но также поведенческими и «вещными» аспектами, совокупностью которых специфика культуры и определяется, то уместно говорить о «тезаурусном лице культуры» [7, с. 125–144].

Практическое распространение получили тематически ограниченные, так наз. локальные тезаурусы (в языках программирования, в библиотечном каталогизировании и т. д.) Что касается общеязыкового тезауруса, то его построить так и не удалось – смысловая структура естественных языков оказалась слишком сложной. А сложной она оказалась не только из-за полисемантичности понятий, но и из-за исторической изменчивости языковой семантики, присущей лишь символическому языку [7, с. 145–163].

* * *

Разностью смысловых структур двух типов языков обеспечивается разность их функций. Это блестяще доказали эксперименты, проведённые во второй половине прошлого века в США на обезьянах шимпанзе. Эксперименты, описанию которых посвящена книга Юджина Линдена «Обезьяны, человек и язык» (М., 1981), заключались в том, что молодых обезьян из породы шимпанзе обучали разговору на человеческом языке.

У обезьян, как известно, гортань устроена таким образом, что они не могут издавать звуки, аналогичные звукам человеческого языка. Но их, как оказалось, можно научить языку, построенному на обмене элементарными знаками (предметными или жестовыми, подобными языку глухонемых). За годы обучения такие обезьяны осваивали до нескольких сотен «слов», которые умели использовать в различных разговорных ситуациях и по отдельности, и в сочетании друг с другом.

Естественно, наблюдатели вообразили, что эксперимент «знаменует собой проникновение дарвиновских воззрений на территорию наук о поведении, всегда бывших владениями Платона» [16, с. 199]. Правда, в эйфории от такого «проникновения» не сразу было замечено, на какие темы разговаривает обезьяна. Она, как оказалось, может сказать «дай мне попить», «почеши мне спину» и даже обозвать не нравящегося ей человека «грязным». Но ни одна обезьяна в процессе обучения так и не смогла достичь уровня, начиная с которого с ней можно было бы поговорить, например, о философии, о политике, о литературе или искусстве. И дело здесь вовсе не в том, что существует «потолок» в количестве запоминаемых обезьяной слов; существование такого «потолка» никто ещё не доказал. Дело в качестве слов, а точнее – в различии между словами, обозначающими конкретные предметы, и словами, обозначающими неоднозначные понятия.

Вывод, следующий отсюда, заключается в том, что между предметным и символическим языками лежит непреходимая грань. А то, что человек способен одновременно говорить на обоих языках, произвольно комбинируя их в своих лексических конструкциях, вовсе не означает, что символический язык произошёл от предметного. Это означает лишь, что внутренний мир личности образует собою нечто вроде «тройного коня» с находящейся внутри «говоря-

щей обезьяной», готовой в любой момент сломать хрупкую оболочку символического языка и потоптаться на её обломках.

Чтобы активизировать в человеке «говорящую обезьяну», достаточно запустить в работу технологии упрощения понятийного аппарата культуры – технологии сведения её информационной составляющей к одному лишь предметному языку. Именно на таких технологиях держатся и социальная демагогия, и оупляющая реклама, и политические приёмы оргвойны (заведомо разрушительные «реформы», сомнительные законопроекты, безответственные публикации в прессе, манипулятивные технологии и т. д.). А мы лишь удивляемся: почему так легко происходит раскультирование людей?

Да потому и происходит, что считающийся «собственно человеческим» язык на самом деле содержит в себе два языка: тот, который доступен и высшим животным, и тот, который приобщает нас к неразгаданной пока ещё тайне происхождения культуры. Оба языка необходимы: первый помогает нам удовлетворять потребности своей животной природы, а второй — осознавать своё отличие от «говорящей обезьяны». Но поскольку инструментом воспитания собственно человека является лишь второй язык, то достаточно начать постепенно вытеснять его из повседневного обихода (средствами и методами проводимой сегодня культурно-образовательной политики), чтобы первый тут же обернулся «троянским вирусом» культуры – средством превращения людей в «говорящих обезьян».

* * *

Как противостоять этому вирусу в обществе, на 90 % живущем в мире предметного языка, то есть в мире тех же, что и у животных, забот о выживании?

Ничего другого, кроме проповеди нравственных ценностей, человечество пока что не придумало. Проблема, однако, в том, что далеко не ясно: как обеспечить реальную эффективность этой проповеди? Ведь все мы, прямо или косвенно, страдаем от явного повышения в обществе градуса асоциальности, безответственности и откровенной бессовестности. И все мы ищем способы как-то понизить этот «градус»: в СССР – с помощью «Морального кодекса строителя коммунизма», а сегодня – стараниями церкви. Но в обоих случаях результат – если не выдавать желаемое за действительность – весьма скромный.

Почему?

Потому, что нравственность – вопреки тому, что думают и говорят о ней профессиональные моралисты – не самодостаточная идеологическая сущность, которую можно вставить в общественное сознание как компакт-диск в компьютер, а производное от мировоззрения, несущего в самом себе ответ на вопрос: «Почему я должен считаться не только со своими, но и с чужими интересами, то есть быть личностно- и социально-нравственным?» А такого мировоззрения сегодня нет ни у церкви, чья средневековая (а по факту древняя языческая) картина мира с её «раем» и «адам» давно утратила свою убеждающую силу, ни, тем более, у светского, глубоко материалистического по духу, сообщества [8, эл. ресурс].

Но где же тогда взять искомое мировоззрение?

А там и взять, где лежит проблема «круга». Потому что, решая её, мы выходим на какие-то совершенно иные мировоззренческие горизонты, с высоты которых по-новому высвечиваются и нравственная проблематика, и представления о долге и совести, и смысл существования. Ведь если мир – не то, что представлялось классической («просвещенческой») науке, «то и образ человека должен отличаться от его образа в мире физических частиц, где случайные события выступают в качестве последней и единственной истины. Мир символов, ценностей, социальных и культурных сущностей представится в этом случае гораздо более реальным, а его встроенность в космический порядок окажется подходящим мостом между ... наукой и гуманитарным ощущением, технологией и историей, естественными и социальными науками

или сторонами любой другой сформулированной по аналогичному принципу антитезы» [1, с. 23–24].

На очереди – разработка технологии правильного вхождения в образуемый символическим языком круг [7, с. 68–79]. Только она, эта технология, и позволит окончательно перевести проблематику изучения внутреннего мира личности с языка тавтологических предпосылок на чисто операциональный, эмпирически выверенный язык.

Литература

1. Берталанфи Л. История и статус общей теории систем // Системные исследования: Ежегодник. М.: Наука, 1969. 203 с.
2. Вернадский В. И. Химическое строение биосферы Земли и её окружения. М.: Наука, 1987. 340 с.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики: пер. с нем. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
4. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного: пер. с нем. М.: «Искусство», 1991. 336 с.
5. Геродот. История: В 9 т. М.: Научно-издательский центр «Ладомир» «АСТ», 1999. 740 с.
6. Горюнков. К вопросу о переоснащении теоретико-методологического аппарата исторической науки // «Знание. Понимание. Умение». Научный журнал Московского гуманитарного университета. Фундаментальные и прикладные исследования в области гуманитарных наук. 2016. № 3.
7. Горюнков С. В. Мета-коды культуры. СПб.: ООО «Контраст», 2014. 303 с.
8. Горюнков. Фантомы и фикции исторической науки: анализ методологической ситуации [Электронный ресурс] // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2015. — № 2 (март – апрель). — URL: http://zpu-journal.ru/e-zpu/2015/2/Goriunkov_Phantoms-Fictions-History/ [архивировано в WebCite]. Дата обращения: 23.01.2017.
9. Горюнков С. В. Между верой и знанием: ловушка псевдовыбора [Электронный ресурс] // Сайт Международной академии социальных технологий. — URL: <http://www.pap-i.ru/novosti/mezhd-vero-i-znaniem-lovushka-psevdovibora.html>. Дата обращения: 23.01.2017.
10. Гумбольдт В. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода: пер. с нем. СПб., 1859. 366 с.
11. Кармин А. С. Культурология: Учебник. 6-е изд. СПб.: изд-во «ПЛАНЕТА МУЗЫКИ»; изд-во «ЛАНЬ», 2011. 928 с.
12. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т.: пер. нем. М.; СПб.: «Университетская книга». Т. 1. 2002. 272 с.
13. Колесов В. В. Русская речь. Вчера. Сегодня. Завтра. СПб.: «Юна», 1998. 246 с.
14. Хайдеггер М. Бытие и время: пер. с нем. СПб.: Наука, 2006. 452 с.
15. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления: пер. с нем. М.: «Республика», 1993. 448 с.
16. Юджин Л. Обезьяны, человек и язык. Пер. с англ. М.: «Мир», 1981. 272 с.

2017

О главной научной загадке

Сказать, что мир полон загадок – значит сказать банальность; никто в данном факте и не сомневается. Само клише «научные загадки» является лучшим рекламным средством привлечения общественного внимания к той или иной научной теме. Но есть одна научная загадка, обсуждение которой находится под негласным запретом. Суть её выразима вопросом: **почему методологическая несостоятельность и безнадёжная устарелость предпосылочных оснований современной научной картины мира никогда не становится темой широкого научного (не говоря уже – массового) обсуждения?**

Несколько предварительных пояснений. Существует такая необходимая вещь, как научная традиция, вне которой не может развиваться никакая узкоспециализированная дисциплина. Традиция проявляет себя в приверженности учёных той или иной парадигме (учению основоположников, научной школе, системе взглядов авторитетных специалистов), в рамках которой решаются частные задачи. При этом парадигма бывает как узкой (частнонаучной), так и широкой (мировоззренческой). А *максимально* широкой общенаучной парадигмой является сегодня материалистическая по духу эволюционно-историческая картина мира. Именно она служит главным предпосылочным основанием современного научного мировоззрения – той «уровневой планкой», соответствие которой считается главным критерием научности любых умозаключений.

На заре своего научного существования эволюционно-историческая парадигма, с её главной идеей *поступательного усложнения мира*, вполне чётко осознавалась как условная конструкция – как гипотетическое допущение, которому оказали доверие *авансом*, в надежде, что в дальнейшем факты подтвердят его правильность. Факты, однако, разочаровали, поскольку чисто условные категории «простого» и «сложного» в принципе непригодны для выстраивания на их основе действительно научной картины мира. Эмпирический подход к изучению окружающей нас реальности неизменно убеждает в том, что «нет ничего сложного и ничего простого, равно как всё сложно и всё просто. Камень прост, если надо поднять его и кинуть, и сложен, если мы хотим постичь его кристаллическую структуру» (В. Л. Леви. Охота за мыслью). «Человек как причинно-следственная система бесконечно сложен для психолога и как дважды два (в обычной логике) прост для бюрократа, смотрящего на посетителя сквозь уменьшительное стекло. Микроскописты знают, что такое “разрешающая способность” прибора. Под лупой пылинка. Дать увеличение посильнее, и вот уже оказывается, что это живой организм, какая-то инфузория. Ещё сильнее — и это безмерно огромный агрегат органических молекул...» (там же). То есть впечатление сложности и простоты напрямую зависит от разрешающей способности ума, принимаемой за достаточную.

Тем не менее выбираться из *натоптанной колеи ментальных штампов «усложненческой» парадигмы* никто до сих пор не собирается: *про аванс забыли*, гипотетическое допущение обрело незаметно имидж и статус глобально-интегральной Аксиомы (абиогенез – биологическая эволюция – антропо- и культурогенез – социально-технологический прогресс»), и в результате вся последующая научная мысль оказалась, бессознательно для самой себя, вынужденной заниматься бесплодным совмещением умозрительной теоретической схемы с противоречащими ей фактами.

В. И. Вернадский в 30-х годах так описывал эту ситуацию: «Психозы сейчас ярко проявляются. Часть диаматов и диалектиков, по-видимому, психически больны. Мне часто рисуется: русские учёные должны работать, неся груз невежественных и больных диаматов..., мешающих, сколько возможно, научной работе» (В. И. Вернадский. Дневники. 1926—1934. М. 2001). А сегодня мы пожинаем плоды этой ситуации, и в первую очередь — в сфере общественных наук.

Вот исповедь одного из наиболее ярких и самобытных специалистов по древней русской истории:

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

Аналогичный диагноз выносится сегодня всей институциональной сфере гуманитаристики, — в связи с оценкой качества общетеоретической стороны современных историко-культурных исследований: «В академическом сообществе есть много сильных и толковых ученых, но рассчитывать на академическое сообщество как целостную форму, думаю, не стоит. Это труп, который забыли похоронить. И в этом отношении никаких иллюзий испытывать не надо». «К сожалению, есть целый ряд проблем, которые объективно ослабляют историю как дисциплину, делают ее не очень научной». «Во-первых, наша история как наука в последние двадцать пять лет — это ацефальная история, безголовая. В советское время историку было хорошо в том смысле, что от него в общем-то не требовалось занятий теорией». А сейчас «вместе с марксизмом ушла вообще теория, то есть выплеснули ребенка вместе с водой, и последние 20–25 лет — это в общем-то атеоретичные исследования... Возникает проблема: если у тебя нет теории, то на каком языке ты будешь описывать проблему? И тогда получается, что все рассыпается в события. Но... событие можно понять только в рамках конъюнктуры, а чтобы понять конъюнктуру, нужна теория. То, что у нас последние 25 лет теория в загоне, то, что у нас повторяются зады западной теории и утильсырьё 50–70-х годов, — это очень серьезная вещь. Поэтому здесь историк сразу лишается целого ряда преимуществ, которые отличают ученого от неученого». (Из доклада А. И. Фурсова на Круглом столе, проводившемся в Институте динамического консерватизма под названием «Интерпретация истории как технология социального проектирования». — Эл. ресурс).

Сказанное не означает, что с попытками теоретизирования на основе прежних предпосылок покончено. Но симптоматично, что именно такие попытки и добивают окончательно имидж гуманитарной науки (и не только её) как инструмента познания мира. «Если в рамках модернистской индустриальной парадигмы информация понималась как некое знание, то теперь она обрела своего рода независимость от смысла. Смысл переносится теперь в сферу чисто субъективных и едва ли ни произвольных интерпретаций. Информация же стала некоей претендующей на объективность данностью, «вещью-в-себе», которая может быть интерпретирована бесконечным числом способов в зависимости от контекста и от установок интерпретирующего субъекта». Как следствие, «современная посткуновская наука определяет научную истину как соглашение научного сообщества, то есть рассматривает её в отношении не к предмету научного познания, а к социальной коммуникации сообщества учёных». Но «если истина — это только соглашение научного сообщества, то и научный факт — это то, что данное сообщество признаёт фактом в рамках принятых в данный момент правил внутреннего социаль-

ного взаимодействия... Таким образом, мы получаем представление о современном (а, тем более, будущем) научном сообществе не как о сообществе, основанном на идее познания объективного мира и проникновения в тайны бытия, и даже не как о сообществе, оформившемся в результате общественного разделения труда. Мы получаем представление о нём как о коммуникативном сообществе, сложившемся вокруг определённого информационного канала...

Иначе говоря, научное сообщество по сути своей есть тусовка. Если бы мы представили себе достаточного масштаба и уровня проработки ролевую игру, в рамках которой бы моделировалась наука, то такое игровое сообщество «учёных» качественно не отличалось бы по принципам своего функционирования от сообщества «настоящих» учёных. Академическую же подготовку в университетах можно смело отнести к принятому в рамках данной социальной игры элементу игрового антуража, в настоящий момент пока ещё считающегося обязательным для участия в данной социально-ролевой игре» (Строев С. Постиндустриальный симулякр: добро пожаловать в ролевую игру. — Эл. ресурс).

О том же по сути, а по форме намного короче, говорят издатели политической и исторической литературы: «...историческое сообщество в нашей стране разрушено, а история превратилась из науки в посмешище» (А. И. Колпакиди). И на эту же тему злословят сатирики: «Как только меняется власть, так история переписывается с точностью до наоборот» (М. Н. Задорнов).

Тем не менее, повторяюсь, выбираться из *напотанной колеи ментальных штампов* никто не собирается. Причина проста: сама эта *парадигматическая колея*, с её претензией на «объективное восприятие реальности», выполняет в современном обществе чрезвычайно важную для власти (государственной или надгосударственной — безразлично) функцию, аналогичную прежней «жреческой». То есть в обществе, лишённом сакральных смыслов, она оказывается *последним резервом идеологического авторитета*, от имени которого возможна легитимация выгодных власти решений и монополизации нужных ей ресурсов (экономических, силовых и др.). А дистанцированность этой *парадигматической колеи* от этических проблем («наука вне морали», «экономика вне морали», «политика вне морали») санкционирует превращение самой управленческой практики в *законное* средство манипуляции общественным сознанием.

Но поэтому и не удивительно, что симбиоз власти и науки давно уже приобрёл сомнительный, мягко выражаясь, характер: «Власть руководствуется сиюминутными (утилитарными, военными, социально-экономическими, политико-идеологическими) соображениями, а ученые мягко вымогают у власти деньги на гипотетически полезные проекты» (Макаренко В. Наука и власть: контекст социальной истории науки. — Эл ресурс). Что, кстати, типично не только для отечественной ситуации: везде и «всегда существует опасность того, что занятость в государственных структурах, ассигнование проектов и денежные вопросы будут довлеть в сознании учёных» (из речи президента США Д. Эйзенхауэра).

Результат налицо: и в научном, и в массовом сознании консервируется образ мышления, не стыкующийся со всё более явственно обозначаемыми тенденциями современной поисковой мысли и терпящий «явный провал в попытке описания системных явлений, волнующих сейчас общество, — кризисов, конфликтов, насилия, терроризма и т. п.» (С. Г. Кара-Мурза. Идеология и мать её наука).

Действительно, хотя общее количество противоречащих господствующей общенаучной парадигме фактов и огромно, но массовым научным сознанием практически не учитывается и не осваивается. Как следствие, специалисты зачастую не знают, чему больше верить: вбитым в голову предпосылкам, задающим определённую логику научного стиля мышления, или противоречащим этой логике эмпирическим фактам. К тому же в недостаточной степени осознаётся и необходимость выбора, — поскольку назначенная в своё время ответственной за качество

предпосылок философия сама находится в глубоком кризисе, а специализированная академическая наука вообще отучена думать о качестве предпосылок.

Всё это означает, что мы имеем дело с *«ситуацией зависания в предпосылочной недодуманности»*: с одной стороны, учёные продолжают бессознательно цепляться за теорию, в которую факты уже не вписываются, а с другой – вынуждены считаться с фактами, для которых нет адекватной им теории (как нет зачастую и понимания её необходимости). Ситуация вовсе не безобидна, поскольку лишает научный стиль мышления методологической основательности. Именно отсюда проистекает полубессознательная подмена творческого поиска «правилами игры в науку», снижающая социальную значимость знания. А на сознательном уровне овладение «правилами игры в науку» способствует тому, что достижение социального успеха становится самостоятельным, мало совместимым с наукой, занятием.

В этих условиях научная традиция всё более явственно принимает вид бездумной научной инерции, в силу которой подавляющая масса узких специалистов даже не осознаёт своей общетеоретической невежественности. А на почве бездумной научной инерции открываются широкие возможности для спекуляций на превращённых в догму предпосылках. То есть создаются парниковые условия для постепенной подмены настоящих профессиональных кадров сообществами «специалистов по правилам игры в науку» – от мелких наукообразных междуособойчиков до крупных научных мафий.

Ясно, что говорить в этой ситуации о пересмотре предпосылочных оснований науки не приходится. С одной стороны, на такой пересмотр попросту не способна та часть научной общественности, которая давно уже принимает условные предпосылки за саму «объективную реальность». С другой стороны, сознательное паразитирование на закоряченных предпосылках оказывается главным условием существования специалистов по «правилам игры в науку».

Но и это ещё не всё. Даже там, где пересмотр предпосылок может быть допущен как теоретически возможный, он неизбежно затрагивает интересы далеко не одних только учёных с их лично-профессиональными амбициями, корпоративными установками, мировоззренческими убеждениями и политико-идеологическими ориентациями. Он затрагивает также интересы и тех, более циничных, «дирижёров» мировой политики (в том числе научной), которые понимают, что материалистическое мировоззрение со всеми его претензиями на «диалектику» – это всего лишь ступенька на пути к законченному экономикоцентризму. То есть: сначала — компрометация духовности (путём её объявления «вторичной», «надстроечной», «небазисной»), а затем — создание «экономического человека», которому безразлично всё, что не имеет товарного статуса и меновой стоимости, идёт ли речь о Боге, о совести, о национальном интересе или государственном суверенитете (А. Н. Панарин. Народ без элиты). Во всяком случае, уже сейчас на роль очередных ступенек, ведущих к завершению экономикоцентрической тенденции, давно претендуют такие отточенные инструменты этой идеологии, как бихевиоризм с его неприятием высших смысловых ценностей, или экономическая теория чикагской школы с её фактическим уравниванием «неприспособленных предприятий» и «неприспособленных народов» (там же). А всю ту фактологию, которая в указанные идеологические конструкции не вписывается, «современной либеральной теории запрещено замечать» (там же), подобно тому как в советские времена запрещено было сомневаться в истинности историко-материалистического учения.

Понятно, что выступать в таких условиях против материалистической парадигмы означает фактически – ставить себя вне обсуждаемости, вне легальной научной полемики, вне возможности быть услышанным. Это особенно очевидно в связи с российскими условиями, где понятия «научный» и «материалистический» давно стали синонимами, – потому что на протяжении многих десятилетий советской истории сама возможность допущения в академическое сообщество была напрямую связана с «принесением клятвы в верности материализму» (а

именно так и нужно расценивать необходимость сдачи входившего в «кандидатский минимум» экзамена по теории научного материализма).

Можно, конечно, сказать, что подобная практика – вчерашний день. Но реальность дня сегодняшнего – это, во-первых, унаследованное от времён советского обществоведения следствие подобной практики: катастрофическое отсутствие самостоятельной теоретической мысли (каковой факт и приходится держать под негласным запретом). Во-вторых, это переизбыток в науке людей, не имеющих к ней никакого, за исключением потребительского, отношения. Во вненаучной же сфере – это беспрецедентный разгул паранауки как формы компрометации любых попыток выхода за пределы «натоптанной парадигматической колеи».

Оздоровить сложившуюся тупиковую ситуацию, а, точнее сказать, внести посильный вклад в такое оздоровление, и призвана книга «Мета-коды культуры» (СПб.: ООО «Контраст», 2014). В ней много необычного – что объясняется радикальной переменой угла зрения на проблему историзма. Но поэтому и прочтения эта книга требует не поверхностно-снобистского, «заранее всё знающего», а вдумчивого и самокритичного, верного бахтинскому завету: «Необходимо новое философское удивление перед всем... Надо вспоминать мир, как вспоминают своё детство...» («Из черновых тетрадей»).

2014

Историзм: кризис понятия и пути его преодоления

«Расколдование» или «заколдование»? Впервые термин «расколдование мира» ввёл в научный обиход немецкий социолог, экономист и историк культуры М. Вебер (1864–1920), на воззрения которого оказали огромное влияние труды Ч. Дарвина и К. Маркса. Изучая социокультурную составляющую экономического поведения, он пришёл к выводу, что возрастающая интеллектуализация и рационализация способов человеческого существования находится в прямой связи с отказом от метафизического проникновения в смыслы бытия: «...нет никаких таинственных, не поддающихся учёту сил, которые здесь (в мире. – С. Г.) действуют... напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путём расчёта. Последнее в свою очередь означает, что *мир расколдован*. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали подобные таинственные силы. Теперь всё делается с помощью технических средств и расчёта. Вот это и есть интеллектуализация» [1].

То есть, по мысли Вебера, сама наука есть «расколдование мира» и внесение ясности в головы людей; именно в «расколдовании мира» заключается, с его точки зрения, главный закон развития человеческого сознания, растущей роли его рационального начала. Это одновременно и процесс *расколдовывания сознания*, процесс автономизации индивида, находящий свою кульминацию в материальной успешности, технической мощи и культурной просвещённости современного западного общества [2]. Это процесс размежевания «субъекта» и «объекта»: торжество «субъекта» над «объектом» как торжество сознательно-волевого начала над косной, «спящей» субстанцией. Это процесс становления *рефлексии как сомнения, как отрицания, как разрушения* подвергнутого рефлексии «объекта» путём его расщепления на «нужную субъекту» (рациональное знание) и «ненужную» (иррациональные предрассудки) части. В конечном же счёте это процесс *прогрессивного* развития, т. е. такого развития, при котором – если последовательно избавляться от предрассудков, а точнее от всего, что зачисляется «прогрессистами» в категорию «предрассудков» – сегодня будет лучше, чем вчера, а завтра лучше, чем сегодня.

Введённый Вебером термин оказался настолько отвечающим самой сути «прогрессистского» стиля мышления, что фактически превратился в своего рода международный «пароль единомышленников» – интерпретаторов истории «по-прогрессистски». Духом этого «пароля» овеяна трактовка всей новейшей истории, будь то линия «рациональной метафизики» (Декарт – Спиноза – Лейбниц) или чисто материалистического рационализма (Просвещение – К. Маркс и Ф. Энгельс – Г. Маркузе, Т. Адорно и М. Хоркхаймер). Без использования этого «пароля» сегодня не обходится ни одна претендующая на интеллектуализм социологическая публикация. Тут и «расколдование мира как завершение религиозной эволюции», и «связь расколдования мира с демократизацией общества», и «тоталитаризм как препятствие к расколдованию», и «расколдование как инструментальная рационализация всего сущего» и т. д., и т. п.

Хотя сам же М. Вебер указал и на **цену** «расколдования»: «Человек культуры, включённый в цивилизацию, постоянно обогащающуюся идеями, знанием, проблемами... улавливает лишь ничтожную часть того, что вновь и вновь рождает духовная жизнь, притом всегда что-то предварительное, неоконченное, и поэтому для него смерть – событие, лишённое смысла» [3]. «Кто сегодня... ещё верит в то, что знание астрономии, биологии, физики или химии может – хоть в малейшей степени – объяснить нам смысл мира или хотя бы указать, на каком пути можно напасть на след этого “смысла”, если он существует?» [4] «Зачем наука занимается тем, что в действительности никогда не кончается и не может закончиться?.. Какова... внутренняя позиция самого человека науки по отношению к своей профессии, если он вообще стремится

стать учёным... что осмысленное надеется осуществить учёный своими творениями, которым заранее предопределено устареть; какой смысл усматривает он в том, чтобы включиться в это специализированное и уходящее в бесконечность производство?» [5] И окончательный вывод: «Если наука что и может сделать, так это скорее убить веру в то, что будто вообще существует нечто такое, как смысл мира» [6].

Двадцатый век если и не опроверг веберовской категоричности, то, по крайней мере, нанёс мощнейший удар по главной, идущей от Просвещения, «несущей конструкции» «прогрессистского» стиля мышления – по критическому отношению к «традиции».

В «прогрессистской» трактовке истории самый главный «предрассудок», первоисточник и первопричина всех остальных «предрассудков» – это закабаляющая (заколдовывающая) человека мифологическая традиция. И вот с ней-то и произошла непредвиденная «прогрессизмом» научная метаморфоза. Если в XVIII–XIX вв. литература была демифологизирована, а в науке преобладало позитивистское представление о мифах как о плодах незрелой мысли, неумелых, ложных обобщениях и пережитках неразвитого сознания, то «с конца XIX века началась “ремифологизация”». Ее пионерами были в теории Ф. Ницше, а в плане практики – Р. Вагнер. Этнология XX века, начиная с Б. Малиновского, Ф. Боаса, Дж. Фрезера и учеников последнего – так называемой “Кембриджской школы”, показала фундаментальную роль мифа и ритуала в жизни архаического общества и генезисе социальных институтов. Восходящая к Ницше “философия жизни” (особенно... роль Анри Бергсона) проложила путь к восприятию мифа не как полузабытого эпизода предыстории культуры, а как вечной вневременной живой сущности культуры. Глубокое понимание мифа как важнейшей “символической” формы человеческой деятельности с её особой спецификой проявил неокантианец марбургской школы Эрнст Кассирер. В отличие от представителя французской социологической школы Л. Леви-Брюля, подчеркивающего иррациональный прелогизм мифа на основе механизма “партиципаций” [7], Кассирер выявил и рациональные элементы мифа» [8].

Все последующие изыскания в этой области знания окончательно подтвердили правильность взгляда на мифологическую традицию как на фундамент и почву мировой культуры. Накопленный к сегодняшнему дню эмпирический материал заставляет видеть в мифах уже не отдельные фантастические представления и повествования, но универсальное мировоззрение в его наиболее ранних формах, давшее начало абсолютно всем позднейшим проявлениям языкового мышления: религии, философии, науке, искусству, литературе, праву и др. Мифы в этой новой ситуации стали уже восприниматься не как сумма ошибок и заблуждений в общем процессе становления общества, а как предпосылочный информационный фонд человеческой культуры – как первичный арсенал её изобразительных средств и мировоззренческих установок. (См. у А. Ф. Лосева: «Мифом сознательно или бессознательно руководится всякая мысль» [9]; «Миф является как бы идеальной структурой жизни, смысловым скелетом действия» [10]).

Проще говоря, мифы оказались вдруг «нашим всем» – той самой «сокровищницей смыслов» (thesaurós), игнорирование которой равнозначно отказу от самой культуры. Так что вовсе не случайно христианство, первым подвергшее «мифологические («языческие») предрассудки» радикальной критике [11], само оказалось впоследствии в роли жертвы, собственными руками проделавшей роковую «подготовительную работу» по ускорению прихода враждебного ему Просвещения [12]. И неслучайно «преодоление всех предрассудков, это наиболее общее требование Просвещения, само начинает разоблачать себя в качестве предрассудка» [13]. «Исторический анализ показывает, что только благодаря Просвещению понятие предрассудка получило привычное для нас отрицательное значение. Сам по себе предрассудок (Vorurteil) означает суждение (Urteil), которое выносится до (vor) окончательной проверки всех предметно определяющих моментов» [14].

Но поэтому же и сама «прогрессистская» концепция «расколдования мира» начинает сегодня обнаруживать свою диаметрально-противоположную собственному наименованию сущность. А именно: она начинает осознаваться как концепция самого настоящего заколдования мира путём его обесмысливания на основе урезания (сужения) предпосылочной системы представлений о действительности.

Неудивительно, что уже в XIX-м и особенно в XX веке набирают силу тенденции, работающие на настоящее, а не на «прогрессистское», расколдование сознания и мира. То есть усиливаются встречные «прогрессизму» движения мысли. Осознание неразрывности «субъекта» и «объекта» (гегелевский «принцип тождества») находит своё дальнейшее развитие в проблематике феноменологии (гуссерлевское выдвижение на первый план смысловой связи сознания и мира) и герменевтике (человек должен понять то, внутри чего он с самого начала находится). Протест против редуцированного чувства истории (Л. П. Карсавин) получает мощное выражение в трудах А. Ф. Лосева и М. Хайдеггера, в призыве заниматься «телом», а не «головой» или «ногами» истории (М. Мерло-Понти). Просвещенческое понимание рефлексии как чисто негативистского сомнения, как нигилистического отрицания, как разрушения подвергаемого рефлексии предмета сменяется пониманием рефлексии как способа выявления структур этого предмета [15]. Вызревает убеждение, что «“практическая разумность”, объединяющая в себе и познавательную, и нравственную стороны отношения человека к миру, должна вывести человечество из тупика, в который его завело инструменталистски ориентированное мышление» [16].

Переосмысливается подлинная природа «прогрессистского» стиля мышления: она начинает пониматься уже не как преобладание созательно-волевого начала над косным спящим, а как возникающая на почве суженного видения мира самоуверенная и ограниченная агрессивность, стремящаяся всех переделать «под себя». В «культурной просвещённости» современного западного общества начинают обнаруживать себя черты самовлюблённого евроцентризма, а в его материальной успешности и технической мощи – естественные и закономерные следствия самоизбавленности от «этических тормозов» (за что, кстати, приходится платить чудовищным духовным упадком и деградацией).

Начинает вызывать отторжение и мысль о несовместимости науки с поиском «смысла существования». Так, уже младший современник Вебера К. Ясперс «с тревогой говорит об утрате современным человеком смысложизненных ориентиров... и видит необходимость создания нового типа философии – философии экзистенциализма» [17]. А Хайдеггер ставит задачу ещё прямее: расшифровать изначальный смысл мира – вот задача экзистенциально-феноменологической герменевтики [18].

В конце XX века нигилизм в отношении понятия «смысла» начинает уже чётко осознаваться как всего лишь «прогрессистская установка»: «Либералы (политические «прогрессисты». – С. Г.) преследуют малейшие поползновения к поиску смысла Истории и с подозрением относятся ко всем видам исторического воодушевления. Их излюбленным социальным типом стал обыватель, целиком погружённый в повседневность и не помышляющий о высших исторических смыслах» [19].

На ту же задачу возвращения в науку понятия «смысла» оказалась нацеленной в конечном счёте и «реабилитация» идей, долго считавшихся производными от религиозных «предрассудков» («В центре внимания оказались проблемы... которые демонстративно исключались из рассмотрения в механистической науке» [20]). А, значит, стала вполне реальной перспективой и научная «реабилитация» понятия «смысла», – о чём догадывался уже и сам создатель Общей теории систем Л. фон Берталанфи. Если действительность, писал он, не то, чем она представлялась классической науке, «то и образ человека должен отличаться от его образа в мире физических частиц, где случайные события выступают в качестве последней и единственной “истины”. Мир символов, ценностей, социальных и культурных сущностей представ-

ляется в этом случае гораздо более “реальным”, а его встроенность в космический порядок окажется подходящим “мостом” между “двумя культурами”... – наукой и гуманитарным мироощущением, технологией и историей, естественными и социальными науками или сторонами любой другой сформулированной по аналогичному принципу антитезы» [21]. **Имитация историзма.** В настоящий момент ситуация такова, что «прогрессизм» как инерционно-преобладающий стиль мышления хотя и подвергается уже «планомерной осаде» и «прицельному обстрелу», но, тем не менее, остаётся пока ещё «на плаву». А его главным, хотя и неявно-выраженным, «уязвимым местом» остаётся его изначальная несовместимость с традицией как принципиально неустранимой тканью истории. Что и подводит нас к постановке вопроса об имитационности современного научно-исторического мышления.

«Что такое исторический материализм и почему, имея целую рать профессоров истмата, “мы не знаем общества, в котором живём”? Ведь это не шутка – услышать такое признание от генсека да еще многолетнего председателя КГБ. Ясно, что истмат почему-то оказался как метод негоден для познания нашего общества» [22].

На острие политического дискурса уместность предельно резкой постановки фундаментальных теоретических вопросов сомнений не вызывает. Как не вызывает сомнений и то, что в академической среде в отношении таких же вопросов уместны осторожность и взвешенность. Тем более что исторический материализм служит отечественной науке методологическим средством осмысления окружающего мира в его развитии вот уже более столетия. Основные положения этого учения вошли в «плоть и кровь» отечественного обществоведения, составили его необсуждаемую, то есть закреплённую на бессознательном уровне основу. Не только обывательское, но и массовое научное сознание приучено думать, что единственный способ кардинального осмысления проблемы – это её осмысление в глобальном историческом контексте.

Но что такое – «глобальный исторический контекст»? Если попытаться ответить на вопрос не формально, а по существу (то есть на методологически-содержательном уровне), то окажется, что проблема «историзма» существует сегодня не в качестве готового рецепта решения прикладных задач, а в качестве совокупности острейших вопросов, порождённых скрыто развивающимся в общественных науках кризисом.

Кризис обнаруживает себя фактом неявного дистанцирования многих философов и учёных от методологии исторического материализма. Это видно из сравнения статей, освещающих тему историзма в до-перестроечных и новейших философских словарях: если в первых даются концептуально нагруженные дефиниции, то во вторых понятие историзма низводится до уровня почти что гераклитовских представлений об изменчивости всего сущего во времени [23].

Самое же интересное: появились философские словари, где статьи «Историзм» нет вообще [24], как нет зачастую и статьи «Исторический материализм» [25]. А там, где понятие исторического материализма всё ещё сохраняется, ему даётся уничтожающее определение: «Амбиции теоретиков и апологетов исторического материализма на придание ему статуса универсальной парадигмы социальной философии и социологии, основанной на позитивистских методологиях, натурализме в трактовке общества и причинно-механической модели миропояснения, были опровергнуты достижениями общенаучных и гуманитарных дисциплин XX столетия – новейшими макроэкономическими моделями, общей теорией систем, представлениями о нелинейных процессах, данными наук о массовых коммуникациях. Одновременно крушение социализма в Европе, наиболее общей санкцией которого на теоретическом уровне являлся исторический материализм, наглядно продемонстрировало реальные преимущества современных неортодоксальных социологических, политологических, психоисторических и прочих методик адекватного отображения и перспективной реконструкции хода исторического процесса. Серьёзные сомнения европейских интеллектуалов в правомочности концепции

неограниченного социального прогресса (сердцевины и “души” исторического материализма) также содействовали закату этой некогда модной идеологической доктрины социально-философского толка» [26].

Имеются, впрочем, и заявки на неисчерпанность потенциала исторического материализма [27]. А чтобы понять, почему они не заслуживают доверия, достаточно чуть внимательнее, чем обычно, вдуматься в традиционное определение принципа историзма: «Историзм – это подход к объекту с точки зрения закономерного процесса его развития» [28]; «Историзм – принцип познания вещей и явлений в их становлении и развитии, в органической связи с порождающими их условиями» [29].

В этих формулировках – разгадка смысла тенденции *неявного* отхода от историко-материалистической методологии. Дело в том, что с позиций элементарной логики данные формулировки принципиально тавтологичны: они одновременно служат и требованием рассматривать явление с точки зрения закономерного процесса его развития (в конкретных условиях его становления и развития), и самим инструментом изучения этого процесса (этих конкретных условий). То есть в своих традиционных формулировках историко-материалистический метод как бы заранее предполагает знание того, на изучение чего нацелен. Между тем «научное доказательство не должно предполагать как предпосылку то самое, обосновывать что является его задачей» [30], – в противном случае мы имеем ситуацию, называемую в методологии научного поиска «кругом в доказательствах» («*circulus visiosus*»).

Суть проблемы круга в доказательствах заключается в невозможности вырваться из потока замкнутых друг на друга языковых понятий, каждое из которых раскрывается через посредство других понятий, а эти другие – через посредство новых понятий и так далее – вплоть до исчерпания всего языкового универсума. В науках же, основанных на идее временной динамики (в космологии, в геологии, в эволюционной биологии, в истории), суть проблемы усугубляется гипнозом понятия «происхождение», создающего иллюзию высвобождения из плена замкнутых на самоё себя понятий. На самом деле «круг» здесь предельно обнажает свою сущность, пытаясь объяснить происхождение чего-либо с помощью того, что само требует объяснения, т. е. – с помощью мифологической по своему генезису презумпции «происхождения» [31].

В переводе на уровень методологического обобщения ситуация формулируется так: если историзм, понимаемый как особым образом оговорённая презумпция «происхождения», произведен от ранних (мифологических) форм коллективного мышления, то объяснять происхождение самих этих форм исторически – означает замыкаться в плену тавтологических умозаключений. В философии и логике науки такой подход к предмету считается не имеющим собственной доказательной силы и называется *методологическим порочным кругом* [32].

Проблема порочного круга в исторической науке – это проекция на мировоззрение чисто формальной проблемы парадоксов теории бесконечных множеств. Обе они – и ситуация порочного круга в исторической науке, и ситуация с парадоксами теории бесконечных множеств – производны от концепции актуальной бесконечности, так как бесконечное возрастание информационного разнообразия, задаваемое параметром развития «от простого к сложному», аналогично бесконечному возрастанию значений в ряду натуральных чисел. Но в математике противоречивость умозаключений, построенных на использовании идеи бесконечности, была осмыслена ещё в начале XX в.; в мировоззренческой же сфере, являющейся ареной столкновения далеко не одних только научных интересов (но также политических, идеологических, конъюнктурных и пр.), она продолжает игнорироваться до сих пор.

К сожалению, игнорируется она главным образом отечественными специалистами. На Западе давно уже развиваются целые направления неклассической мысли, связанные с переоценкой категории «историчности бытия». Это и отвержение линейного «прогрессизма», и неприятие упрощённого детерминизма, и критика «наивного исторического объек-

тивизма» (выражение Х.-Г. Гадамера [33]), и многое другое. Насколько далеко зашла в своей переоценке категории «историчности бытия» западная теоретическая мысль, можно судить по философии Хайдеггера, строящейся на «череде исторически обусловленной *трансформации смысла* бытия» [34]. Хотя в прикладном отношении западная гуманитарная мысль продолжает очень сильно зависеть и от классической (традиционно-просвещенческой) парадигматики XVIII века.

В отечественном же обществоведении, точнее – в области его методологического обоснования, ситуация намного хуже. Поскольку здесь в XX веке имело место не столько решение научных задач, сколько выполнение госзаказа на критику буржуазной идеологии, то и всю выходящую за истматовские рамки проблематику, связанную с «неудобными» вопросами теории и истории культуры, отечественные методологи вообще проспали. Потому-то они и вынуждены сегодня заниматься стыдливо-молчаливым переписыванием соответствующих учебников, пособий и словарей. А в роли «крайних» при этом остаются гуманитарии узкоспециального профиля. Воспитанные практикой предыдущей эпохи в слепом доверии к спускаемым сверху методологическим установкам, они если и замечают происходящее, то не воспринимают его как непосредственно к ним относящееся.

Но это значит, что, оказавшись по факту в положении теоретически разоружённых, они, как правило, даже не осознают себя таковыми, удовлетворяясь в качестве методологии общественных наук её имитационными штампами прежних времен.

Вот классический образец такого штампа, продолжающего оказывать своё пережиточное влияние на интеллект даже очень крупных учёных: «Одно из основных требований нашей современной науки состоит в том, чтобы все явления человеческой культуры изучались в их историческом развитии [35]

Здесь подразумевается, что историческое развитие – это нечто общеизвестное и всем понятное (иначе обесмысливается само требование). В действительности же ничего общеизвестного и всем понятного в процессе исторического развития нет. А есть господствующее в научном сознании спекулятивное понятие, в рамках и средствами которого на протяжении последнего столетия интерпретировались и все другие понятия («Философское осмысления “развития” означает воспроизведение всеобщих характеристик всего многообразия связей, отношений и процессов реальности» [36]). И есть устаревшая теория – традиционно-истматовская трактовка социальных процессов, настроенная исключительно под «прогрессистский» камертон. В то время как в жизни имеют место постепенно признаваемые наукой и другие способы объяснения динамики социальных процессов.

Новейшие данные по истории духовной культуры позволяют говорить о самой этой истории не как об инновационном процессе «прогресса в сознании», а как о структуре и динамике взаимодействия бессознательных форм коллективного мышления с их осознанными формами [37] (невнимание к такой трактовке историзма оборачивается расцветом технологий манипулирования массовым сознанием). Вызывает постепенно понимание истории познавательного процесса как трансформации инварианта: «Универсальные формы познания инвариантны для специализированных форм» [38] (см. также у лингвистов: «Все более продуктивным становится представление об инварианте, сохраняющемся при всех преобразованиях <...> Более того, сам инвариант определяется совокупностью этих преобразований» [39]). Наконец, всё большее признание получают диалогические трактовки историзма, от теорий типа «вызов – ответ» [40] до взгляда на взаимодополняемость мировых цивилизаций как на основу и решающий фактор социальной динамики [41]. А среди диалогических трактовок историзма особый интерес представляют такие, которые рассматривают диалог с «последних позиций в отношении высших ценностей» [42].

Но ясно, что в условиях сохраняющегося засилья «чисто прогрессистских» интерпретаций исторического процесса, то есть в условиях игнорирования ситуации методологического

порочного круга, ни о каких альтернативных моделях развития *всерьёз* говорить не приходится. Что и оборачивается нарастающими трудностями в сфере научного взаимопонимания.

Методологическое «зависание». Ситуация усугубляется тем, что противостояние «классического» («прогрессистского») и «неклассического» понимания сути исторического процесса до сих пор не вышло на уровень сознательно заявленной рефлексии. Дело в том, что двухвековое преобладание в сферах умственной жизни «прогрессистских» установок образовало в коллективном научном (а вслед за ним и в массовом) сознании нечто вроде *натоптанной колеи* бессознательно проявляемого убеждения, согласно которому «прогрессистский» стиль мышления – единственно-научен и безальтернативен. Убеждение это *никогда* не основывалось на доказанных фактах, – оно выросло из допущений, которым в своё время оказали доверие *авансом*, надеясь, что в дальнейшем факты их подтвердят. Факты, однако, показали обратное. Тем не менее выбираться из *натоптанной колеи ментальных штампов* никто до сих пор не собирается: *про аванс забыли*, допущения обрели незаметно имидж и статус глобально-интегральной Аксиомы (большой взрыв – абиогенез – биологическая эволюция – антропо- и культурогенез – социальный прогресс), и в результате вся последующая научная мысль оказалась, бессознательно для самой себя, вынужденной заниматься бесплодным совмещением умозрительной теоретической схемы с противоречащими ей фактами.

Так, в теории возникновения жизни на Земле противоречащим схеме фактом оказался принцип, который В. И. Вернадский называл «принципом Реди» и формулировал как «всё живое – от живого» (в противовес «прогрессистской» схеме развития «от простого к сложному, от низшего к высшему», согласно которой живая материя произошла из неживой методом самоусложнения). К попыткам замалчивания, принижения роли, «нейтрализации» этого факта путём его насильственного «встраивания» в систему господствующей Аксиомы сводится практически вся новейшая история естествознания [43].

В теории культуры таким же противоречащим схеме фактом оказалась, повторимся, ранняя форма языкового мышления – мифологическая система представлений, давшая, как теперь понимают, начало абсолютно всем современным проявлениям жизни духа, но при этом ничуть не уступающая им в сложности своей собственной смысловой организации. Здесь тоже более чем достаточно попыток «нейтрализации» неудобного факта; наиболее известная из них – структурная теория мифа К. Леви-Стросса, призванная, по заявлению самого её автора, «защитить знамёна материализма» [44] (т. е. «вписать» эмпирический факт в «прогрессистскую» схему развития).

Всё это означает, что мы имеем дело с «*ситуацией зависания в методологической недодуманности*»: с одной стороны, учёные продолжают бессознательно цепляться за теорию, в которую факты уже не вписываются, а с другой – вынуждены считаться с фактами, для которых нет адекватной им теории (как нет зачастую и понимания её необходимости). Ситуация эта вовсе не безобидна, поскольку лишает научный стиль мышления методологической основательности. Именно отсюда проистекает полубессознательная подмена творческого поиска «правилами игры в науку», снижающая социальную значимость знания. А на сознательном уровне овладение «правилами игры в науку» способствует тому, что достижение социального успеха становится самостоятельным, мало совместимым с наукой и даже прямо враждебным ему занятием.

Но поэтому и не удивительно, что во всех своих сколько-нибудь серьёзных научных обобщениях «прогрессистский» стиль мышления всё чаще оборачивается кризисной ситуацией недоверия к историческому знанию, а в конечном счёте – его компрометацией в глазах самой широкой общественности [45].

Смена мировоззренческой парадигмы. Скрыто подтачивающий эволюционно-исторический образ мышления кризис – это именно то, чем вот уже более столетия питается предчувствие смены мировоззренческой парадигмы. Притом что само выражение «смена парадигмы» давно уже превратилось в расхожий штамп, снижающий саму идею до уровня провозглашения Декларации о создании портала «новая Парадигма» [46].

На самом деле смена парадигмы – это не административно-академическая инициатива по замене одной, устаревшей научной платформы на другую, более «продвинутую», а вполне конкретное «лечение больных участков научного тела» внутри существующей платформы. А поскольку главным «больным участком» внутри господствующей сегодня «прогрессистской» (эволюционно-исторической) платформы является ситуация методологического порочного круга в концепции историзма, то предложение (и принятие) конкретного способа «лечения» этой ситуации и должно сыграть роль «сигнала», оповещающего о «включении» процесса смены парадигмы.

Проблема лишь в том, что истинный масштаб ситуации, связанной с порочным кругом, с большим трудом доходит до «ушибленного прогрессизмом» массового научного сознания.

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

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

Другой пример. Сложившийся в современной науке о мифах взгляд на них как на «первоначальную форму духовной культуры человечества» [47] – это классический образец чистой эмпирики. Но поскольку «методология изучения мифологии <...> базируется на принципах исторического и диалектического материализма», поскольку «для подхода исследователей <...> к решению проблем мифологии характерно следование принципам историзма <...> подчёркивание <...> мировоззренческой основы» [48], то и «причины, по которым вообще должны были возникать мифы <...> следует, по-видимому, искать в общих для того уровня культурно-исторического развития особенностях мышления» [49], то есть – в самих же мифах! – Здесь налицо наивная попытка избежать порочного круга путём эклектического совмещения чистой эмпирики с умозрительной теоретической схемой – безошибочный признак стиля мышления, «ушибленного прогрессизмом».

Рано или поздно «лечить ушиб» всё равно придётся (тем более, что это давно уже не столько локальный «ушиб», сколько сплошная, распространившаяся на всё тело «гематома»). И лучше начинать «лечение» рано, чем поздно. А всё, что нужно для «запуска процесса лечения» – это набраться интеллектуального мужества, окончательно отказаться от оглядки на всевозможные «парадигматические табу», которыми только лишь и держится сегодня имитационная доктрина историзма, и признать, что поставленная Хайдеггером задача правильного вхождения в порочный круг решается только на путях осознания факта существования ведущей в этот круг «метафизической двери», т. е. чего-то такого, что на имеющемся уровне знаний объяснить невозможно.

Если такое мужество будет проявлено, то станет окончательно ясно, что новая парадигма – это просто новый, более широкий взгляд на старую, давно и хорошо известную фактологию.

Говоря конкретно: станет ясно, что не существует никаких *научных* оснований рассматривать древнейшую, воплощённую в естественных языках и соответствующих обрядах мифологическую систему представлений как итог некоего предыдущего, начального этапа становления культуры; есть лишь основание говорить о ней как о точке отсчёта культуры, предположительно датируемой эпохой неолитической революции (поскольку данные палеографии указывают на резкую смену характера ментальности именно в эту эпоху [50]). То есть станет ясно, что главнейший признак неолитической революции — это не только относительно внезапное появление в человеческом обществе производящего типа хозяйствования [51], но и столь же относительно внезапное появление всей остальной, а не только материальной, культуры: естественных языков и адекватных им поведенческих моделей во всей их изначальной сложности, со всеми содержащимися в этих знаковых системах условиями и правилами их дальнейшего саморазвёртывания [52].

Именно такое радикальное *эмпирическое обобщение* необходимо признать для проблемы происхождения *культуры* единственным на сегодняшний день, удовлетворяющим критерию научности по всем возможным параметрам.

В мировоззренческом плане такой вывод будет означать, что известную формулу «В начале было Слово» можно наполнять уже не только религиозным, но и вполне научным, рациональным содержанием. А можно сказать, что речь идёт о конкретизации кантовского вопроса: «Как следует определить ту изначальную, предшествующую всем остальным, структуру сознания, благодаря которой ему вообще может быть что-то непосредственно дано, явлено, открыто?» [53] А можно сказать и так, что известная в герменевтической философии проблема «предварительного понимания» не могла бы даже быть поставлена, если бы не уходила своими корнями в породившую её непростую культурогенетическую ситуацию.

В любом случае мы оказываемся перед лицом явления, качественно меняющего классический научный взгляд на сущностные, функциональные и структурные аспекты культуры. А в плане практики мы оказываемся перед необходимостью создания *мифологической теории культурогенеза*.

Культурогенез как «чёрный ящик». Разумеется, при такой формулировке проблемы неизбежно возникают какие-то свои, совершенно новые вопросы и задачи; но зато и решать их становится возможно не умозрительными, спекулятивно-философскими, а вполне конструктивными методами. По принципу: *раз мы имеем дело с феноменом неясного происхождения, то нужно заниматься не фантазированием по поводу происхождения феномена, а исследованием его внутренней структуры*, — в расчете на то, что она, возможно, и скрывает в себе искомые ответы на все наши потенциальные вопросы.

Конкретное же исследование структуры феномена мифов должно основываться на следующих, объективно данных нам в опыте, предпосылках: 1 — мифологическая система представлений характеризуется необычайно высокой степенью своей упорядоченности, проявляющейся в факте существования так наз. «мифологических повторяемостей» (которые в ситуации порочного круга должны рассматриваться как имеющие типологическую, а не историческую природу); 2 — она также характеризуется необычайно высокой степенью своей информативности, проявляющейся в факте *сверхневероятности* мифологических повествований (что соответствует важнейшему теоретико-информационному постулату: «Чем менее вероятно сообщение, тем больше информации оно в себе содержит»).

Обеими предпосылками создаются идеальные условия для изучения смысловой сущности языка мифов. То есть можно связать причинной зависимостью структуру повторяемостей мифологических мотивов со структурой тех, неизвестных еще, принципов мироустройства, которые в них предположительно отразились. И тогда перевод мифологических повторяемостей на язык формального исчисления помог бы проникнуть в их глубинное содержание

(исчисление в данном случае – это такое классифицирование повторяемостей, которое расширяет возможности понимания их скрытого смысла).

Речь, как видим, идёт о методике «чёрного ящика», где за «вход» принимаются некие универсальные, но пока ещё непознанные закономерности культурогенеза, за «выход» – их отражение в структуре повторяемостей мифологических мотивов, а за сам «ящик» – природа зависимости между «входом» и «выходом». Напомню, что «чёрный ящик» – это понятие, введённое в своё время в научный обиход с целью преодоления трудностей в изучении сложных систем. Представление системы в виде «чёрного ящика» означает, что при настоящем уровне наших знаний мы не можем проникнуть внутрь данной системы и разобраться, каким образом «входные» условия преобразуются в ситуацию на «выходе». Однако предположив, что ситуация на «выходе» (в нашем случае – результат исчисления мифологических повторяемостей) причинно обусловлена «входными» условиями, мы можем по этой ситуации судить и о сущности самих «входных» условий.

Всё остальное, как говорится, «дело техники» [54].

Литература

1. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения. М., 1990. С. 713-714.
2. Там же.
3. Там же.
4. Там же. С. 717–718.
5. Там же. С. 712-713.
6. Там же. С. 717–718.
7. Партипации – социальные регулятивы, основывающиеся на идее подчинённости членов общества коллективным нормам мышления и поведения.
8. Мелетинский Е. М. Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов // Бессознательное. Сборник. – Новочеркасск, 1994, с.159-160.
9. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифология. М., 1993, с. 674.
10. Там же. С. 729.
11. Гадамер Х. Г. Актуальность прекрасного. М. 1991. С. 93-94.
12. Там же.
13. Гадамер Х. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М. 1988. С. 328.
14. Гайденко П.П. Хайдеггер и современная философская герменевтика // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М. Наука. 1978. С. 67.
15. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 25–27.
16. Гадамер Ханс Георг // Современная западная философия. Словарь. М. 1991. С. 69.
17. Цит. по: Гайденко. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997. С. 294.
18. Там же. С. 362.
19. Панарин А. С. Народ без элиты. М., 2006. С. 220.
20. Бергаланфи Л. фон. Общая теория систем – обзор проблем и результатов // Системные исследования. М. Наука. 1969. С. 36-37.
21. Он же. История и статус общей теории систем // Системные исследования. М. Наука. 1973. С. 36.
22. Кара-Мурза С. Г. Оппозиция: выбор есть. Тайны современной политики. М., 2006. С. 267–268.
23. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Рук. проекта В. С. Степин, В. Г. Семигин, М., 2001. Т. 2. С. 175.
24. Философский словарь / Под ред. П. С. Гуревича. М., 1997; Новейший философский словарь / Под ред. А. А. Грицанова. Минск, 2002; Философский словарь: Справочник студента / Под ред. Г. Г. Кириленко, Е. В. Шевцова. М., 2002.
25. Новая философская энциклопедия. Т. 2.
26. Новейший философский словарь / Под ред. А. А. Грицанова. Минск, 2002. С. 450.
27. Философский словарь. 7-е изд., перераб. и доп. / Под ред. И. Т. Фролова. М., 2001. С. 225–226.
28. Философская энциклопедия: В 5 т. / Под ред. Ф. В. Константинова. М., 1962. Т. 2. С. 352.
29. Философский словарь. 5-е изд. / Под ред. И. Т. Фролова. М., 1987. С. 177.
30. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 14–15.
31. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2000. С. 105–110.
32. Горюнков С. В. О соотношении мифологии и онтологии (в свете идей В. И. Вернадского) // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991. С. 90.

33. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 581.
34. Цит. по: Краткая философская энциклопедия / Сост. Е. Ф. Губский, Г. В. Кораблёва, В. А. Лутченко. М., 1994. С. 191 (курсив мой. – С. Г.).
35. Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1999. С. 12.
36. Новая философская энциклопедия. Т. 2. С. 175.
37. Леви-Стросс К. Структурная антропология. С. 25–27.
38. Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: акад. Л. С. Ильичёв, акад. П. Н. Федосеев, д. ф. н. С. М. Ковалёв, д. ф. н. В. Г. Панов. М., 1983. С. 205.
39. Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М., 1975. С. 44.
40. Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 2002. С. 113–149.
41. См. материалы 1-й конференции Мирового общественного Форума «Диалог цивилизаций» (Бахрейн, 27 янв. 2008 г.).
42. Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. М., 1997. Т. 5. С. 351–354.
43. Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М., 1993. С. 298–556.
44. Леви-Стросс К. Из книги «Мифологические. I. “Сырое и варёное”» // Искусствометрия: методы точных наук и семиотика. М., 2008. С. 44.
45. Имеются в виду книги А. Т. Фоменко и Г. В. Носовского, а также многие другие аналогичные им образцы спекуляций на нерешённых (и не решаемых) методологических проблемах исторической науки.
46. Портал называется: «Россия: Постиндустриальная парадигма общественных наук» и содержит Проект концепции Федерального закона «О долгосрочном прогнозировании, стратегическом планировании и национальном программировании» – WWW.strategy.newparadigm.ru.
47. Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира: В 2-х т. М. 1980. Т. 1. С. 12.
48. Там же.
49. Там же.
50. Окладников А. П. О палеолитической традиции в искусстве неолитических племён Сибири // Первобытное искусство. Новосибирск. 1971. С. 3–21; Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов (палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. Сборник статей. М. 1972. С. 77–103 (во второй работе конечный вывод находится в разительном несоответствии с проанализированными данными).
51. Определение неолитической революции как относительно внезапного появления в человеческом обществе производящего типа хозяйствования, как и сам термин «неолитическая революция», ввёл в научный обиход английский археолог Гордон Чайлд в 1947 году.
52. Под «относительностью» внезапности подразумевается относительно короткий – мезолитический – промежуток времени между верхним палеолитом и неолитом.
53. Цит. по: Гайдено. Прорыв... С. 365.
54. О результатах исчисления см.: Горюнков С. В. 1) Самовоспроизводство и мифология // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Мат. научн. конф. Томск, 1985. С. 5–7; 2) О соотношении мифологии и онтологии (в свете идей В. И. Вернадского) // Ноосфера и художественное творчество. М.: Наука, 1991. С. 88–100; 3) О жизни, смерти и бессмертии как о метаязыковом содержании мифов // Жизнь. Смерть. Бессмертие: материалы науч. конф. СПб., 1993. С. 16–18; 4) Глобальный кризис как шанс поумнеть. СПб., 2009. С. 57–71.

Фантомы и фикции исторической науки (анализ методологической ситуации)

В плену иллюзий

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

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

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

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

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

Но и понимание истории как интерпретации фактов тоже не избавляет от иллюзий, потому что здесь уже встаёт проблема достоверности интерпретаций. И дело не только в том, что интерпретации бывают добросовестными — учитывающими всю полноту имеющихся данных по теме, и недобросовестными — тенденциозными в их подборе и анализе. И даже не в том, что следы прошлого — предметы материальной, в том числе письменной, культуры — тоже являются продуктами более ранних субъективных восприятий и интерпретаций. Дело ещё и в том, что под сомнение сегодня поставлена вся субъект-объектная методология, — потому что современная познающая мысль обнаруживает свойство своей направленности не

только на внешнюю реальность, но также и на саму себя («понимательный» аппарат начинает осознаваться как неотъемлемая составная часть мира, законы которого понимаются [1]).

Последний аспект проблемы относится к области когнитологии (когнитивистики) — науки о ментально-языковых процессах. Историками он по-настоящему не освоен. Но допустим (чисто теоретически), что взгляд на историю как на субъективную интерпретацию сделан в научной практике общепризнаваемым. Освободит ли это нас от иллюзий во взгляде на события прошлых эпох? — Нет, не освободит, потому что даже в самых общепризнаваемых субъективных интерпретациях исторических фактов тоже можно будет выделить две их принципиально разных категории. Первая категория — это интерпретации, исходящие из бессознательной уверенности в том, что человек во все времена мыслил одинаково, и что люди прошлого в своих действиях всегда руководствовались точно такими же побуждениями, какие определяют поведение и современных людей. А вторая категория — это интерпретации, вынужденные считаться с тем непонятным, но реально имеющим место в истории культуры фактом, что характер мышления людей прежних эпох качественно отличен от характера мышления современного человека.

Тёмные смыслы

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

Чем древнее изучаемая эпоха, тем больше в ней таких странностей, и тем сильнее они поражают воображение. Их крайние формы — смысловые абсурды, нелепости и бессмыслицы мифологического образа мышления — очень долго рассматривались, да и сегодня нередко продолжают рассматриваться, как проявления ошибок, заблуждений, предрассудков и прочих издержек неразвитого сознания. По этой причине они в интерпретациях первой категории никогда раньше не учитывались и до сих пор не учитываются. В ряде случаев они принимаются за проявления «сакральных» («культовых», «магических») сторон общественной жизни, но по факту приравниваются к тем же «предрассудкам». Не удивительно поэтому, что современное рациональное сознание в значительной своей части до сих пор убеждено в достаточности для адекватного понимания прошлого одной лишь первой категории интерпретаций.

Между тем в науке накопилось достаточно много данных, заставляющих думать, что раннеисторический и современный образы мышления принципиально различны. Сначала это различие было зафиксировано в тезисе о так называемом «до-логическом» мышлении первобытного человека [2]. А дальнейшими исследованиями вскрылась ещё более непонятная ситуация. В частности, работы в области структурной антропологии показали, что сама по себе «логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная», а разница между древним и современным типами мышлений заключается «не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу» [3].

К сходным результатам пришли и психоаналитики. Прежний человек, в свете их данных, оказался «не более логичен или алогичен, чем мы, просто он думает и живёт, исходя из совсем других предпосылок по сравнению с нами»; «различаются <...> только исходные предпосылки» [4]. То есть: из разных предпосылок логически вытекают разные способы восприятия реальности. А можно сказать и так, что разным на протяжении веков является смысловое содержание языка, которым неизменная для всех времён логика оперирует. Этим-то разным содержанием и создаётся чисто внешний эффект разности характеров и типов коллективной ментальности.

Одним из первых в истории науки, кто попытался объяснить рационализацию первобытного духовного наследия критической рефлексией над его смысловой необычностью, был, видимо, Аристотель, писавший, что «миф создаётся на основе удивительного, а удивление побуждает людей философствовать» [5]. А ближе к современности тот же ход мысли наблюдаем у классиков исторического материализма: «Что же касается тех идеологических областей, которые ещё выше парят в воздухе — религия, философия и т. д. — то у них имеется предисторическое содержание, находимое и перенимаемое историческим периодом, — содержание, которое мы теперь назвали бы бессмыслицей. <...> История науки есть история постепенного устранения бессмыслицы или замены её новой, но всё же менее нелепой бессмыслицей» [6].

В новейшее время этому же ходу мысли пытаются придать характер гносеологического принципа: «Тупики и противоречия (читай: абсурды, нелепости и бессмыслицы. — С. Г.), возникающие время от времени в сфере научного познания, стимулируют новые идеи и оказываются источником научного прогресса» [7].

Отсюда становится более понятной необходимость изучения духовного наследия прошлого — тех конкретных представлений о мире, которыми живёт каждая историческая эпоха и каждая, принадлежащая ей, культурная традиция. О важности такого изучения писал ещё К.

Н. Бестужев-Рюмин в своих комментариях на исследования в области русского самосознания: «Понять, какими идеями жило известное время — первая обязанность историка, без этого все века смешаются» [8]. А сегодня это же направление научной мысли развивается в рамках тезаурусного подхода к изучению явлений мировой культуры [9].

Перспективы направления таковы: допустив, что каждый этап исторического прошлого характеризуется собственным кругом идей, придётся допустить и то, что так называемые «ошибки», «заблуждения» и «предрассудки» древнейших форм коллективного мышления — это частные проявления каких-то иных, отличных от современных, типов ментальности, каких-то иных способов организации смысловой структуры естественных языков. В конечном же счёте придётся допустить, что *смысловая структура естественных языков исторически изменчива*, и что поэтому необходимое качество исторических исследований способны обеспечить лишь интерпретации, учитывающие фактор такой изменчивости, то есть интерпретации второй категории.

К сожалению, именно здесь — на пороге радикальных выводов общетеоретического характера — дальнейшее развитие данного направления научной мысли застопорилось, причём всерьёз и надолго. Оставшись достоянием узкого круга специалистов, занимающихся (без особого успеха) проблемами исторической семантики, оно так и не отложилось в массовом научном сознании в качестве *методологически значимого* для всей исторической науки в целом. Вот почему конкретные исторические исследования по-прежнему сводятся к одним лишь интерпретациям первой категории. Интерпретации же второй категории по-настоящему не востребованы до сих пор.

Научная мантра

Чтобы интерпретации второй категории стали по-настоящему востребованными — определяющими характер и направление исторических исследований, мало отдельных, даже очень авторитетных, голосов «за». Нужно, чтобы сама история культуры начала пониматься как последовательная смена фаз коллективной ментальности прежних эпох: как логика её развёртывания на разных этапах и в разных культурных традициях глобального исторического процесса. То, что такой подход к изучению прошлого давно назрел, видно из накопленного в его пользу материала. Достаточно напомнить, что в профессиональной среде, в отличие от обывательской, мифы давно уже рассматриваются не как антитеза того, что есть на самом деле, то есть не в духе вопросительного штампа «миф или реальность?», а как первоисточник и строительный материал абсолютно всех современных проявлений культуры.

Но вот проблема: на пути адекватной эмпирическому материалу познавательной стратегии стоит методология, отказывающая коллективной ментальности в праве на самостоятельное существование. Как писали основоположники теории исторического материализма, у мира идей (в их терминологии — форм сознания) нет собственной истории, нет собственного развития [10].

Спрашивается: почему — вопреки реальному положению вещей и вопреки даже собственным наблюдениям (см. ссылку б) — они так считали? Потому, что к этому их вынуждала собственная *мантра* о примате общественного бытия над общественным сознанием? Но откуда вообще взялась эта мантра? И в силу каких причин она возымела такую власть над умами?

Если задаться двумя последними вопросами всерьёз, то начнут выявляться чрезвычайно интересные вещи. Например, станет ясно, что указанная мантра возникла не как результат осмысления полученных опытным путём данных, а как логическое следствие из умозрительной посылки, преждевременно принятой за аксиому. Ближайший первоисточник посылки обнаружится в разработанной французскими идеологами XVIII века концепции «прогресса» (восходящей, в свою очередь, к более ранним религиозно-утопическим концепциям). А практическим воплощением посылки окажется чисто условная, откровенно механистическая и абсолютно несостоятельная с научной точки зрения схема развития «от простого к сложному», «от низшего к высшему» [11].

Окажется, далее, что вся остальная материалистическая «научность», объясняющая структуру и динамику природных и социальных процессов — это тоже не плоды полученного опытным путём знания, а итог доведения «прогрессистско-усложненческой» схемы развития до её логического завершения путём наращивания на неё соответствующих гипотез. Решающий вклад сюда внесла, конечно же, дарвиновская теория эволюции, — несмотря на то, что самим автором теории несостоятельность дивергентной схемы развития осознавалась изначально («знаю, — писал он, — что едва ли возможно определить ясно, что разумеется под более высокой или более низкой организацией»; «это область очень запутанного вопроса» [12]) Да и профессиональные оппоненты Ч. Дарвина из числа его современников тоже понимали, что его теория — не столько биологическое, сколько философское учение, вершинное проявление механистического материализма [13].

Тем не менее, именно дарвиновская схема послужила «естественно-исторической» основой для научно-материалистической трактовки развития общества [14]. На стыке двух учений выстроилась логическая цепочка: биологическая эволюция – антропо- и культурогенез – социальный прогресс. А позднее цепочку дополнили ещё два непроверенных звена — гипотезы абиогенеза (А. И. Опарина — Дж. Холдейна) и Большого взрыва (А. А. Фридмана).

На сегодняшний день ни одно из звеньев цепочки не является научно доказанным. Наоборот, вся цепочка начинает постепенно осознаваться как умозрительная философская конструкция вульгарно-механистического свойства — как продукт подгонки эмпирических данных под «прогрессистско-усложненческую» схему развития.

Этот-то «продукт» и представляет собой предельно наглядное в своей полноте воплощение принципа «историзма» — научно-материалистической, или эволюционно-исторической, точки зрения на развитие природы и общества. «Продукту» при его изготовлении постарались придать товарный вид, засунув грубую механистическую болванку в респектабельную «диалектическую» упаковку. А профессиональные пиар-технологии, «заточенные» под пропаганду социальных революций, обеспечили ему устойчивый общественный спрос.

Фикция «знания целого»

Считается, что именно материалистический взгляд на окружающий мир послужил причиной бурного роста научного знания о природе и обществе. Отчасти это, действительно, так, потому что наука, как особая форма представлений о мире, началась с изучения именно материальных его проявлений. Но с момента превращения материалистической науки в связанное эволюционно-историческое мировоззрение, основанное на умозрительной схеме развития, начались её принципиальные расхождения с эмпирической фактологией. Что и было замечено специалистами с самостоятельной методологической позицией.

Так, уже В. И. Вернадский (не только выдающийся геобиохимик, но и незаурядный историк и методолог науки) доходчиво объяснил принципиальную разницу между двумя смысловыми пластами научного знания: между тем их пластом, который явлен в связанной научной картине мира, и тем, который явлен в «чистой эмпирике». Об истоках связанных представлений о мире он писал, что они вошли в науку «не из наблюдений фактов, а из готовых, чуждых науке, представлений религиозных и философских, что мы можем научно точно доказать, исходя из истории научной мысли» [15]. А вот его соображения о «чистой эмпирике»: «Правильным является... стремление, всё более и более преобладающее в научных исканиях... подходить к изучению явлений жизни чисто эмпирически, считаться с невозможностью дать ей “объяснение”, т. е. дать ей место в нашем *абстрактном космосе, научно построенном из моделей-гипотез*» [16].

Свидетельством истинности эмпирически-полученных научных данных Вернадский считал как раз их необычность, их несовместимость с традиционными философскими представлениями: «Эмпирическое обобщение, — писал он, — раз оно точно выведено из фактов, не требует проверки. Оно может существовать и быть положено в основу научной работы, даже если оно является непонятным и противоречит господствующим теориям и гипотезам» [17]. «Эмпирическое обобщение опирается на собранные индуктивным путём факты, не выходя за их пределы и не заботясь о согласии или несогласии полученного вывода с другими существующими представлениями о природе. В этом отношении эмпирические обобщения не отличаются от научно-установленных фактов: их совпадение с нашими научными представлениями о природе нас не интересует, их противоречие с ними составляет научное открытие» [18].

«Эмпирическое обобщение может очень долго существовать, не поддаваясь никаким гипотетическим объяснениям, являться непонятным и всё же оказывать огромное благотворное влияние на понимание явлений природы. Но затем часто наступает момент, когда оно вдруг начинает освещаться новым светом, становится областью создания гипотез, начинает менять наши схемы мироздания и само меняться. Очень часто тогда оказывается, что в эмпирическом обобщении мы имели не то, что думали, или в действительности имели много больше, чем думали» [19].

Общий вывод В. И. Вернадского: «Распространение научного мировоззрения может даже иногда мешать научной работе и научному творчеству, так как оно неизбежно закрепляет научные ошибки данного времени». «К тому же это философское построение связано с материализмом, тем течением мысли, которое было живым в конце XVIII, середине XIX в. и которое в тех проявлениях, в каких оно выражено в современной науке, является историческим пережитком...» [20].

Разруха в головах

Вернадский же зафиксировал катастрофическое состояние методологической мысли своего времени. «Упадок научной мысли и научного творчества, — читаем в его дневнике за 1931—1932 годы, — всегда был связан с переоценкой достижений философии или религии. Эта переоценка — для философии — и сейчас угрожает нашей стране. <...> Кругом, в диалектическом материализме, в ленинизме мы видим ту же утопию, но проводимую огнём и мечом инквизиционным путём. <...> У нас меня угнетает бездарность новых официальных философских исканий при даровитости народа» [21]. «Поразительно невежественны и бездарны “философские” работы благонадёжных “мыслителей”» [22]. «Психозы сейчас ярко проявляются. Часть диаматов и диалектиков, по-видимому, психически больны. Мне часто рисуется: русские учёные должны работать, неся груз невежественных и больных диаматов и так называемых общественных работников, мешающих, сколько возможно, научной работе» [23].

То, что этот приговор возник не на пустом месте, подтверждают слова И. В. Сталина, произнесённые им в частной беседе с членом Президиума ЦК КПСС Д. И. Чесноковым: «Без теории нам смерть! смерть!! смерть!!!» [24]. Из них видно, что имевшуюся в то время у партии теорию Сталин по факту не считал удовлетворительной, почему и напутствовал вошедших в Президиум руководителей новосозданных научных отделов (философии и истории, экономики и права, естественных и технических наук): «Ваша задача — оживить теоретическую работу в партии, дать анализ новых процессов и явлений в стране и мире» [25].

Оживление если и произошло, то разве лишь в области технических наук, менее зависимых от идеологического давления. Что же касается философии и истории, ответственных за методологическое обеспечение научных исследований, то в них ситуация осталась, по большому счёту, прежней. Хотя оживление вполне могло бы состояться и там, — если бы получил научное признание тот, очевидный для любого непредвзятого человека, факт, что с расстройств общественного сознания начинается и расстройство всего «бытийного»: политики, экономики, науки, образования и т. д. (вспомним булгаковскую формулу: «разруха в туалетах начинается с разрухи в головах»).

К сожалению, приходится признать, что по факту научному сознанию навязан взгляд на эволюционно-историческую картину мира как на единственно правильный, не подлежащий критическому обсуждению, критерий «научности». Притом, что сама эта картина держится на вульгарно-механистической схеме развития, от которой уважающие себя учёные на словах всячески отрешиваются. Но именно *на словах, а не на деле*: ведь схема удобна своей упрощённостью и всеохватностью, она создаёт иллюзию понятности и объяснённости абсолютно всего. А всё непонятное она же отметаёт за «ненаучностью».

Так упрощённому сознанию становится принципиально чуждой идея объекта, сравнимого или, более того, превосходящего по совершенству исследователя [26].

Вирус нигилизма

Неадекватное восприятие реальности, задаваемое несостоятельными методологическими предпосылками, неизбежно отражается и на управленческой практике, в частности — на попытках социального проектирования. А это значит, что именно в историческом материализме следует усматривать подлинную, хотя и не явно выраженную, причину провала крупнейшей в истории попытки создания справедливого социально-политического устройства (имеется в виду СССР).

Часто утверждается, что крах советского проекта был предопределён чисто экономическими причинами. Указывают также на усугубившие их управленческие ошибки того времени, на предательство партийной элиты, а также на разрушительную роль западных спецслужб. Но это всё – внешняя, хотя и немаловажная, сторона вопроса. А есть и его глубинная сторона, связанная с «иммунной» спецификой позднесоветской коллективной ментальности.

Что это была за ментальность? Она вытекала как следствие из эклектической комбинации двух разнородных смысловых структур. Одна структура – это унаследованный народным сознанием от религиозных пластов прежнего духовного опыта и взятый советской властью на вооружение идеал социальной справедливости. Другая структура – это не имеющее к идеалу социальной справедливости никакого отношения историко-материалистическое мировоззрение. Принципиальная разнонаправленность этих двух смысловых структур, насильственно соединённых в единую идеологическую конструкцию, и погубила, в конечном счёте, советский проект.

Дело в том, что пока малограмотный народ напрягался на стройках и гибнул на войнах, идеологам верили на слово — было не до теорий. Да и послевоенная трудная обстановка не располагала к ним. Но вот настали более спокойные и сытые времена, подросло новое, более образованное поколение, в сознании которого эклектическое совмещение двух разнородных установок начало постепенно давать сбой. То есть новое поколение если ещё и не понимало, то уже интуитивно чувствовало, что в своих реально складывающихся формах советский проект определяется не столько официально провозглашённым идеалом социальной справедливости, сколько своим научным обоснованием – историко-материалистическим мировоззрением, а точнее – вырастающим из него и принципиально чуждым идее справедливости типом ментальности.

В этой ситуации перед советскими идеологами остро встал вопрос о соответствии идеала мировоззрению. Тут уж им пришлось напрягаться всерьёз: изобретать, с одной стороны, «марксистско-ленинскую этику», а с другой – обуздывать крепнущий молодёжный цинизм с помощью ещё одного наспех сляпанного рычага управления – «морального кодекса строителя коммунизма». Но, как известно, ни одна из этих мер себя не оправдала. Заказное словоблудие советских философов уже откровенно раздражало, а плагиат из новозаветных текстов лишь усиливал общественный нигилизм.

Этот-то нигилизм, насквозь пропитавший абсолютно все слои советского общества, и подкосил его. И он же открыто заявил о своём праве на существование к концу 1993 года, когда были доведены до своего логического завершения и юридически легализованы все, скрытые до времени, тенденции предыдущего политического строя.

Что такое идеология

Развал Советского Союза явился, таким образом, результатом победы историко-материалистического мировоззрения над идеологией социальной справедливости. Спрашивается: а почему не наоборот? Почему идеология социальной справедливости не одержала победу над историко-материалистическим мировоззрением?

Чтобы понять это, нужно обратиться к очень важному, но малоизвестному аспекту становления историко-материалистического мировоззрения. Как уже говорилось, в основных своих чертах оно окончательно сформировалось в эпоху между французским Просвещением XVIII и эволюционизмом XIX вв. А в самом начале этой эпохи вскрылся существенный недостаток нового мировоззрения: оно принципиально не нуждалось в понятиях добра и зла — «относительных», а потому ненужных, «фантомных» с материалистической точки зрения, категориях. В то время как реальная управленческая практика в этих категориях крайне нуждалась: ведь руководить огромными массами людей намного легче, если управлять их эмоциями — их пониманием добра и зла.

С такой вот управленческой целью во Франции времён Великой Революции и был создан Институт для изучения «мыслей людей». Его основатели, первопроходцы в деле создания технологий управления массовым сознанием, не без оснований утверждали, что «идеология должна изменить лицо мира» [27]. Не случайно роль Института высоко оценил Наполеон, сам бывший его членом и понимавший его политическое значение. Понимавший настолько, что идеологов, претендовавших на слишком большое участие во власти, «укоротил» своей (анонимной) статьёй в газете, где выразился о них как о тех, «кто душит людям голову» [28].

Сказанное объясняет, почему комбинация из теории исторического материализма и идеологического «довеска» к нему не была самостоятельным изобретением партийных руководителей СССР. На самом деле она представляла собой давно и хорошо отлаженную технологию управления массовым сознанием.

Вот пример того, как эта технология «работала» на протяжении всего XX века. В его начале прогрессивная общественность России была настроена крайне отрицательно в отношении капиталистической формы хозяйствования и крайне положительно — в отношении его социалистической формы. А в конце XX века мы наблюдали уже диаметрально противоположную картину. Но думать, что смена ориентиров прогрессивной общественности совершилась под влиянием серьёзной аналитической работы или взвешенной проработки пережитого опыта — нет никаких оснований. Если бы имел место анализ социализма не как мистифицированной «общественно-экономической формации», а как чисто технического принципа социального жизнеустройства, то было бы принято во внимание, что элементы государственного планирования, регулирования, контроля, протекционизма и сильной социальной политики были в ушедшем столетии неотделимы от всего того, что называется «капиталистической формой хозяйствования». Поэтому следствием анализа явился бы вывод, что свой собственный уклад, в котором все перечисленные элементы имелись, нужно не ломать, а бережно совершенствовать.

То же самое — с пережитым опытом: если бы он действительно учитывался, то стало бы ясно, что трудности, испытанные Россией в XX веке, не имеют никакого отношения к «социалистической форме хозяйствования». То есть было бы принято во внимание, что процессы раскрестьянивания и индустриализации сами по себе не имеют ничего общего с «социализмом» и лишь случайно совпали с ним по времени; что сущностные причины выпавших на долю страны разрушительных войн достаточно универсальны для любых эпох; что крайности воинствующего атеизма тоже не определяют специфики «социализма» и что климатические

особенности страны в принципе исключают слепое копирование любого чужого опыта, будь то теоретический марксистский или практический рыночный.

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

«Нечто иное» и называется «идеологией», суть которой — в контроле над свойством сознания принимать своё эмоциональное отношение к словам за их понимание. Когда, скажем, в начале XX века была поставлена задача сформировать в массовом сознании положительное отношение к слову «социализм» и отрицательное — к слову «капитализм», то первое стали увязывать с «социальной справедливостью», а второе — с «эксплуатацией человека человеком». А когда в конце того же века было решено скомпрометировать первое слово и заставить молиться на второе, то первое, соответственно, стали увязывать с «бесхозностью» и «шариковщиной», а второе — с «предприимчивостью» и «эффективностью».

Технология «работает» потому, что стоящая за словами «социализм» и «капитализм» реальность всегда намного шире текущих значений данных слов. Что и позволяет при желании играть ими, называя ту или иную западноевропейскую страну социалистической («шведский социализм», «швейцарский социализм»), а, скажем, нэповский СССР или дэнсяопиновский Китай — капиталистическими («государственный капитализм»). Но от игры словами рукой подать до их переосмысления, — достаточно сообщить каждому слову нужный эмоциональный заряд, который и будет принят за «правильное» понимание смысла слова. То есть всё, действительно, решает искусственно возбуждаемое эмоциональное отношение — положительное или отрицательное — к словам. Нужно лишь организовать это искусственное возбуждение — с помощью политической пропаганды и средств массовой информации.

Разумеется, технология применима не только к словам «социализм» и «капитализм», но и к любым другим, включая слова «добро» и «зло» («империя Добра», «империя Зла» и др.). А эффективна она потому, что в свете теории исторического материализма смысловая структура естественных языков стала пониматься крайне примитивно — как непосредственное *отражение* окружающей действительности. Реальная же сложность естественных языков, та их сложность, что заявлена в истории культуры фольклорной и литературной метафорикой, притчевостью евангелий и их святоотеческими толкованиями, герменевтической и метаязыковой проблематикой науки, двусмысленностями прочих символических способов смысловыражения, не говоря уже о труднейших вопросах исторической семантики — начисто выпала из поля зрения тех, кто принял теорию отражения всерьёз.

Как следствие, символическая функция языка стала восприниматься управляемым большинством или как простое «украшательство» языка, или же как проявление его ненужной избыточности. С другой стороны, она оказалась монополизирована управляющим меньшинством, чтобы стать в их руках мощнейшим инструментом управления массовым сознанием. Не удивительно, что язык в этих руках превратился в универсальное средство господства над людьми. Как и сами люди стали «рабами слов» [29].

У разбитого корыта

Идеологические игры со словами и создают ту самую «разруху в головах», когда теряется из виду причинно-следственная связь явлений и в умах поселяется идейный разброд: белые ненавидят красных, а красные — белых, православные не приемлют советских, а советские — православных; и те, и другие не любят «новых русских», а «новые русские» отвергают и советских, и несоветских, и вообще всю «эту страну». Не говорю уже о том, что для русских неоязычников весь церковный период отечественной истории — это не более чем «жидохристианство», а для русской православной церкви всё, что было до неё и без неё — достояние «зверей и скотов» (слова митрополита Киевской Руси XI в. Илариона, целиком разделяемые и современной православной церковью).

Не то что разобраться во всём этом мировоззренческом хаосе, но даже просто осознать его как проблему отечественное обществоведение не в состоянии уже потому, что изначально является некритически заимствованным на Западе истматовским вариантом экономикоцентристской теории. Подчёркиваю: *некритически* заимствованным, — потому что на самом Западе, в отличие от России, такая теория никогда не исключала нематериалистических стратегий в отношениях со своими геополитическими противниками.

Речь идёт о пресловутых «двойных стандартах» — о «цивилизованном лицемерии» геополитических и идеологических оппонентов России, в силу которого её взаимодействие с Западом на протяжении вот уже нескольких столетий выстраивается, говоря предельно откровенно и грубо, по схеме «подлец & дурак». То есть с Россией играют по правилам информационных технологий, которым она не обучалась и которыми не владеет. Что и не удивительно; ведь даже в истории русской православной церкви уже к XVII веку начисто позабылась идея Иосифа Волоцкого о необходимости борьбы со злом средствами «доброхитростной мудрости» [30]. А усугубляется ситуация *хронической мировоззренческой обезоруженности России* тем, что сегодня против неё играет и значительная часть её же «элиты» (которая, впрочем, сама себя российской не считает, поскольку на правах «обслуги ничейного сырьевого региона» давно уже интегрирована в наднациональные и надгосударственные управленческие структуры).

Но именно поэтому так остра встающая сегодня перед страной задача критического переосмысления всего накопленного ею за свою историю духовного опыта. России позарез необходима полноценная мировоззренческая почва под ногами. Нужны принципиально новые, реально работающие на оздоровление и консолидацию массового сознания, идеи. Слишком очевидно, что мировоззренческий кризис грозит стране окончательным сломом. Провоцируя идейный раскол общества, он блокирует выработку долговременной культурной и социально-экономической политики и тем самым подрывает основы общественной, национальной и государственной безопасности России

Два «поплавка»

Почему методологическая несостоятельность и безнадежная устарелость предпосылочных оснований исторического материализма никогда не становится темой широкого научного (не говоря уже — массового) обсуждения? Чем конкретно обеспечена феноменальная живучесть этой ментальной конструкции? Какие «поплавки» продолжают удерживать её на поверхности академической жизни?

К ответу на все эти вопросы приближает понимание структуры той части научного сообщества, которая так или иначе ответственна за состояние и качество исторического знания. А структура, похоже, такова: с одной стороны, мы имеем сегодня ограниченный круг профессионалов, которым хватает осмотрительности и вкуса избегать прямых ссылок на исторический материализм и ограничивать предмет своих исследований одним лишь эмпирическим материалом. С другой стороны, мы имеем огромную армию добросовестных узкоспециализированных учёных, не осознающих влияния на своё мышление собственных предпосылок. С третьей стороны, мы имеем заметное (мягко говоря) засилье в науке людей, никакого отношения к ней, кроме потребительского, не имеющих, но неплохо в ней устроившихся благодаря сознательному паразитированию на господствующих в науке общетеоретических фантомах и фикциях.

Второй и третий классы специалистов — это люди, живущие в *натоптанной колее историко-материалистического ментального штампа*. Но люди второго класса живут в этой «колее» бессознательно, а люди третьего — вполне сознательно пользуются «колеёй» в личных целях. И вот эти-то две их позиции — сознательная и бессознательная — и играют роль «поплавков», на которых «научно держится», при всём своём несоответствии практическому опыту и эмпирическим данным, сам указанный штамп.

Суть «сознательного поплавка» в том, что он выполняет в современном социуме чрезвычайно важную для власти (государственной или надгосударственной — безразлично) функцию, аналогичную прежней «жреческой». То есть в обществе, лишённом освящённых традицией смыслов, исторический материализм оказывается последним резервом идеологического авторитета, от имени которого осуществляется легитимация выгодных власти решений и монополизации нужных ей ресурсов. *Будучи по форме продуктом научной деятельности, а в реальности — технологией управления массовым сознанием* (или, проще говоря, технологией оглупления и раскультирования людей), он превращает тем самым управленческую практику в законное средство манипуляции общественным сознанием.

Манипуляция оказывается возможной потому, что *мантра* о примате бытия над сознанием, воспринятая этим сознанием не как условная предпосылка, а как сама объективная реальность, становится неосознаваемой предпосылкой. А неосознаваемость главной мировоззренческой предпосылки создаёт иллюзию беспредпосылочности сознания — бессознательную уверенность в том, что используемые сознанием слова отражают окружающую реальность непосредственно, «объективно».

Этой-то бессознательной в отношении собственных предпосылок уверенностью и держится на поверхности академической жизни другой «поплавок». Избавиться же от обоих поможет лишь развенчание главного псевдонаучного мегапроекта уходящей эпохи — демистификация эволюционно-исторической картины мира.

Литература

1. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниероба, 1984. С. 68—69.
2. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: ОГИЗ, 1837.
3. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1985. С. 206—207
4. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, Универс, 1993. С. 159—161.
5. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. М.: Мысль, 1978. Т. I. С. 69
6. Маркс К., Энгельс Ф., Сочинения. М.: Политиздат, 1967. Т. 37. С. 419.
7. Шрейдер Ю. А. Теория познания и феномен науки // Гносеология в системе философского мировоззрения. М.: Наука, 1983. С. 173—174
8. Бестужев-Рюмин К. Н. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям М. О. Кояловича // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1885. Ч. ССXXXVII (январь). С. 98.
9. Луков Вал. А., Луков Вл. А. Тезаурусы: субъектная организация гуманитарного знания. М.: Издательство Национального института бизнеса, 2008.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений // Они же. Избранные произведения: В 3 т. М.: Издательство политической литературы, 1970. Т. I. С. 2—43.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. 1967. Т. 20. С. 510—513. Т. 21. С. 275—276
12. Дарвин Ч. Происхождение видов: В 3 т. М., 1933. Т. III. С. 359, 629
13. Данилевский Н. Я. Дарвинизм. Критическое исследование: В 2 т. СПб. 1985. Т. I. Ч. I. С. 7—10.
14. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 30. С. 102.
15. Вернадский В. И. Химическое строение биосферы земли и её окружения. М.: Наука, 1987. С. 313—314.
16. Он же. Биосфера. М.: Мысль, 1967. С. 237.
17. Он же. Размышления натуралиста. Пространство и время в неживой и живой природе. М. Наука, 1975. С. 71.
18. Он же. Биосфера. С. 238.
19. Там же.
20. Он же. Начало и вечность жизни. М.: Сов. Россия. 1989. С. 111—112, 431—432.
21. Он же. Дневники. 1926—1934. М.: Наука. 2001. С. 201.
22. Там же. С. 212.
23. Там же. С. 287.
24. Жданов Ю. Без теории нам смерть! смерть!! смерть!!! // [http:// stalinism.ru/stalin-i-gosudarstvo/bez-teorii-nam-smert-smert-smert.html](http://stalinism.ru/stalin-i-gosudarstvo/bez-teorii-nam-smert-smert-smert.html)
25. Там же.
26. Лефевр В. А. Системы, сравнимые с исследователем по совершенству // Системные исследования: Ежегодник. М.: Наука, 1969. С. 109.
27. Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать её наука. М.: Изд-во Эксмо, 2002. С. 7—8.
28. Там же.
29. Горюнков С. В. В рабстве у слов: к проблеме качества гуманитарных экспертиз [Электронный ресурс] // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2011. № 2 (март – апрель). URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2011/2/Goriunkov_Expert_Evaluation_Quality/
30. Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. С. 108.

2015

О лженаучности исторического материализма

Вершиной профессионализма в работе историков совершенно справедливо считается их критическое отношение к источникам информации: к архивным данным и вообще к любым документальным свидетельствам прошлого, – поскольку все такие источники сами являются продуктами субъективных восприятий, а иногда и сознательной дезинформации.

Но критического отношения к источникам информации недостаточно. Есть и более высокий уровень критической рефлексии, – он связан с предпосылочной, часто бессознательной, природой самого человеческого мышления. Чтобы задействовать и этот информационный ресурс – сделать его частью профессионального багажа историков, необходимо для начала разобраться с вопросом: насколько научен тот способ изучения прошлого, который выдаётся и принимается сегодня за историческую науку?

Вопрос только кажется эпатажным, – на самом деле его постановка продиктована требованиями времени. Ведь «уровень науки определяется тем, насколько она способна на кризис своих основопонятий» [1]. А основопонятия исторической науки давно уже вызывают серьёзные сомнения.

Поясню, о каких конкретных сомнениях идёт речь.

Главный методологический инструмент изучения прошлого, до сих пор используемый академической наукой – это теория исторического материализма с её концептуальным стержнем – идеей социального прогресса («от дикости к цивилизации», «от худшего способа жизнеустройства к лучшему», «от мрака невежества к свету знания»). Религиозно-утопические корни идеи прогресса прослежены сегодня достаточно детально. С одной стороны, они восходят к библейским текстам: «из тьмы над бездною к свету», «из царства зверя к благодатному тысячелетнему царству», «из мрака язычества к спасению». С другой стороны, религиозно-утопические формы идеи прогресса были сознательно секуляризированы (облечены в светскую форму) идеологами Нового времени: Фонтенелем, Тюрго, Кондорсэ и др.

Ясно, что и светский вариант идеи прогресса, будучи продуктом специфически-ориентированного образа мышления, а не опытно-выверенного знания, не имеет к науке никакого отношения. Но почему тогда в теории научного материализма за идеей прогресса до сих пор сохраняется статус основной тенденции исторического развития – его определяющего и направляющего вектора, инструмента, обеспечивающего строгую научность подхода к изучению прошлого?

Ответ шокирующе прост. В XVIII веке эта идея была оснащена вульгарно-механистической схемой развития «от простого к сложному, от низшего к высшему», и в таком виде использована для обоснования ранних вариантов идеи эволюции. Затем полученная ментальная конструкция, уже в форме дарвинизма, легла в основу изучения социальных процессов, и с помощью разного рода «диалектических» натяжек, призванных отвлечь внимание от примитивной схемы развития, была преподнесена общественности в качестве «научного (исторического) материализма». (Как писал К. Маркс в письмах к Ф. Энгельсу и Ф. Лассалю, именно дарвинизм послужил естественнонаучным обоснованием его взглядов). А в XX веке эта же ментальная конструкция, дополненная гипотезами абиогенеза и Большого взрыва (никогда не доказанными), и вовсе обрела статус общенаучного эволюционно-исторического мировоззрения [2].

Эволюционно-историческое мировоззрение явилось вершиной того направления материалистической мысли, основы которого заложили деятели эпохи Просвещения и которое поэтому уместно назвать «просвещенческим проектом». Согласно базовым положениям данного проекта, человек – конечный продукт развития природы, а, значит – «её царь», не ограниченный в проявлениях своей воли ничем, кроме чужих волей (которые он, как носитель про-

гресса, вправе подавлять). И он же – самостоятельный и самодостаточный субъект, наделённый познающей и преобразующей в отношении объекта функцией. Отсюда – ключевые установки «прогрессистского» стиля мышления: культ «я», абсолютизация принципа свободы, ненависть к ограничительным требованиям традиции, упрощённое (схемой развития) восприятие ментально-языковой проблематики.

Трёхвековое господство просвещенческого проекта над умами обернулось тем, что массовое сознание давно уже воспринимает его не как исторически обусловленную ментальную конструкцию, а как саму «объективную реальность». Вместе с тем из поля свободной мысли никогда не исчезал и взгляд на изначальную методологическую ущербность проекта. Причём такого взгляда придерживались не только отдельные учёные, но и просто образованные люди, понимавшие разрушительную роль принципа ничем не неограниченной свободы и видевшие в «прогрессистском» стиле мышления самоуверенный в своей упрощённости и агрессивно навязывающий себя обществу тип ментальности. Не буду перечислять фамилии; укажу лишь на очень яркого выразителя позиции таких людей – на А. С. Пушкина, определившего предпосылочную основу «прогрессистского» мышления – философию энциклопедистов XVIII века – как «принесшую миру много хорошего, **но несравненно больше дурного**».

К слову сказать, Пушкину принадлежит и другое, весьма злободневно звучащее, наблюдение: «Учёных много, умных мало».

* * *

Одним из первых в отечественной науке на методологическую несостоятельность эволюционно-исторического мировоззрения обратил внимание В. И. Вернадский (не только выдающийся геобиохимик, но и незаурядный историк науки). Он разъяснял, что абсолютно все научные гипотезы о происхождении Вселенной, Земли и Жизни вошли в научный обиход «не из наблюдений фактов, а из готовых, чуждых науке представлений религиозных и философских» [3]. Именно поэтому он и рассматривал эволюционно-историческую парадигму вместе с её теоретической опорой – научным материализмом – как пережиток религиозно-философского умозрения, удовлетворявшего научным запросам XVIII и XIX веков, но полностью исчерпавшего себя к началу XX века [4].

Позднейший эмпирический материал целиком подтвердил правильность хода мыслей Вернадского. Современные научные представления об исторической динамике, действительно, оказались восходящими к мифо-религиозным текстам о сотворении мира. В частности, у В. Н. Топорова (лингвиста, внёсшего заметный вклад в изучение раннеисторического образа мышления) читаем: «То обстоятельство, что циклическая схема акта творения и жизни как вечного возвращения, присущая мифопоэтическому сознанию, была уже в лоне той же эпохи разомкнута за счёт выпрямления последней – человеческой – стадии творения..., имело исключительное значение для развития научного мировоззрения и соответствующей методологии. <... > Хотя и приглушённо, вводилась идея прогрессивного развития, эволюции» [5].

В свою очередь, осознание факта мифологических корней исторической науки с неизбежностью влекло за собой вопрос о пределе объяснительных возможностей этой дисциплины: о её принципиальной неспособности объяснить происхождение самих мифов. Ведь «научное доказательство не вправе иметь предпосылкой то, объяснить что его задача» [6], – в противном случае мы сталкиваемся с проблемой «круга в доказательствах», «априори изгоняющей любое историографическое толкование из сферы строгого познания» [7].

Проблема «круга в доказательствах» (*circulus in demonstrando*), возникающая из невозможности объяснить происхождение мифов средствами привычно-понимаемого историзма – это главная, причём сознательно замалчиваемая, методологическая проблема современной исторической науки [8]. Замалчивается она потому, что создаёт почву для принципиально

новой, альтернативной научно-материалистическому подходу, постановки вопроса о начале культуры. А именно: в свете проблемы «круга» идея гипотетической «нулевой», пусть и сильно растянутой в историческом времени, точки отсчёта, от которой якобы набирает обороты процесс усложнения культуры, уступает место эмпирически оправданному представлению о «предпосылочном информационном фонде культуры» – о некоем исходном арсенале её изобразительных средств и мировоззренческих установок.

Наличие такого «фонда» интуитивно угадывал ещё В. фон Гумбольдт, писавший: «Каким бы естественным ни казалось предположение о постепенном образовании языков, они могли возникнуть лишь сразу. Человек является человеком только благодаря языку, а для того чтобы создать язык, он уже должен быть человеком (фиксация «круга». – С. Г.). Когда предполагают, что этот процесс происходил постепенно, последовательно и как бы поочередно, <...> то упускают из виду нераздельность человеческого сознания и человеческого языка, не понимают природу действия рассудка, необходимого для постижения отдельного слова и вместе с тем достаточного для понимания всего языка» [9].

Нужно сразу отметить, что в своем понимании сущности языка В. Гумбольдт бессознательно для самого себя исходил из двух диаметрально-противоположных установок (довольно частый в научной практике случай, оборачивающийся эклектичностью суждений). Глубоко чувствуя системную специфику языка, он не мог не признавать его изначальной целостности, – чем и объясняется вышеприведенное высказывание. А как типичный представитель «просвещенческой» школы с её бездумной верой в «усложненческую» схему развития, он не мог принять идеи изначальной «предзаданности» языка. Отсюда – искусственность и натянутость его версии глоттогенеза, противоречащая сказанному выше: «Язык невозможно представить себе как нечто заранее данное <...> Язык с необходимостью возникает из человека, и, конечно, мало-помалу, но так, что его организм не лежит в виде мертвой массы в потемках души, а в качестве закона обуславливает функции мыслительной деятельности человека; следовательно, первое слово уже предполагает существование всего языка» [10].

Более поздняя научная мысль попыталась преодолеть противоречие между двумя диаметрально-противоположными установками путем отказа от той, что оборачивается «кругом». Например, «В. Томсен в “Истории языковедения до конца XIX века” сообщает, что “парижское лингвистическое общество в своем уставе (от 1865 года) решительно исключает проблему происхождения языка из числа предметов, которые могут быть в нем предметом обсуждения”» [11]. «В книге “Язык. Лингвистическое введение в историю” Ж. Вандриес энергично доказывает абсолютную невозможность реконструировать не только процесс происхождения языка, но и начальные этапы его развития. “Мысль о том, что путем сравнения существующих языков можно восстановить первичный язык”, он называет химерой. Изучение языков диких племен также ничего не дает, так как их языки столь же сложны, как и языки цивилизованных народов. Детский язык есть результат искажения или имитации языка взрослых. Он “укажет лишь, как усваивается уже организованный язык, но он не сможет объяснить, чем мог быть язык в начале своего развития”» [12].

Еще дальше пошел создатель теории символических форм Э. Кассирер. В своем главном труде он писал: «Вместо того, чтобы подразумевать под “происхождением” мифологическую потенцию, мы начинаем видеть в нем научный принцип и именно как таковой учимся его понимать» [13]. И такого же мнения придерживался В. И. Вернадский, считавший, что стараниями И. Канта презумпция «происхождения» приняла в европейско-американской науке форму представления о «естественном процессе» лишь к концу XVIII – началу XIX вв. [14].

По форме и Кассирер, и Вернадский говорили об «историзме» как о *поверхностно научной* языковой презумпции «происхождения» («возникновения», «начала»). По сути же они говорили о скрытой методологической ущербности самой идеи эволюционно-исторического развития как движения от некой исходной бессвязности и бесструктурности к связности

и целостности. С их точки зрения данная идея оказывалась не более чем производным от мифа о зарождении порядка из хаоса «научным римейком» (вспомним название труда И. Пригожина «Порядок из хаоса»). И в этом смысле их позиция «работала» на эмпирически-оправданную идею изначальной целостности и организованной сложности изучаемых явлений – идею, воплощенную в основных положениях Общей теории систем [15].

Догадку об изначальной системной целостности культуры (универсальным интерпретантом которой, напоминая, является язык) высказала в середине XX века и О. М. Фрейденберг, хорошо понимавшая специфику раннеисторического мышления: «Нет такой ранней поры, когда человечество питалось бы обрывками или отдельными кусками представлений. В самые первые эпохи истории мы застаем человека с системным мировосприятием. Как в области материальной, так и общественной и духовной первобытный человек с самого начала системен, и в этом его коренное отличие от стадного животного. Чем древней культура, тем больше в ней внутренней связанности, неподвижности, замкнутости» [16].

Сегодня смысловое тождество с изначальной целостностью и сложностью культуры (с её «предпосылочным информационным фондом») обнаруживают и «предструктура понимания» [17], и «дорефлексивная инфраструктура неявных допущений» [18], и «непроявленный семантический континуум» [19]. Автор последнего термина, В. В. Налимов, писал: «Нельзя сказать что-либо серьёзное о сознании, не постулировав изначальное существование не появившейся семантики. Это, пожалуй, и есть главный вывод наших многолетних размышлений над проблемой сознания» [20].

Ту же ситуацию имеем на уровне эмпирических данных, где история культуры давно понята как развёртывание потенций, заложенных в символическом языке мифов. «Конкретная картина того, каким образом из практики ритуальных измерений и числового “бриколажа” возникали ранние варианты математической науки, из мифопоэтических териоморфно-вегетативных классификаций возникала зоология и ботаника, из учения о космических стихиях и составе тела – медицина, из размыкания последнего этапа в текстах об акте творения – история, а из спекуляций над схемами мифопоэтических операций и лингвистического “бриколажа” – начала логики, языка науки (метаязыка) и лингвистики, – хорошо известна и многократно описана. Во всяком случае, древнегреческая натурфилософия в лице Гераклита, Пифагора, Анаксагора, история в лице Геродота, логика и математика в лице Аристотеля и Эвклида (и того же Пифагора) сохраняют живые связи с наследием мифопоэтической эпохи» [21]. И «в ещё большей степени то же самое можно сказать о том, что называют началами науки в Древней Индии или Китае» [22].

Аналогичное понимание истории культуры отражено позднесоветскими энциклопедическими справочниками. «Будучи системой первобытного мировосприятия, – читаем, например, в Предисловии к двухтомнику «Мифы народов мира», – мифология включала в себя в качестве нерасчленённого синтетического единства зачатки не только религии, но и философии, политических теорий, донаучных представлений о мире и человеке, а также ... разных форм искусства, прежде всего словесного» [23].

Таково на сегодняшний день положение вещей – в высшей степени интригующее – с попытками постичь загадку происхождения культуры. С точки зрения чисто эмпирических данных ситуация с этой загадкой выглядит так, как если бы человечество было запрограммировано культурой в её древнейших – мифологических – формах, изначально содержащих в себе правила их дальнейшего «развёртывания» (чем, кстати, и объясняется программирующая функция культуры [24]. А со строго методологической точки зрения эта же ситуация вынуждает поставить вопрос о **глубоком кризисе теоретических основ историко-материалистической («просвещенческо-прогрессистской») концепции историзма**.

* * *

Казалось бы: означенный кризис и должен стать предметом первостепенного разбирательства в академической среде. На практике, однако, ничего подобного не происходит, – при том, что сам кризис не отрицается и не афишируется. Он просто бегло фиксируется, безо всяких упоминаний о «круге». Так, в предисловии к справочнику «Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь» (отв. ред. академик А. О. Чубарьян) о кризисе говорится достаточно сдержанно и уклончиво: «Процессы снижения статуса исторической науки, девальвация ремесла и соответственно профессионального языка историка, общие для мирового научного сообщества, для отечественной историографии оказались отягощены самими условиями ее бытования в последние три десятилетия» [25].

Изредка, впрочем, о кризисе говорится и более жёстко: «Амбиции теоретиков и апологетов исторического материализма на придание ему статуса универсальной парадигмы социальной философии и социологии, основанной на позитивистских методологиях, натурализме в трактовке общества и причинно-механической модели мирообъяснения, были опровергнуты достижениями общенаучных и гуманитарных дисциплин XX столетия. <...> Серьёзные сомнения... в правомерности концепции неограниченного социального прогресса (сердцевины и “души” исторического материализма) также содействовали закату этой некогда модной идеологической доктрины социально-философского толка» [26].

Но такая откровенность в ортодоксальной академической среде – явление крайне редкое. Именно поэтому, видимо, первыми на кризис отреагировали не историки и не философы, а специалисты по герменевтике – теории понимания, статус которой определён пока ещё недостаточно чётко. И они же внесли ясность в существо кризиса. «Наивность так называемого историзма, – пишет, например, Гадамер, – состоит в том, что он... забывает о собственной историчности». «Подлинно историческое мышление должно мыслить также и свою собственную историчность» [27].

А предельно откровенно, кратко и образно суть кризисной ситуации выразил человек и вовсе далёкий от науки – генерал разведки Шебаршин, автор остроумных афоризмов. Напомню тот его афоризм, который прямо относится к обсуждаемой здесь теме: **«Колесо истории у нас устаревшего образца, вот в чём дело-то»** [28].

* * *

Всё это вместе взятое – от серьёзных эмпирических обобщений до уклончивых констатаций и остроумных афоризмов – наглядно убеждает: устаревшее «колесо истории» пора менять. Тем более, что сама идея «смены колеса» была озвучена ещё в первой половине минувшего столетия. Имеются в виду и В. И. Вернадский с его критическим отношением к эволюционно-историческому мировоззрению, которое, как он писал, «может даже иногда мешать научной работе и научному творчеству, так как оно неизбежно закрепляет научные ошибки данного времени» [29], и Л. фон Берталанфи с его трактовкой эволюции как функции изначально сложной системы в общем иерархическом порядке [30], и У. Р. Эшби – кибернетик, введший в научный обиход понятие «самоорганизации», а затем раскритиковавший его как недостаточно научное. Знаменательно, что созданную Л. фон Берталанфи Общую теорию систем Эшби высоко оценил именно за её парадигматическую новизну: за способность сказать о происхождении жизни на земле «нечто такое, что решительно противоречит всем высказываниям по этому вопросу с момента возникновения теории эволюции» [31].

К сожалению, в РАН все эти «неклассические» и «пост-неклассические» направления научной мысли остались невостребованными, причём сразу по двум причинам. Первая при-

чина – околонуточная. Она связана с тем, что привычно-понимаемый историзм выполняет в современной системе управления крайне важную для власти задачу: он является тем резервом идеологического авторитета, от имени которого легитимируются нужные управленческому классу политические решения «прогрессистского» характера (то есть враждебные традиции в любых её проявлениях). Что не удивляет: современная РАН в той её части, в какой она представлена историками и философами – давно уже не инструмент познания мира, а послушный проводник политических установок, персонал по обслуживанию рычагов управления массовым сознанием. Это видно из многочисленных критических реакций на нынешнее состояние исторической науки, от грустных до издевательских. «К сожалению, есть ряд целых проблем, которые объективно ослабляют историю как дисциплину, делают её не очень научной» (А. И. Фурсов). «Историческое сообщество в нашей стране разрушено, а история превратилась из науки в посмешище» (А. И. Колпакиди); «Как только меняется власть, так история переписывается с точностью до наоборот» (М. Н. Задорнов).

Вторая, уже собственно-научная, причина не востребоваемости «неклассических» и «постнеклассических» направлений поисковой мысли связана с бездумно-инерционным отношением современной академической науки к общетеоретической проблематике, в силу чего вопрос о предпосылочных основаниях общенаучной картины мира заранее решён в пользу «прогрессистско-просвещенческой» («усложненной») схемы развития. Естественно, эмпирическим данным не остаётся ничего другого, как «встраиваться» в неё. Появляется, скажем, генетика — и сразу же ставится в зависимость от эволюционной генетики [32]. Обнаруживается различие между «первичными» и «вторичными» знаковыми системами – и тут же возможность понимания сути этого различия блокируется утверждением, что «вторичные системы» (условное, ничем не оправданное название. – С. Г.) произошли от «первичных» [33]. Возникает теория самоорганизации — но лишь как повод для попыток доказать, что «эволюционный характер Вселенной должен отражаться в контексте фундаментальных законов физики» [34]. Создаётся Общая теория систем — и немедленно начинается подгонка собственно-системных идей к самоорганизационным (теория самоорганизации в её эволюционистской трактовке выдаётся за дальнейшее развитие общего системного анализа [35]).

Всё это означает, что по факту научному сознанию навязан взгляд на эволюционно-историческую картину мира как на единственно правильный, не подлежащий критическому обсуждению, критерий «научности». Притом, что сама эта картина держится на вульгарно-механистической схеме развития, от которой уважающие себя учёные на словах всячески отрекаться. Но именно *на словах, а не на деле*: ведь схема удобна своей упрощённостью и всеохватностью, своей способностью создавать иллюзию понятности и объяснённости абсолютно всего. А всё непонятное она же отменяет за «ненаучностью».

Так упрощённому сознанию становится принципиально чуждой идея объекта, сравнимого или, более того, превосходящего по совершенству исследователя [36]. Неудивительно, что такое сознание оказывается изначально заражено психологией пофигизма и агрессивного невежества. Пофигизм выражается в том, что люди, «заранее всё знающие», ничем по-настоящему не интересуются, кроме как сулящими личную выгоду «играми» (в науку ли, в искусство, в политику и т. д.). А психология агрессивного невежества — это психология людей, воспитанных в упрощённых представлениях о мире и воспринимающих поэтому любые идеи, выходящие за рамки этих представлений, как ненужные и даже враждебные.

Корни бездумной инерционности «классического» научного сознания – в организационной структуре академической науки. В советское время суть этой структуры сводилась к тому, что выполнявшие методологическую функцию философские установки спускались сверху вниз, от руководящих инстанций, ответственных за общую идеологию, в узкоспециализированные подразделения академической среды. А со сломом прежней идеологической практики резко усилились две, всегда существовавшие в отечественной науке, тенденции: полубес-

сознательная подмена творческого поиска формальными «правилами игры в науку» и вполне сознательное паразитирование на этих «правилах» в далёких от науки целях.

Обеим тенденциям благоприятствует атмосфера «методологического вакуума». Подавляющее большинство историков, не приученных самостоятельно думать о собственных предпосылках, до сих пор не осознаёт их исторической изменчивости и продолжает по инерции принимать их за «объективную реальность». И ситуацию не спасает даже добросовестное отношение к историческим артефактам: ведь их привычная интерпретация в категориях «здорового смысла» исключает саму мысль о том, что ментальность прежних времён могла быть совершенно иной, не похожей на современную. А недобросовестное отношение к артефактам открывает простор для их интерпретаций в манипулятивных целях и психоисторических диверсиях.

Тот же «методологический вакуум» наблюдаем и в археологии. Археологическая деятельность – это, строго говоря, не наука, а её «преддверие»: совокупность технических навыков по добыванию и описанию предметов прежних материальных культур. Наукой она могла бы стать лишь при условии владения *исторической семантикой* – умением объяснять смысл своих находок с позиций той эпохи, которую эти находки отражают. («Понять, какими идеями жило известное время – первая обязанность историка, без этого все века смешаются». – [37]. Но как раз невладение предметом исторической семантики и является «ахиллесовой пятой» археологии. Как, впрочем, и всей исторической науки в целом.

* * *

Несколько слов о сущности исторической семантики. Это направление научной мысли возникло в середине XX века на почве попыток разобраться в логике исторической изменчивости языковых и поведенческих смыслов культуры. Естественное, оно осталось вне поля внимания подавляющего большинства историков: ведь в их головы был намертво вбит тезис классиков исторического материализма, гласящий, что *у* морали, религии, метафизики и прочих видов идеологии и соответствующих им форм сознания **«нет истории, нет развития...»** [38].

Эмпирический материал свидетельствует о другом: чем древнее данные по истории ментально-языковых структур, тем сильнее они отличаются от современных данных [39].

Очень долго такие данные рассматривались, да и сегодня нередко продолжают рассматриваться, как тупики, заблуждения, предрассудки и прочие издержки неразвитого сознания. В лучшем случае они принимаются за проявления «сакральных» («ритуальных», «магических», «культовых», «обрядовых» и т. д.) сторон общественной жизни, но по факту приравниваются к тем же предрассудкам и на общее понимание прошлого никак, по большому счету, не влияют. А между тем в науке накопилось достаточно много материала, доказывающего, что странности смысловой организации древних культур связаны не столько с отклонениями от «смысловой нормы», сколько с неприменимостью самого понятия «нормы» к истории смыслов.

Сначала такой ход мысли был зафиксирован в тезисе Л. Леви-Брюля о так называемом «дологическом» мышлении первобытного человека. А дальнейшими исследованиями вскрылась еще более интересная картина. В частности, К. Г. Юнгом было показано, что прежний человек «не более логичен или алогичен, чем мы, просто он думает и живет, исходя из совсем других предпосылок по сравнению с нами»; «различаются <...> только исходные предпосылки» [40]. И к аналогичным выводам подвели работы К. Леви-Стросса, показавшие, что сама по себе «логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная», а разница между древним и современным типами мышления заключается «не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу» [41]. – Разумеется, под «природой явлений, подвергаемых логическому анализу», понималась необычная смысловая организация мифологического мышления [42].

Объяснить необычность этой смысловой организации могло только предположение об исторической изменчивости смыслового поля культуры. Такое осторожное предположение и было сделано ещё В. Гумбольдтом: «Время благодаря ускоренному развитию идей, нарастанию мыслительной силы и углублению и утончению чувственности часто придает ему [языку] черты, которыми он раньше не обладал. *В прежнюю [языковую] оболочку вкладывается тогда другой смысл* (курсив мой. – С. Г.), под тем же чеканом выступает что-то иное, по одинаковым законам связи намечается иначе градуированный ход идей» [43].

В начале XX века взгляд на смысловые структуры естественных языков как на исторически изменчивые поддержал сначала В. И. Вернадский, заметивший, что *идея неизменности разума не отвечает действительности* [44], затем А. Ф. Лосев, увидевший в истории мысли ее смысловое «самопереопределение» [45]. Сегодня же это направление исследований, становящееся постепенно все более актуальным, развивается в рамках тезаурусного подхода, согласно которому история смыслов человеческой культуры оказывается историей перебора, перетряски, перекомбинирования внутриязыковых семантических связей. «На разных этапах и в различных исторических условиях, – пишет, например, Вал. А. Луков, – одни и те же понятия могли менять свое содержание» [46].

Образно, хотя и с сильным упрощением, такой процесс можно сравнить с перетасовкой колоды карт, где сама «колода» – это языковой тезаурус (смысловая структура языка), а взаимное расположение «карт» относительно друг друга – это отношения между образующими тезаурус языковыми значениями. В ходе «перетасовки» (движущие силы которой – предмет отдельного разговора) отношения между «картами» должны изменяться самым радикальным образом, порождая независимые от «значений» «смыслы» и спасая тем самым язык той или иной фазы развития культуры от шаблонизации и окостенения. И это (именно и только это!) объясняет, почему древнейшая из доступных непосредственному изучению стадия языкового смысловыражения – мифологическая стадия – поразительным образом напоминает заповедник не просто «вероятностных», но самых невероятных, абсолютно непонятных и даже абсурдных с точки зрения современной логики, смыслов [47].

Факт исторической изменчивости смысловых структур естественных языков полностью объясняет суть явления, относимого истматовской теорией познания к «предрассудкам». То есть он подтверждает справедливость гадамеровской мысли о том, что «преодоление всех предрассудков, это наиболее общее требование Просвещения, само начинает разоблачать себя в качестве предрассудка» [48]. «Историко-понятийный анализ показывает, что лишь благодаря Просвещению понятие предрассудка получает привычную для нас негативную окраску. Само по себе слово “предрассудок” означает пред-суждение (Vorurteil), то есть суждение (Urteil), вынесенное до (vor) окончательной проверки всех определяющих моментов» [49].

В свою очередь, гадамеровские «предрассуждения», составляющие основу «предпосылочного информационного фонда культуры», окончательно развеивают гипноз истматовской мантры о «бытии, определяющем сознание». Они делают понятной человеческую историю как процесс перевода бессознательно-мифологических форм мышления в их осознанно-рефлексивные (метаязыковые) формы, с последовательным закреплением отрефлексированного знания в рукотворной инфраструктуре «второй природы» (техносферы). Они объясняют, что языковая (понятийная) деятельность в этом процессе всегда облекается не в те лексические формы, которые непосредственно отражают внеязыковую реальность, а в те, которые обусловлены специфическим языком эпохи – её смысловым полем. А это и означает, что бессознательная составляющая ментально-языковых структур прямо влияет на общественное бытие.

* * *

Интересно, что с фактом такого влияния были вынуждены считаться уже классики исторического материализма. Назвав этот второй вариант влияния «обратным», они его по факту научно легализовали, сохранив, однако, и главный постулат о примате общественного бытия над общественным сознанием. Тем самым они совместили в своём учении две взаимоисключающие друг друга предпосылки, с преобладанием доверия не к основанному на практическом опыте факту первичности «того, что в головах», а к теоретической установке на обратное.

Но теория, отказывающая в доверии фактам или принижающая их – это *навязчивая идея*. А предпочтение, оказываемое сознанием не фактам, а навязчивой идее, в медицине всегда считалось признаком шизофреничности этого сознания.

В нашем случае речь идёт о массовой шизофрении, которую поэтому уместнее интерпретировать не в клиническом, а в психосоциальном смысле (суть явления от этого не меняется). Образованный человек, любящий цитировать булгаковскую фразу о причине «разрухи в туалетах» и одновременно считающий себя материалистом – вполне узнаваемый психосоциальный тип. Он может казаться очень профессиональным, убеждая себя и других в том, что зависимость общественного сознания от общественного бытия периодически обратима. Но конкретных доказательств обратимости, основанных на изучении структуры и динамики ментально-языковых процессов, он никогда не приведёт, а лишь сошлётся на «диалектику», давно превращённую в средство ухода от сложных вопросов (более «продвинутые» сошлутся на синергетику). Он может достичь высших степеней социального успеха и общественного признания, – но в общей шизофренической атмосфере это будет означать лишь его особую, максимально выраженную, адаптацию к данной атмосфере. Он может производить впечатление тонкого интеллектуала, – но, как заметил Пушкин, «тонкость не доказывает ещё ума. Глупцы и даже сумасшедшие бывают удивительно тонки».

Психосоциальная шизофрения – это естественный результат неосознаваемости предпосылочной природы любых понятийных высказываний. От такой неосознаваемости и проистекает «разруха в головах», когда суждения субъектов говорения не имеют под собой надёжных предпосылочных оснований или исходят одновременно из предпосылок, несовместимых друг с другом и даже противоречащих друг другу.

Вместе с тем психосоциальная шизофрения — это завершающая фаза процесса, в ходе которого овладевшая массами навязчивая истматовская идея, принятая за *саму собой разумеющуюся* предпосылку коллективного сознания, начинает – уже в обход этого сознания – предопределять логику вывода из неё всех остальных следствий. А поскольку конечным таким следствием оказывается доминирование в сознании ментальных установок типа «политика вне морали», «экономика вне морали», «наука вне морали», то и не удивительно, что в общей атмосфере психосоциальной шизофрении возникает соответствующий уклад жизнеустройства, пропитанный всеобщей асоциальностью, цинизмом, коррупцией и моральным разложением.

В этом смысле не будет преувеличением сказать, что **исторический материализм – это учение, впервые в истории человеческой мысли наукоподобно обосновавшее право человека и общества на бессовестность и безнравственность.**

* * *

Будучи навязан массовому сознанию в качестве непреложной истины, исторический материализм формирует крайне упрощённый взгляд на ментально-языковую проблематику, чем существенно облегчает задачу манипулирования массовым сознанием [50]. Не говорю уже

о том, что в процессах социального строительства он выполняет функцию «вируса нигилизма», подтачивающего основы общества [51]. А в научном сознании он создаёт упрощённое представление о связи языка с внеязыковой реальностью, что оборачивается восприятием всего непонятного как лишнего, ненужного, ложного.

Покончить с упрощённостью истматовского сознания и призвана та область исторических исследований, которая называется сегодня исторической семантикой. Но пока что в качестве законченной общепризнаваемой дисциплины она далеко ещё не состоялась. Причина – разногласия в выборе главного предмета исторической семантики, сводимого то к социально-политическим понятиям (Р. Козеллек), то к метафорам (Х. Блуменберг), то к социальной истории идей в их истматовской трактовке (Р. Робен, М. Пешо и др.).

Вместе с тем имеет место и тенденция к осознанию исторической семантики как науки об исторической изменчивости *всего смыслового поля культуры*. Напомню: на уровне эмпирических данных история культуры давно уже понята как развёртывание потенциалов, заложенных в символическом языке мифов. А при *таком* понимании истории культуры историческая семантика, в её симбиозе с когнитологией (наукой о ментально-языковых структурах) сама обещает стать новым, намного более операциональным, чем исторический материализм, воплощением исторической науки. И, скорее всего, она примет форму **общей теории смысла в её исторической динамике**. Но, разумеется, окончательно сформироваться в таком виде она сможет не раньше, чем будет преодолена инерция бездумного доверия к истматовским ментальным штампам.

Предсказать, когда именно будет преодолена эта инерция, не возьмётся сегодня никто. Ясно лишь одно: только с пониманием истории культуры как истории выявления и практического освоения её метаязыкового содержания будет осознан подлинный масштаб стоящих перед изучением прошлого методологических проблем. И самой первой такой проблемой окажется необходимость по-настоящему разобраться с замалчиваемой сегодня проблемой «круга», возникающей из невозможности объяснить происхождение культуры средствами, производными от неё же.

Напомню: вопрос о необходимости решения этой, ключевой для исторической науки, проблемы впервые был поставлен ещё на рубеже 80–90-х гг. минувшего века [52].

Литература

1. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006, с. 9.
2. Горюнков С. В. Фантомы и фикции исторической науки. Анализ методологической ситуации // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение», 2015, № 2. http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2015/2/Goriunkov_Phantoms-Fictions-History/ (дата обращения: 24. 05. 2017)
3. Вернадский В.И. Химическое строение биосферы земли и ее окружения. М. : Наука, 1987, с. 313–314.
4. Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. М.: Советская Россия, 1989, с. 112.
5. Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М.: Наука, 1982, с. 35–37.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006, с. 152.
7. Там же.
8. Горюнков С. В. К вопросу о переоснащении теоретико-методологического аппарата исторической науки // Научный журнал Московского гуманитарного университета «Знание. Понимание. Умение». Фундаментальные и прикладные исследования в области гуманитарных наук. № 3. М. Издательство Московского гуманитарного университета, 2016, с. 193–207.
9. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию : пер. с нем. М. : Наука, 1984., с. 314.
10. Там же.
11. Якушкин Б. В. Гипотезы о происхождении языка. М. : Наука, 1985, с. 66.
12. Там же.
13. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. : пер. с нем. М. ; СПб. : Университетская книга, 2002. Т. I, с. 32.
14. Вернадский В.И. Химическое строение биосферы земли и ее окружения. М. : Наука, 1987, с. 314.
15. Берталанфи Л. фон. Общая теория систем – обзор проблем и результатов // Системные исследования. Ежегодник. М.: Наука, 1969, 30.
16. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. Екатеринбург: У-Фактория, 2006, с. 30.
17. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006, с. 150–151.
18. Огурцов А.П. Социальная история науки: две стратегии исследований // Философия, Наука, цивилизация / отв. ред. В.В. Казютинский. М.: Эдиториал УРСС, 1999, с. 81.
19. Налимов В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности / изд. 3-е / М.: Академический проект; Парадигма, 2011, с. 189, 290.
20. Там же, с. 299.
21. Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М.: Наука, 1982, с. 35.
22. Там же.
23. Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира : в 2 т. М. : Советская Энциклопедия, 1980. Т. I, с. 14.
24. Горюнков С. В. Мета-коды культуры. СПб.: ООО Контраст, 2014, с. 100.
25. От редколлегии // Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь / отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Аквилон, 2014, 6.
26. Новейший философский словарь / под ред. А. А. Грицанова. Минск: Изд. В. М. Скакун, 1998, с. 450.

27. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М. Прогресс, 1988, с. 354–355.
28. Шебаршин, Л. В. КГБ шутит... Афоризмы от начальника советской разведки. М. Алгоритм, с. 8.
29. Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. М.: Советская Россия, 1989, с. 11–112.
30. Бергаланфи Л. фон. Общая теория систем – обзор проблем и результатов // Системные исследования. Ежегодник. М.: Наука, 1969, с. 49–50.
31. Эшби У. Р. Принципы самоорганизации // Принципы самоорганизации. Под редакцией и с предисловием А. Я. Лернера. М.: Мир, 1966, с. 329–332, 335 .
32. Четвериков С. С. О некоторых моментах эволюционного процесса с точки зрения современной генетики // Классики современной генетики. М.-Л, 1968.
33. Кармин А. С. Культурология: Учебник, 6-е изд. СПб., «ПЛАНЕТА МУЗЫКИ»; «Лань», 2011, с. 65.
34. Пригожин И. Конец определённости. Время, хаос и новые законы природы. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2000, с. 31.
35. Хакен Г. Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М.: Мир, 1985, с. 361.
36. Лефевр В. А. Системы, сравнимые с исследователем по совершенству // Системные исследования: Ежегодник. М.: Наука, 1969, с. 109.
37. Бестужев-Рюмин К. Н. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям М. О. Кояловича // Журнал министерства народного просвещения. СПб.: 1885. Ч. ССXXXVII (январь), с. 98.
38. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. О диалектическом и историческом материализме. М., Издательство политической литературы, 1984, с. 84.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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