

А.А. ПЕЛИПЕНКО

СМЫСЛОГЕНЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Зачем, казалось бы, нужна еще одна концепция культуры, когда субъективизм и эклектика в «культурологическом лагере», не говоря уже о сфере специализированных наук об обществе, достигли, казалось бы, невысказанной степени? Затем, что культурология еще не дала ответы на те вопросы, которых от нее ждут; подчас ясно и четко их артикулируя, подчас скорее интуитивно, понимая, что другие науки дать ответы не могут. И действительно, ответы на «культурологические вопросы», породившие в наше время своеобразный культурологический бум, невозможны в рамках какой-либо отдельной науки. Невозможны они и в рамках традиционной философии, ибо последняя тоже стала не более чем узко предметной наукой, не исследующей мир как целое, а испытывающей границы интерпретационных возможностей сознания по поводу тех или иных локальных фрагментов реальности. Молодые науки, изучающие глобальные процессы в современном мире — историческая и культурная антропология, социальная и этническая психология, глобалистика, экология, футурология и др., — способны в той или иной мере высветить некоторые грани общей картины бытия человека в культуре. Они еще не замкнулись на себя, и их собственный теоретический инструментарий не успел вытеснить и подменить собой исходный предмет исследования. Но это все же *частные* науки. Общая картина открывается лишь в междисциплинарном пространств. И неважно, какой ярлык висит у входа в это пространство — *философия культуры, историческая антропология, историософия, теоретическая или системная культурология*. Я отдаю предпочтение ярлыку под названием *смыслогенетическая культурология*, ибо онтологическим стержнем и первичным принципом разворачивания внебиологической активности человека полагаю *смыслообразование и самоорганизацию смыслового пространства*.

Культурология понимается как наука, изучающая локальные или системные связи различных сфер действительности в их отношении к познавательной и практической активности человека. Уровень локальных связей — предметный (эмпирический) уровень культурологии. Системные связи — *теоретическая* культурология.

Абсолют, запредельная точка отсчета, трансцендентный надмирный центр, вокруг которого строило свою метафизику классическое европейское философствование, к эпохе постмодернизма зачах и выдохся, превратившись в симулякр — пустую и мертвую оболочку. Его место заняла Культура (с большой буквы), но она не трансцендентна миру как бог, а одновременно имманентна и трансцендентна. Она и *сама реальность, и система идеальных законов ее существования, т.е. реальное, а не натужно сконструированное единство бытия и мышления. Она есть и последнее самоцелеполагание, и вся иерархия производных и конечных целей для отпадающих и автономизирующихся подсистем.*

Культура не есть некое пассивное безличное пространство. Она есть *субъект*, преследующий свои собственные цели — а они, увы, не совпадают с целями отдельного человеческого субъекта или группы. Можно сказать, что последовательно имманентизируемый европейским антропоцентризмом *Бог в конце концов преобразовался в Культуру*. И если бог максимально трансцендентен, и вектор познавательной деятельности сознания был направлен на его «послойную» имманентизацию, то с Культурой дело обстоит противоположным образом. Поначалу ее понимают как некий суммативный объект. (Суммативный подход продолжает преобладать в культурологических рассуждениях и теперь.) Объект сколь угодно широкий, но пассивный и безличный, как и всякий иной объект в антропоцентрическом космосе западного сознания. Этакое как бы физическое пространство на манер ньютонова. Теперь же самый ход познания, утрачивающий привычные субъект-объектные диспозиции, упирается в необходимость вернуть *субъектность* в иноположенный человеку мир, где она всегда и присутствовала до новоевропейской эпохи. А метасубъект этого мира — он и есть полуимманентная человеку Культура. Трансформация Бога в Культуру — не пустая игра слов. Дело не только в том, что Культура, в отличие от Бога, постигается от берега имманентности. Культура не всемогуща, в отличие от абсолютного и трансцендентного Бога, коего сконструировало себе само культурное сознание, проходя ювенильную стадию своего саморазвития. Культура вынуждена считаться с созданными ею самой историческими обстоятельствами, тем более с природными. И, кроме того, культура — *не есть единый монолитно-целостный субъект*. Это сложно организованная иерархия полутрансцендентных человеку сил и направленностей, воздействующих на него с разных сторон, как извне, так и изнутри. Человеческой многосубъектности мира социального соответствует многосубъектность *активно действующих культурных полей-топосов* (подсистем и субсистем культуры), каждый из которых существует, подобно живому организму, в соответствии с собственным целеполаганием.

Культура как субъект

Культуру обычно представляют, в духе новоевропейского механицизма, как онтологически пассивный, хотя и системно организованный объект. Тогда как по нашим представлениям она есть *субъект* – в самом прямом смысле этого слова. Она обладает, по меньшей мере, тремя существеннейшими его атрибутами: целеполагание, самоорганизация, саморефлексия (приобретаемая в процессе становления).

Совокупная энергия культуры складывается из витальных импульсов человеческой экзистенции, трансформируемых в момент разрыва психического континуума и задержки сознания на дискретном *нечто*. В этот момент психическая энергия преобразуется в энергию культурной деятельности и транслируется вовне. В отличие от конечных и единичных дискретных феноменов, культура как целое способна к самоорганизации, поскольку обладает некоторыми свойствами автономной структурно-энергетической системы. По мере отрыва и обретения независимости от витально-энергетических природных оснований культура посредством коллективного, а затем индивидуального сознания достигает уровня саморефлексии. А потому уж никак не метафорически мы утверждаем, что культура преследует свои собственные цели, каковые она вполне осознает и, более того, умеет ради их достижения манипулировать людьми. У всех без исключения культур есть для того определенные способы.

Смысл

Если речь идет о смыслогенетической концепции, то, разумеется, на первый план выходит понятие смысла. Но что же такое смысл? Ведь его определений можно насчитать едва ли не меньше, чем у культуры!

Под «смыслом» понимается дискретное психическое состояние, выраженное в кодах.

Коренное отличие мышления и практики человека от психики и поведения животного – способность к *порождению смыслов*.

Поток психической активности животного *непрерывен*, и в этом смысле не только параллелен текуче-сплошному континууму реальности, а просто неотделим от него. В силу неких специфических обстоятельств, едва ли определимых в их эмпирических характеристиках, на завершающих стадиях антропогенеза психика предчеловека совершила *качественный отрыв от самотождественного пребывания в континууме и перестала, в некоторых своих функциональных аспектах* (подчеркнем, далеко не во всех!), *подчиняться универсальным природным биоритмическим регуляторам и импульсам*. Случилось это, разумеется, не внезапно. (Речь идет о процессе, растянутом почти на два миллиона лет.) К тому была направ-

лена вся биологическая эволюция, и на завершающем ее этапе — развитие высших млекопитающих, у которых уже наблюдаются довольно сложные формы *ритуального поведения*. Чем сложнее организована психика животного, чем выше психическая автономность отдельной особи, тем чаще возникают ситуации неадаптивного поведения, взламывающего рамки автоматических инстинктивных программ. Тем, соответственно, острее ощущаются надрывы в континууме универсальной эмпатической связи и тем более насущна необходимость *коллективных действий, направленных на вторичную концентрацию психической энергии и ее ретрансляцию с целью гармонизовать и восстановить целостность изначально нерасчлененного физико-психического пространства*. Данные функции выполняет в животном мире ритуал. Но здесь эти элементы психической активности, хотя и диссистемны по отношению к тотальности прямого инстинктивного поведения, еще не переходят той качественной грани, за которую вектор эволюции выталкивает поздних гоминид и их наследников. В последнем же случае *количественный* фактор, т.е. масштаб разрыва перешел в изменение *качественного* характера психической активности.

Суть этого события в том, что пробудившаяся субъектность оказывается одной из сторон первичной оппозиции *Я — другое*. Полагание данной оппозиции образовало своего рода «дыру» в упорядоченном природном космосе.

Таким образом, формирование человеческого сознания оказывается связано с *частичным разрывом универсальной органической*, говоря языком модернизаторских терминов, энергетическо-информационной *связи всего со всем*, «атавизмом» которой у современного человека выступает интуиция. Разрыв этот был именно частичным, ибо полного разрыва психика просто не перенесла бы. В известном смысле, «эволюция» этой связи от частичного надрыва к максимальному отрыву (современное состояние) составляет один из ключевых лейтмотивов всей человеческой истории.

Дуальные отношения, имеющие целью достичь целостно переживаемое единство с *другим*, осуществляются посредством *партиципации* (экзистенциального природнения) — особого психического состояния, в котором сознание ситуативно переживает свою слитность (нераздельность) с чем-либо изначально ему иноположенным. Таким образом, термин *партиципация* мы понимаем более широко и, если угодно, более философично, чем Леви-Брюль, с чьим именем связано введение этого термина в широкий научный обиход. Источник неизбежного и непреодолимого партиципационного импульса — это, на общеэволюционном уровне, коллективная память о *дочеловеческом животном прошлом*, а на

уровне отдельного субъекта — память о *внутриутробном состоянии*. И то, и другое характеризуется *континуальностью*, т.е. непрерывностью переживания психо-физиологических процессов, непротиворечивостью существования и отсутствием какого либо отчуждения (антиципации). Это — генетически транслируемый идеал существования. Из него-то человек и выбрасывается в *дуализованное пространство*, откуда он мучительно ищет выхода. Собственно, уже само установление субъектно-объектных отношений с целью переживания партиципационного единства отталкивается от актуально переживаемого отчуждающего дуализма между я и другим.

Ситуация партиципационного единства всегда кратковременна. На смену ей неизбежно приходит состояние *вторичного отчуждения*. Что остается делать сознанию? Задерживаясь (фиксируясь) на внешнем объекте, оно «отслаивает» от него *знаковый репрезентант (семиотический образ, эквивалент)* и *делает его частью своего внутреннего ментального пространства*. Если утрачивается единство с объектом, то остается овладеть его *знакообразом* — *синкретической смысловой формой, где знаково-информационная компонента неотделима от сенситивной*.

Так рождается артефакт — феномен культуры. А сама задержка сознания на некоем абстрактном нечто и оформление этого переживания в социально воспринимаемый **знакообраз** — есть рождение смысла.

Смысл не исчерпывается *значением*. Последнее — это лишь «предметная», говоря семиотически, денотативная компонента смысла — наряду с ней он включает в себя также компоненту экзистенциального переживания и ценностной окрашенности. И, кроме того, всякий единичный смысл, будучи всегда элементом той или иной *смысловой структуры*, несет в себе, соответственно, и *структурный код межсмысловых отношений*, а также ключ к прочтению своей «истории» — смыслогенетической цепи, приведший к его возникновению. Эти внедотативные компоненты смысла и есть, образно говоря, то самое «кощеево яйцо» Культуры, которое она всеми силами прячет от адекватного осознания человеком. Именно к ним всякий раз направляется трансцендирующий порыв, и именно они всякий раз ускользают от «окончательной» рефлексии, оставляя «в руках» отслоившиеся оболочки денотаций.

Если по Г. Шпету, смысл — это значение, реализованное в контексте, то для нас — *ценностно переживаемое значение, выраженное в кодах*. Социально транслируясь, оно реализуется в контексте *Культуры*. А в каждом конкретном случае контекстом выступает та или иная культурная система, т.е. культура с маленькой буквы.

Смысл, таким образом, есть первоэлементарная основа для вторичного установления всеобщей связи, но уже не природно-эмпатической,

неразрывно-континуальной, а опосредованной, дискретно-кодовой, т.е. собственно *культурной*. Изначально эта связь, разумеется, не всеобщая. «Проваливаясь» в спонтанные задержки и сбои, оформляя посредством кодов точечные акты сознания, мышление устанавливает лишь первые опорные вехи, и вокруг них уже постепенно разворачивает пространство культуры.

Стремясь выбраться из дуализованного пространства, в каком он оказался, человек тем самым расширяет пространство полагания субъектно-объектных и партиципационных отношений. Так расширяется мир артефактов, наводящих вокруг себя смысловые коннотации. Так разворачивается пространство КУЛЬТУРЫ – дискретное, «квантованное» на смыслы. Психо-биологическая энергия человека, направленная на преодоление антропологически ему присущего состояния дуальности, трансформируется в энергию *самоорганизации и развития пространства культуры* и ее временного модуса – *истории*.

Таким образом, *структурно-онтологическая связка: психологическая актуализация задержки сознания на иноположенном прафеномене – установление и переживание партиципационной связи с этим прафеноменом – распад связи и фиксация образа прафеномена в его знаковом репрезентанте с последующей вторичной к нему партиципацией и вписанием новообразованного артефакта в двойственный реально-идеальный мир культуры*, – это всего лишь самая общая, вынужденно статичная и упрощенная схема смыслогенетического процесса.

Смыслогенез в истории

Смыслогенетическая теория культуры решительно отвергает абстрактного философского человека, утверждая, что самого человека и человеческую историю не просто следует каким-то образом соединять: их просто *недопустимо* рассматривать порознь. Смыслогенез охватывает даже не просто человека в истории, но *человека-в-истории*, где генезис ментальности, эволюция типов человека как субъекта истории и сами жизненные циклы культурно-цивилизационных систем суть грани *единого процесса*. Соответственно, один из ключевых тезисов звучит следующим образом: *исторические различия между культурно-цивилизационными системами определяются доминирующими в них способами смыслообразования, которые, в свою очередь, коренятся в технологиях оперирования бинарными оппозициями*.

Таким образом, *микроуровень* смыслогенеза, связанный с когнитивными техниками оперирования элементами бинарного кода, связывается с *макроуровнем* – историческими бытием, культурными традициями и

жизненным укладом народов и обществ. Рассматривая становление исторического субъекта и эволюцию культурно-цивилизационных систем как грани единого процесса, смыслогенетическая теория выделяет три революционных рубежа. Первый связан с эпохой верхнего палеолита и последовавшей за ней неолитической революцией — окончательным становлением *родового индивида*¹ как коллективного субъекта исторического действия. Второй рубеж обозначен специальным термином — *Дуалистическая революция*. Как одно из важнейших инновационных положений, концепция дуалистической революции требует хотя бы краткого пояснения.

Предпосылки Дуалистической революции восходят к концу II-го тыс. до н.э., т.е. к эпохе общего кризиса государств «бронзового века». (Особое внимание привлекает период ок. 1200 г. до н.э.) Становление и развитие процесса приходится на I тыс. до н.э., а его завершение — примерно на VII в. н.э. На этом *революция* как таковая заканчивается. Далее следует период стабильного воспроизводства и господства культурно-цивилизационной парадигмы, утвердившейся на «захваченной» территории. Ее золотой век — Средневековье. Затем наступает период кризиса и упадка в преддверии третьей великой революции — *либеральной*, свершившейся в Европе в XVI—XVIII вв. После этого о *реальных формах* Дуалистической революции можно говорить лишь как о запоздалых локальных событиях во времена распада традиционных обществ, насильственной их модернизации или восприятия ими *религий спасения*, что, в конечном счете, тоже оказывается замещенной формой модернизации (если последнюю понимать достаточно широко).

Для обозначения исторического субъекта, рожденного и сформированного Дуалистической революцией, вводится новый термин — *логоцентрик*.

Третий рубеж — либеральная революция, свершившаяся в Западной Европе в эпоху Ренессанса и Реформации, ознаменовавшая рождение новой цивилизации, впервые построенной «под личность»².

¹ Термин *индивид* употребляется в смыслогенетической теории в не совсем традиционном значении. Под ним имеется в виду не всякий человеческий субъект вообще, а лишь две его модификации. Это, во-первых, человек архаических культур и древних (доосевых) цивилизаций и, во-вторых, его современный наследник, в ментальности которого сохраняется доминанта слабой вычлененности из социального коллектива, неспособность к развитой рефлексии, отсутствие самостояния и самоактивности, традиционализм, преобладание конкретно-чувственного восприятия мира, максимальная зависимость от навязываемых культурой социальных ролей и программ и мифологичность сознания.

² Здесь, как и в случае с термином *индивид*, мы отходим от традиционно-расширительного понимания термина *личность*. Речь идет о самоактивном, максимально автономном и самодостаточном социально-историческом субъекте.

Рассмотрим вкратце некоторые аспекты указанных паттернов, включающих в себя взаимосвязанный комплекс ментально-субъектных и историко-культурных и цивилизационных характеристик.

Неосознанное счастье индивида – в его неспособности переживать и осознавать противоречия в их собственных формах. Коннотативность мифологического мышления – первейшее тому противоядие. Эти неудивительно – коннотативное мышление вырастает из природы и еще во многом ей родственно. Как повседневная жизнь архаического индивида большей частью является всего лишь культурным опосредованием природных поведенческих программ, так и его мышление, представляющее собой относительно слабо дифференцированную психическую активность, автоматически воспроизводит инстинктивные формы поведения, транслированные из *непротиворечивого* мира природы.

Мир индивида можно назвать родоцентрическим. Род связывает в архаическом и постархаическом сознании актуально переживаемое и социальное время *со временем мифическим*, увязывает имманентный и трансцендентный планы бытия. Точнее сказать, включенность в родовые отношения всего одушевленного в мире не позволяет осмыслить эти планы бытия как онтологически обособленные и взаимоотноужденные. Родовые отношения не только в рамках семантики мифа, но и в плане психо-энергетическом служат основополагающей культурной проекцией всеобщей космической связи. Связи стихий и субстанций, едва затронутой центробежным распадом. Именно родовое сознание породило космологическую образность *уробороса*, корни которой уходят, несомненно, еще в палеолитическую эпоху. Смысловой комплекс уробороса, связанный со значениями и переживанием безначальной, бесконечной и беспредельной синкретичности, заключающий в себе лишь потенцию различия противоположностей, хорошо описан и исследован в психоаналитической литературе, особенно в юнгианской.

Архаический комплекс родовых представлений и отношений – проекция напрямую понимаемого всеобщего «родства» вещей и явлений. На таком глубоком уровне снимается противоречие между дискретным и континуальным – а это, без преувеличения, коренное противоречие культуры. Снятие это, впрочем, всегда ограничено рамками конкретной ситуации и конкретного же эмпирического материала. На всеобщем онтологическом уровне эта оппозиция в *принципе неснимаема* и бесконечно воспроизводится на различных смысловых уровнях. Однако переживание причастности бесконечно и безначально пребывающему во времени роду не позволяет развиться чувству экзистенциального отчуждения и создает устойчивую иллюзию снятия этой мучительной, но в то же время

творчески продуктивной антиномии. Конечная жизнь индивида растворяется в бесконечности рода, так что противоречие между тем и другим просто не входит в сознание и не переживается как проблема.

Родовой комплекс, переживаемый как сущность онтологически априорная и принципиально не дифференцируемая, становится синкретическим опорным стержнем всей культурной системы индивида. Он снимает все или почти все наличные противоречия существования и блокирует, насколько это возможно, возникновение новых. Инструментом служит система нормативизирующих традиций. На их основе любая антиномическая ситуация непротиворечиво разрешается посредством пралогических операций и коннотативных отношений. Тут работает механизм установления семантической связи антиномической ситуации с *сакральным прецедентом* — одним из краеугольных камней культурного сознания. Об этом свидетельствует хотя бы то, насколько широко это архаичнейшее явление представлено в современной культуре и ментальности. Сакральный прецедент — это *семиотически оформленная связка сильного, глубокого и социально значимого партиципационного переживания с теми его конкретными формами, в каком оно ситуативно «содержалось»*. Этой ситуативной оформленности достаточно, чтобы им «зарядиться» от того переживания его энергией и сущностью и тем «заслужить» статус уже *нормативных* форм. Неразделимость формы и содержания в смысловом комплексе сакрального прецедента обеспечивает ему статус *самоположенной и самодостаточной позитивной матрицы культурного текста*. Будучи априорной и императивной установкой, она имеет значимость *образца или модели* для широкого класса ситуаций, если их семантика может быть коннотативно «увязана» с семантикой сакрального прецедента. Поэтому всякий образец в культуре генетически восходит к сакральному прецеденту; он отсылает сознание к некоему имеющему место в прошлом партиципационному переживанию и таким образом служит одним из основных каналов трансцендирования.

Род — ценность безусловная. Его сакральность беспредпосылочна и аксиоматична. И дело не только в естественном стремлении к жизни, какое, впрочем, уравнивается столь же естественным (по Э. Леви) стремлением к смерти. Последние фазы антропогенеза сформировали почти неразложимую даже в нашу эпоху связку природно-виталистических функций рода с социальной активностью коллектива, обеспечивающей его выживание.

Кроме того, именно род в разворачивающемся культурном космосе стал фундаментальной моделью *иерархических отношений*. Сам принцип иерархии, конечно же, не «изобретение» архаического сознания. Иерар-

хические отношения наблюдаются и в животном мире. Но, включив в себя семиотическую компоненту, он трансформировался в один их основополагающих культурногенетических механизмов. Иерархические цепи, выстраиваемые по принципу онтологического единства и количественно/качественного различия их элементов, приняли на себя функцию своего рода, проводников, связывающих скрытые от осознания полюса *неснимаемых культурных метаопозиций: имманентное/трансцендентное, дискретное/континуальное и сакральное/профанное.*

Можно сказать, что структурный каркас предметно-смыслового тела культуры разворачивается в соответствии с иерархическим принципом. А родовые отношения задают семантику иерархических цепей «на правах» первичной базовой их модели. Воздержусь от многочисленных примеров того, как иерархические отношения осмысляются по модели родовых. Напомню лишь о том, что иерархическая организация жизни была активно стимулирована переходом к городскому типу социума — ограничения экологической свободы и других важных аспектов существования, реализуемых еще в квазиприродных формах, посредством *иерархического структурирования и родовой семантики*, были возведены на степень собственно культурных феноменов и смыслов. Возможно, именно тогда, когда в условиях раннегородского социума утвердился иерархический принцип упорядочения жизненной среды, произошли те самые коренные изменения, в силу которых человек стал формироваться прежде всего собственно культурными факторами, тогда как факторы природные (биоэволюционные и экологические) либо вовсе сошли на нет, либо трансформировались через культурное опосредование. Например, биологическая функция рода оказалась переосмысленной в контексте социальных отношений.

Индивид не осознает культуру в ее собственном качестве. Она ему служит бессознательным инструментом, своеобразным набором «протезов», какие он неосознанно использует с целью вырваться из травматического дуализованного пространства и вернуться в лоно всеобщей эмпатической связи. Мир реализованных возможностей культуры еще бесконечно мал по сравнению с миром ее имплицитных потенций, скованных в палеосинкрезисе.

В функциональном аспекте разворачивающегося пространства культуры (т.е. в мире смыслов и артефактов) опосредование природных программ преобладает над программами собственно культурными. Так природно-инстинктивные интенции, преломляясь и трансформируясь в переживании *сакрального прецедента*, обретают инобытие в *традиции*.

В аспекте динамическом, центростремительные силы синкрезиса преобладают над центробежными силами его распада, а динамика зна-

чимых социокультурных изменений не соотносима с длительностью человеческой жизни.

Системное качество культуры можно определить как *мифоритуальное*. Центральное место в мифо-ритуальной системе занимает *род* (в единстве мифологического представления и наличной реальности). Род имеет значение как бы общего знаменателя, он актуализует в переживании всеобщую эмпатическую связь, устанавливает ее иерархические градации и сдерживает таким образом распад палеосинкретиза.

Но распад его неизбежен. И к концу II тыс. до н.э. наступает общий кризис мифо-ритуальной системы – мира индивида, прошедшего колоссальный путь от «выпадения» из природы на поздних стадиях антропогенеза, через неолитическую революцию, к цивилизациям «первого поколения» и государствам Древнего Востока.

Следующий этап истории и, соответственно, появление нового типа исторического субъекта с его иными когнитивными и смыслообразовательными технологиями связан с Дуалистической революцией.

Базовое качество новой культурной системы – достигший самоадекватных форм *дуализм*, поэтому процесс формирования данной культурной макросистемы и определяется как *Дуалистическая революция*.

Тут следует уточнить: дуализм не то чтобы неожиданно и неведь откуда появился и в качестве некоей привлекательной инновации утвердился в ментальном и в культурном пространстве. Дуализм *имманентен* самой культуре, это первейшее условие всякого смыслополагания и, соответственно, всяких форм культурной активности. Другое дело, что *рефлексия* до исходных оснований добирается не сразу, а лишь по достижении определенной «возрастной» стадии. Настойчиво напрашивается аналогия с генезисом индивидуального сознания: синкретизм детского мировосприятия сменяется отчуждающей рефлексией на подростковой стадии. (Л.С. Выготский, подходя к формулировке этого закона, ссылается на Х. Вернера, тот же проводил явную аналогию между онтогенезом и историей культуры.)

Культура на этом уровне *окончательно и необратимо разорвала связь со своими природными основаниями и осталась наедине с собой* (необратимой, впрочем, можно назвать любую фазу отпадения от природы). Это в высшей степени закономерно: энергия партиципационного переживания, все более расплываясь по умножающемуся разнообразию артефактов, в конце концов, аккумулировалась в них с такой плотностью, что это привело к качественным изменениям. Мир природных прафеноменов почти скрылся из виду, заслоненный калейдоскопическим множеством культурных опосредований.

От столкновения этой новизны с колоссальной инерцией относительно комфортного природно-культурного синкретизма в ментальности произошли тектонические трансформации, а поиск выхода из этого травматичного состояния завершился формированием нового макрокультурного паттерна. Лишенной райского единства с природой, пережившей разрушение родового комплекса, обеспечивающего «перекачивание» и трансформацию виталистических природных энергий в энергии культурной деятельности, культуре не на что более опереться, кроме как на самое себя. Культурное сознание тогда с неизбежностью обращается внутрь себя: возникает вопрос о самоопределении и самоидентификации: «кто я есмь»? Каков бы ни был на него ответ, сама его постановка свидетельствует о сильнейшем шоке отчуждения, испытываемым культурным сознанием и самой культурой вследствие разрыва «пуповины», связывающей ее с природой. Переход к новому состоянию занял по историческим меркам немало времени.

В результате обращения культуры на себя и первого акта саморефлексии культуры как субъекта произошло следующее: осознание культурой своих дуалистических оснований и неизбывности своей дуалистической природы, переориентация культурного сознания с природных основ на свои собственные, что, в свою очередь, привело (прежде всего, в средиземноморском ареале) к вычленению логоса из мифа и утверждению логоцентрической парадигмы самоосуществления, а комплекс потерянного рая вызвал к жизни типично ювенильную реакцию на чуждую и «неправильную» действительность – мироотречение. Этой новой макрокультурной парадигме соответствует новый тип исторического субъекта, в общеисторическом масштабе занимающий срединное (паллиативное) место между индивидом эпохи архаики и личностью новоевропейской эпохи. Этот тип субъекта и называется в смыслогенетической теории логоцентриком.

Решающим оказалось то, что *глубина дифференциации синкретических (образно выражаемых) смыслов возросла (или, если угодно, понизилась) еще на один уровень*. Именно это, собственно, и обусловило утверждение и доминирование *дуалистической картины мира*. Дуальные оппозиции, каковые на операционно-прагматическом уровне существовали всегда, *впервые были адекватно осмыслены в качестве таковых*. Дело в том, что границы выделяемых из природного континуума «фрагментов» стали жестче и определеннее (в чем тоже проявляется разрыв культурного сознания *с природной основой*). За счет все большего абстрагирования от окружающего «облака» коннотаций сами они стали *семантически конкретнее*.

Абстрагирующая рефлексия достигает, наконец, такого уровня, на котором ее субъект отчуждается от базовых нормативных значений бинарных оппозиций и их сакральную, соотносимую с трансцендентным началом символику воспринимает *как условную*. А это уже предпосылка к выходу за пределы системного качества ментальности логоцентрика и формированию личностного (в собственном смысле) типа сознания. Не буду сейчас описывать все ступени этих моделей ментальности, промежуточных типов, тем более их привязывать к известным обществам, странам и эпохам. Развитие и самореализация новой культурной макросистемы меня интересует на уровне общих тенденций.

Речь теперь пойдет о некоторых особенностях новой модели мира.

Ключевым, несомненно, следует считать то, что системообразующим стал принцип *триадичности*. Присущий культуре неизменно, как и принцип дуальных оппозиций, он был «востребован» как избавление от фрустрирующего дуализма, сменившего синкретическую тотальность природно-культурного универсума. Как только осознанное в качестве профанного настоящее оказалось отделенным от сакрального прошлого, «*замкнуть*» эту напряженно противоречивую и конфликтную систему можно было единственным способом — онтологизировать и концептуализовать будущее в модальности возвращения утраченной сакральности. И если вначале тому способствовала ментальная инерция — поскольку будущее представлялось отражением прошлого и его продолжением — то с дальнейшим развитием концепции своеобразие этой категории становилось все более значимым.

Так обрела жизнь или, точнее, эксплицировалась универсальная *триадическая метамифологема*, послужившая структурной матрицей для огромного количества культурных текстов: *мир испорчен, мир должен быть спасен, мир будет спасен* — такова императивная формула указанной метамифологемы. Мир, переполненный противоречиями профанной реальности, *flanкируется* двумя сакрально-трансцендентными зонами: первозданного и обретенного рая. Как бы ни изображался рай в той или иной традиции (от зороастризма до марксизма), он понимается как состояние *бесконечной трансценденции* — окончательного бегства из дуализованного мира культуры, каковым он впервые со всей отчетливостью.

Культурный герой выступает в роли вселенского медиатора, становясь на путь нисхождения (или восхождения?) от богочеловека к человекобогу. Будучи отчужденным от оберегающих, но и сковывающих (что было, впрочем, осознано лишь на излете традиции) нормативов мифоритуальной системы, человек был потрясен неожиданно раздвинувшимися горизонтами возможностей — отсюда представление о богочелове-

ческой природе культурного героя. Хочется сказать, что свобода, — если ее понимать хотя бы как возможность выбора, — вскармливается отчуждением. Но свобода эта иллюзорная: что человеку, видящему мир изнутри культурной системы, представляется безграничным космосом возможностей, то стороннему взгляду видится узким коридором допустимых в данной системе смыслообразовательных потенций. Но иллюзия свободы окрыляет — и отчужденное человеческое я не ведает, что свободный выбор совершает не по собственной воле к спасению, но по внеположенному императиву культуры, содержание которого весьма жестко детерминировано как состоянием предметно-семантического тела культуры, так и смыслообразовательными возможностями изоморфной ему человеческой ментальности. И только великие учителя и пророки эпохи Дуалистической революции вполне отчетливо осознавали не только свою избранность, но и воздействие на них этого императива: не творят они, а *восстанавливают* (эту иллюзию также внушает та же культура), и не ими говорится, а *через них*.

Утраченную связь со все более удаляющимся сакральным началом культурный герой-медиатор более, чем восстанавливает, — он ее воссоздает на качественно ином уровне: в дуализованном мире он срединное звено, и то, что он держит ключи от разведенных полюсов трансценденции — это всего лишь одна, хотя и весьма важная его функция. Причастность культурного героя сразу имманентному и трансцендентному началам — это новое в человеческой природе: *способность к синтезу и снятию оппозиций*. Притом оппозиций любых, а не только чисто антропологических вроде *натуралистическое/спиритуалистическое* и т.п.

Стало быть, человек осознает себя субъектом, самостоятельно творящим смыслы и способным возвыситься над безличными силами хаотизированного мира (т.е. над имманентными законами культурной системы, коих природа за пределами его понимания). Культура, таким образом, достигает качественно новой стадии своего развития — складывается новое миропредставление. Вкратце его можно выразить такой формулой: *противоречия коренятся в извечной дуальности этого мира; они преодолеваются благодаря медиативной активности полубожественного культурного героя, поскольку природа его синтетична, как причастная обоим системообразующим полюсам универсума*. В связи с этим взаимоотношение архетипических кодов *один/два/три* во всех многочисленных комбинациях оказывается осознанным как ключевой структурный принцип смыслообразования.

Итак, органически присущее человеку стремление уйти прочь из дуального пространства культуры в протеистический и непротиворечивый

мир трансценденции было им, наконец-то, отчетливо осознано, и преодоление дуальности стало в логоцентрическую эпоху ключевой «интригой» культурогенеза. Мир логоцентрика — это мир, построенный на удаленно-глобализованных партиципационных связях и формируемый в духе концептуализованного дуализма. Алгоритм новой культурной системы упрощенно можно представить так.

1. Определение в пространстве Логоса всех смыслов и феноменов, в том числе социоприродного происхождения, посредством их соотнесения с полюсами этических/*космологических* макроопозиций, репрезентирующих теперь бинарный код во всей его универсальности.

2. Снятие глобальной макроопозиции и достижение синтетического единства универсума, т.е. возврат в непротиворечиво-континуальное состояние перманентного трансцендирования и бесконечной партиципации. Так рождается образ духовного логоцентрического Абсолюта, заменяющего в ментальности логоцентрика древний палеосинкрезис, но «прикидывающийся» последним и принимающий на себя ряд его ключевых функций.

С образованием новой системы едва ли не в первую очередь произошла «перетасовка» слоев в *режиме партиципации*. Первоначальная — к природным, ритмам, регулятивам и врожденным инстинктивным по генезису программам — никуда, разумеется, не исчезла. Но ее статус изменился. Частью она оказалась вытолкнутой за пределы всякой культурной рефлексии. Как водитель, нажимая на газ, не думает о процессах, происходящих внутри двигателя (если он вообще имеет о них представление), так и у субъекта культуры большая часть естественного ушла в область бессознательного. И неудивительно — культура теперь занята прежде всего собой, самоопределением и самоманифестацией. Впрочем, и «естественная» партиципация — но только в ее проявлениях, а никак не в ее собственном «естестве» — легитимизована была посредством переосмысления в новой онтологически-ценностной системе координат.

На следующих же уровнях партиципационных отношений воспроизвелась все та же двуслойная модель. Но теперь фундаментальный, фоновый слой предназначен для перманентной (лишь «по теории»!) партиципационной связи: уже не с природой, а с духовным Абсолютом, венцом новообразованного синтеза — в восприятии субъекта культуры, а по объективному раскладу — неосинкрезиса, сменившего палеосинкрезис родового мира. А параллельно этому фоновому слою располагаются частные и локальные партиципационные ситуации. В мифо-ритуальную эпоху они были необходимы (и чем дальше, тем больше) как дополнение к ослабевающей природной эмпатии. Логоцентрической культуре они еще

более необходимы, поскольку режим партиципации, искусственно учрежденный в качестве фундаментального, по своим экзистенциально-энергетическим потенциям значительно слабее первичного, природного.

У логоцентрика сознание двуслойное, и вследствие этого ему свойствен небывалый прежде феномен — *внутренний диалог*. Родовой индивид такого не знал. Он мог испытывать самые разные внешние (или осознаваемые как внешние) направляющие или корректирующие поведенческие воздействия, но это не было внутренним диалогом. Собственно, когда эти корректирующие и направляющие «голоса» стали друг с другом спорить, тогда и разразился экзистенциальный кризис для родового индивида и кризис исторический для его социального общества. Внутренний диалог — феномен столь важный, что его одного достаточно, чтобы между индивидом и логоцентриком провести жирную черту, разделяющую культурно-антропологические качества. В отличие от индивида, живущего по преимуществу в спонтанном дорефлективном режиме, ибо все за него решают естество и традиция, логоцентрик *вынужден* постоянно сверяться с задаваемым культурой фарватером трансцендентных ценностей. Осознание и концептуализация дуализма нормы и практики, Должного и сущего, истины и лжи и т.д. и т.п. — основание специфически логоцентрической формы рефлексии. Это рефлексия, прежде всего, панэтическая, ибо этическое, как уже говорилось, — это *тот модус культурного сознания, который в логоцентрическую эпоху долго и удачно маскировался под субстанцию*.

Тогда в ментальном ландшафте появляется категория *совести*. Неудивительно, что в эпоху мифо-ритуальную такого понятия не было. Не стану пересказывать суждения из классической философии насчет *исторической замены нравственности моралью*. Только замечу, что совесть в ментальности логоцентрика — это своего рода сколок того самого не бытийствующего непосредственного, но полагаемого культурой за гранью имманентного Абсолюта, «маленькое Должное», априорный камертон, по которому настраивается гамма этических отношений и выстраивается сама панэтическая картина мира.

На эволюционной лестнице становления субъектной самости логоцентрик занимает ступень между индивидом и личностью. Главный, пожалуй, критерий их различия, — это *свобода выбора*. У логоцентрика поле выбора существенно шире, чем у индивида. У последнего он весьма ограничен вследствие жесткой регламентации всех аспектов его жизни мифо-ритуальной нормативностью и допускается в лишь в незначимых, подчиненных и, следовательно, профанных ситуациях, соотносимых, как правило, с прагматически-бытовыми аспектами его жизни. В ситуациях экзистенциально значимых за него «выбирает» традиция.

Особое место в ментальном и, соответственно, культурном пространстве логоцентрика занимает категория *Должного* – активной, деятельной модальности новообретенного Абсолюта. *Должное* – это результат нормативного трансцендентного идеала на имманентную реальность с целью преодолеть и снять эту самую реальность. **Результат, иначе говоря, нормативизации идеала – императив «жить по Абсолюту».** **Метафизический идеал, таким образом, признается как норма жизни и для субъекта, и для общества в целом.** Другое дело, что жить по Абсолюту невозможно, и культура допускает разнообразнейшие формы отклонения от «правильного» поведения. Но платой за эти отклонения является неизбежный комплекс вины.

В эпоху Дуалистической революции особенностью культурно-антропологического контекста было то, что наряду с логоцентриком появилась и личность. От логоцентрика (не говоря уже об индивиде) исторический субъект этого типа отличается способностью к более острому и качественно определенному разграничению *внешнего и внутреннего* и, соответственно, объективирующей и субъективирующей рефлексии. А где они разделяется и, более того, противопоставляются, там уж формируется новое системное качество культурного сознания.

В эпоху Дуалистической революции прецедентно и точно появлялись, по Гегелю, *личности-в-себе*, а потому эпоха цивилизации личности еще не настала. Интенции самодостаточной личности, снимающей в себе весь опыт своей культурной традиции, оказывались в крайнем разладе с установками социуму. Парадокс «ранней» личности в том, что эти люди, будучи личностями по своей *ментальной конституции, содержанием* своей творческой активности прямо или косвенно, вольно или невольно способствовали утверждению культурной системы логоцентрика, ибо в пору становления логоцентрической парадигмы смылообразовательные интенции логоцентрика и личности совпадали. И пока личность-в-себе не стала личностью-для-себя, она находилась в состоянии счастливого *полуотпадения* от древней сакральной традиции; задачи вторичного духовного синтеза решались как бы естественным путем и осмыслялись по преимуществу в ретроспективном аспекте, как возврат к утраченной целостности и единству. Позже, преодолев господство «классического» логоцентрика, личность-для-себя создала в Европе свою цивилизацию. Но высоты личности-в-себе навсегда остались недостижимыми – притом, что благодаря именно ее полуосознанной самости Культура обретала новый облик.

Мир личности

Во времена Дуалистической революции доминирующим в количественном отношении субъектом был не логоцентрик как таковой, а, так

сказать, пост-индивид, вписанный (зачастую насильственно) в новый, выстроенный под логоцентрика культурно-цивилизационный контекст. Так и цивилизация личности представлена отнюдь не только личностями. Кстати сказать, в этом очевидном обстоятельстве, часто игнорируемом, одна из существенных причин того, что сознание современного западного человека переживает кризис.

Раннее христианство содержала в себе две возможные линии развития: антропологический минимализм и антропологический максимализм. В силу ряда культурно-исторических и иных причин, изложение которых по необходимости приходится упустить, в Западной Европе возобладала линия антропологического максимализма, предопределив ту самую «мутацию», по причине которой Европа, эта изначально нищая и варварская окраина Азии, стала тем, чем стала. Благодаря наличию между полярными системообразующими зонами Бога и Дьявола (со всеми изофункциональными коррелятами этой оппозиции) третьей, медиативной зоны, где на автономных правах обретался *человек*, Западноевропейская культурная система «выпала» из логоцентрического мира. Путь это выглядел так: сначала антропная зона, разрастаясь, вбирала себя содержание системообразующих полюсов, делая человек (становящуюся личность) не просто вместительным, но чувствительным и *субъектом продуктивного снятия* любого рода оппозиций и противоречий.

Культурные противоречия стали теперь внутренними противоречиями личности, снимаемыми ею в акте продуктивного и сознательного смыслотворчества. На рубеже эпохи Ренессанса и Реформации процесс перешел в новое качество. Антропная зона содержательно поглотила системообразующие полюса средневекового космоса и прежний христианский логоцентрический Абсолют преобразовался в *антропный культуроцентризм*. При этом качественно трансформировалась вся система: оправдание человеческого тела и человека вообще покончило с пессимистическим принципом мироотречения. А «усыхание» и профанизация сферы божественного привело к угасанию оптимистического принципа эсхатологии. Он еще долго угасал в различных квазирелигиозных, научных и философских учениях, от Гегеля до Ницше. Но сказанное Кантом о том, что человеку не на что больше надеяться, кроме как на самого себя выразило генеральную тенденцию новой европейской культурной системы. А вскоре Л. Фейербах уже пришел уже к прямому обожествлению человека. Таким образом, рожденная Дуалистической революцией, логоцентрическая парадигма на своей «европейской стадии» вышла на финишную прямую. Ибо из самого человека перекачивать атрибуты логоцентрического абсолюта уже некуда.

Поясним некоторые моменты процессов, связанных с Революцией личности.

В отличие от индивида, сознание личности не дрейфует по коннотативным полям: принципы классифицирующей типологизации и формальной логики уйдя вглубь, пропитали подсознание и работают автоматически. Личность вынуждена мыслить и даже чувствовать *многоканально*. Что это значит? Не кроется ли здесь лукавая игра словами? Нет. Каждый канал — не просто *модус условно единой картины мира*. Это модус, все более приобретающий по мере своего обособления черты субстанции. Кризисная утрата субстанциональной ясности Единого, от которой мучительно страдал логоцентрик, обернулась множественностью и наглядной конкретностью модусов. Средневековый Абсолют/Логос распался на расходящийся веер уже не всеохватных, но зато более конкретных и умопостигаемых «подсубстанций» и соответствующих им частных эпистемологических дискурсов: дискурс веры, дискурс науки, дискурс разума, дискурс красоты, дискурс добродетели и т.д. И внутри каждого из них — уже своя собственная генерализующая оппозиция: всякий принцип обнаруживает себя через соотнесение со своей противоположностью. Все это еще связано изнутри некоей инерционной субстанциональной связью, которая со временем все слабеет и к эпохе Просвещения уже едва просматривается. Впрочем, этого атавистического логоцентрического субстанционализма, работающего, тем не менее, в качестве интегрирующего фактора, хватило вплоть до XX в.

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

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

Хотя, к примеру, такая подсубстанция как язык, связывавшая и одухотворяющая изнутри самые, казалось бы, немислимые и несостыкуемые смысловые блоки, обнаружила если не исчерпание, то, по крайней мере, ограниченность своих возможностей лишь сравнительно недавно, став объектом омертвляющей рефлексии в ходе лингвистических переворотов XX в. А вот в эпоху Шекспира и Сервантеса, язык, открытый, становящийся, еще не замкнувшийся на себя, не раздробленный на избыточное количество мелких денотаций и сохраняющий потому синкретическую полноту сил и суггестивность, с задачами смыслового синтеза справлялся отменно.

Что же остается делать личности? Полагаться исключительно на себя, ибо больше не на кого. Абсолюта больше нет, и никаких альтернатив развитие логоцентрического принципа не предполагает. Что же остается, в таком случае, единственным объединяющим началом для ненасытного ренессансного глаза, а затем для ненасытного барочного разума? Что объединяет ботанические, анатомические, инженерные, математические, характерологические, медицинские и прочие заметки, выкладки, зарисовки и т.д., в кодексе Леонардо? Только то, что все это сделано самим Леонардо. И, по сути, более ничего. Вернее, ничего, что не имело бы отношения к личности Леонардо: его стилю, его почерку, его языку, его образу мыслей.

Не случайно, что ранний Ренессанс, когда личность, оторвавшись от берега внеположенной логоцентристской субстанциональности, почувствовав себя и только себя вместилищем и чувствовалищем всего умопостигаемого мира, обнаружила субстанцию в себе самой и ознаменовала это открытие бурным энтузиазмом антропологического максимализма и антропоцентризма. В соответствии с логикой фрактальных отношений, личность, отпавшая от мира (собственно и ставшая личностью в процессе этого отпадения) превращается в мир-личность. И теперь она, развиваясь в фарватере эволюционного фронта, подобно гегелевскому Духу, не просто может, но и *обязана* терпеть внутри себя противоречия. Это тяжело, болезненно, дискомфортно. Но таков удел личности: бегство от противоречий есть бегство от развития. А логика развития ведет личность ко все большей полноте самостояния и самореализации.

Понятия свободы и выбора, каковыми существенно определяется ментально-культурный статус субъекта, для личности особо значимы, ибо только в личностном мире они адекватно отрефлексированы и достигают содержательной полноты. Субъектом же выбора выступает уже не столько социальный коллектив, как было во всех традиционных обществах, но *уже и единственный субъект*. На уровне прецедентов такое было всегда, но только утверждение медиационной модели смыслообразования в качестве доминирующей сделало возможным принципиальное изменение ситуации: теперь единственный субъект стал субъектом выбора в *массовом порядке*.

Теперь вместилищем эксплицируемых противоречий стала не абстрактная, а конкретная человеческая душа, или индивидуальная ментальная сфера. Это обстоятельство позволило перенести «центр тяжести» с всеобщего на единичное и особенное. Особенности люди – личности – которые ранее могли осуществлять свои творческие программы, лишь упаковывая их в логоцентристские обертки всеобщего (универсально Должного) теперь оказались, наконец, выведены медиационной моделью на уровень самоадекватности³.

Традиционные социоцентрические общества подминали и подрывали особенное под всеобщее. (Впрочем, они продолжают это делать и теперь.) Особенности люди – личности в лучшем случае ограничивались в своих творческих устремлениях, а результаты их деятельности ассимилировались традицией. В худшем же случае – такие люди маргинализировались и выбраковывались. Чтобы увидеть, как это делалось, достаточно

³ В свое время, высвобождение творческой энергии особенных людей, людей в силу своей личностной органики отпадавших от мифо-ритуальной традиции дало взлет Античности. Но оно же и стало одной из главных причин ее гибели.

понаблюдать за способами самозащиты от изменений в современных нелиберальных обществах. Но вот в построенном под личность новоевропейском обществе все стало наоборот: особенное вместе с доминирующим культурным статусом обрело законодательное право, и массы этим законам подчиняются.

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

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

Итак, изживание логоцентрической культурной парадигмы с ее монотеизмом, презумпцией Должного, отчуждающим аналитизмом и всем спектром мироустроительных установок: от теократии (антропологический минимализм) до либеральной демократии (антропологический максимализм) — таков глобальный и фундаментальный процесс нашей переходной эпохи. И постмодернизм выступает не инициатором этого процесса, а верхнейшим индикатором оного.

Это, впрочем, заслуживает отдельного разговора.