Оригинальные статьи

Пелипенко А. А., Яковенко И. Г.

«Манихейская революция» в историческом становлении личности (паллиат как социокультурный феномен процесса)[1]

Одно из ключевых событий мировой истории связано с рождением идеи идеального состояния мира, или «должного», которое существенным образом не совпадает с наличествующим, или «сущим», состоянием вселенной. Этот раскол образа мира на недостижимый идеал и малоприемлимую реальность запустил цепь последующих событий, которая протягивается из глубокого прошлого в настоящий день. Оппозитарная диалектика этих понятий, складывающаяся в эпоху околоосевого времени, тысячелетия задавала разворачивание исторических процессов.

В доосевую эпоху, от первобытности до зрелых форм ранней государственности, эти категории находились не только в синкретических отношениях друг к другу, но и в целом были инкорпорированы в более крупные нерасчлененные блоки культурных феноменов. Рефлексия сущего напрямую связана с процессом становления автономности субъекта, которая в эпоху древности была минимальной. Соответственно, и процессы его институциональной кодификации обнаруживаются намного позднее. А вот изофункциональные синкретические корреляты должного прослеживаются более отчетливо. Это прежде всего миф и традиция. Миф представлял структуру культурного паттерна в нерасчлененном единстве трансцендентного и эмпирически чувственного. А традиция выступала как нормативная проекция мифа на ось времени. В синкретической, извечно пребывающей мифологической картине мира и прошлое, и будущее были даны как своего рода модусы вечно длящегося настоящего. В ситуации тотальности мифа горизонтальная самоорганизация снизу, от «субъекта», проявляется минимально и почти совершенно бессознательно. Сознание «оккупировано» традицией, агентом которой субъект является. Здесь нет осознанной нор-

[1] Статья А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко посвящена чрезвычайно малоизученной проблеме — становлению личности в филогенезе в парадигмальных координатах культурологического осмысления исторической динамики этого процесса. Сформированные в психологии общие позиции об исторической обусловленности становления личности и развитии самосознания индивида в филогенезе, а также исторические определения субъектов на разных этапах развития общества — периода античности (см., например, работы А.Ф. Лосева, 1963 и др.) средневековья (в частности, работы Я.А. Гуревича, 1972 и др.), древнейшего периода цивилизации (Г. Франкфорт, Г.А. Франкфорт, Дж. Уилсон, 1984; Э.В. Сайко, 1995, 1996, 1998; А.А. Пелипенко, И.Г. Яковенко, 1997, 1998) актуализировали проблему процессуальных характеристик, механизмов, уровневых состояний и границ развития самосознания индивида на его пути от индивида к личности, что имеет не только принципиально важное историческое значение, но и глубокий психологический смысл. Именно поэтому тема исторического субъекта и проблемы индивидуализации и социализации в становлении человека как личности и субъекта социального действия стали предметом обсуждения на страницах журнала «Мир психологии» (см.: «Мир психологии», 1995. №4; 1998. №1). В предлагаемой интересной и оригинальной статье авторов некоторые положения можно дискуссионны, и такого рода дискуссия может быть открыта на страницах нашего журнала. (*Ред.*).

мативности, вне мифа, вне традиции, вне еще не названного по имени и не обнаружившего своей противоположности должного. В мифе, который, по словам О.М. Фрейденберг: «...служил единственной формой мировосприятия и во всем объеме, и в каждой части» [7. С. 227], принцип семантических рядов указывает в синкретической нерасчлененности все онтологические уровни бытия, слово и действие, вещь и действующую сущность, предмет и его имя. Кодификационные системы культуры еще не оторвались от своей прафеноменальной, данной в прямом переживании основы и не замкнулись на себе. «Каждая вещь, даже бытовая, в мифическом миросозерцании имеет определенный смысл, зависящий от включенности данной вещи в космогонический (теогонический) контекст. Каждая вещь, таким образом, является выражением и реальным эквивалентом иного, космического плана силы, сущности, феномена» [5. С. 16—17].

Но центробежное умножение сущностей и дробление феноменологического поля культуры вслед за нарастающей субъектностью и пробуждением начал рефлексии разворачивают автомизующиеся системы культурных кодов. Синкрезис мифо-ритуальной системы неуклонно распадается. Один из ключевых пунктов этого процесса — отделение логоса от мифа. Возникновение наррации — точка, в которой произошло экзистенциальное отчуждение человека от мифа, рассказчика от рассказываемого, и в широком смысле — субъекта от объекта. Вот где миф как сакральная истина о космосе впервые становится должным, противопоставленным «рассказу об...» и отдельным вещам как сущему. Впрочем, противопоставление это выражено поначалу весьма слабо и далеко до осознания в собственных формах. Мифо-ритуальная система сдает позиции чрезвычайно медленно. Однако такие симптомы, как осознанное ностальгическое противопоставление священного мифологизированного прошлого профанному настоящему, наблюдаемые уже в письменных памятниках Древнего Востока, с определенностью показывают направленность процесса.

Имманентное завершение мифологической эпохи, эпохи классических цивилизаций Востока знаменуется наступлением так называемых «народов моря». Весь связанный с этим «пакет» исторических событий, включая военный разгром и захват территорий ранних древневосточных государств, этническая ассимиляция варваров на новых территориях и растянувшаяся на долгие века определенная «стабилизация» цивилизованного мира, — это не просто события в ряду других событий. Это — смена макрокультурных парадигм, смена паттернов, означающих рождение новых типов социальности, новой картины мира, новой ментальности, в широком смысле — нового человека. Нет, не варвары как таковые погубили великие цивилизации древности. Виной тому внутренний кризис и прежде всего кризис духовный, кризис, выраженный прежде всего в том, что мифо-ритуальная система, не выдержав внутреннего напора центробежных сил, утратила прежнюю тотальность, стала расслаиваться на автономизующиеся блоки. Традиция с большой буквы стала дробиться на частные традиции, а норма, изначально совпадающая с традиционно мифологическим космологическим порядком, расщепилась на сакральную, к этому порядку восходящую, и профанную, регламентирующую прагматическое освоение вещного мира «здесь и теперь», то есть норму сущего.

Эти явления, о которых мы сейчас пишем с такой отстраненной легкостью, явились для человека рубежа II—I тысячелетий до Р.Х. подлинным экзистенциальным шоком, сопоставимым с крушением космоса, гибелью богов и потерей оправдывающих основанием существования. Если бы не мудрость самоорганизационных процессов, смягчивших удар растягиванием этих процессов на периоды, несоразмерные по длительности с человеческой жизнью, цивилизация могла просто не пережить такого сильнейшего, со времен верхнепалеолитического, кризиса. И все же, несмотря на огромную историческую протяженность, описываемые события, знаменующие важнейший фазис распада мифо-ритуальной системы и общекуль-

турного синкрезиса вообще, можно с полным основанием назвать революцией.

Первая из великих «цивилизационных революций» — неолитическая, обеспечившая переход к цивилизации как к таковой, также была связана с переворотом в ментальности. Подспудные и во многом до того имплицитные интенции распада первобытного синкрезиса форсированными, скачковыми (по тем, разумеется, историческим срокам) темпами эксплицировались в зримом отрыве человека от природы, который с переходом к производящей экономике задал необратимый импульс дальнейшей дифференциации цивилизационных форм. Рассматривая историю человечества обобщенно, первый глобальный тип цивилизации можно охарактеризовать следующими главными, с точки зрения нашей проблематики, чертами. Это синкретизм как базовая онтологическая модальность всех культурно-цивилизационных процессов, преобладание центростремительных смыслогенетических интенций над центробежными, тотальность мифо-ритуальной системы, играющей роль этого самого центра, доминанта принципа семантических рядов и коннотативных связей в смыслообразовательных процессах. Свернутость и сакрализованность знаковых систем и моделируемой ими картины мира здесь определяет пансакральность мировосприятия и блокировку рефлексии отпадающих и профанизующихся слоев и феноменов.

Все это свидетельствует о неставшем, неопределившемся характере смыслогенетических структурных паттернов, выстраивающихся на основе первичных оппозиций: имманентное/трансцендентное, сакральное/профанное и дискретное/континуальное. Данные базовые оппозиции, задающие структурно-содержательные координаты всякого единичного смысла в культуре, на этом историческом этапе еще синкретически малорасчленены. В сильнейшей степени изофункциональны друг к другу, и оппозитарное разведение их в рамках бинарных структур не создает пока что сильного экзистенциального напряжения. От этого — наследуя архаике, доминирует принцип горизонтальных связей между имманентным и трансцендентным миром. Магия еще слишком действенна, а эмпирический рационализм слишком слаб и во многом сам инкорпорирован в магическое. В самом же магическом мифо-ритуальном синкрезисе трансцендентное/сакрально божественное/вневременное не отделилось, в свою очередь, от прагматического/имманентного/локального. Иначе говоря, должное и сущее были синкретически слиты в тотальности, бытийствующей в императивной традиции мифо-ритуальной практики. Действительно, как может расчленяться должное и сущее там, где слово не отделилось от действия.

В рассматриваемом нами типе цивилизации трансцендентным мир находится в непосредственном соседстве с имманентным. Мир иной (мир богов, страна духов, страна предков и т.д.) расположен для неосознавшего своей самостности индивида за близкой и легко переходимой чертой. Лишь с ростом саморефлексии субъекта начинает расти ценность человеческой жизни. А здесь мир людей и мир богов находятся в наивной зеркальной симметричности. Так, у вавилонян представления о занятиях и распорядке дня верховного бога в точности совпадали с занятиями и распорядком дня правящего царя — охота, обед, прием послов и т.д. Здесь же и симметрийное воспроизведение всех элементов земного быта в погребальных традициях египтян.

Несущей каркасной конструкцией описываемого нами типа цивилизации выступает род. Род — универсальная форма интеграции человека в мифологический космос. Род — наличная форма бытия и трансляция традиции. Род — квант и принцип социальной стратификации. Род — действующая единица субъективности. Род — субстрат центростремительных интенций, синкретически связывающий прошлое с настоящим и будущим в онтологическом единстве. Также он цементирует горизонтальные связи имманентного с трансцендентным, сакрального с профанным и дискретного с континуальным. Род служит моделью для всей вырастающей из него

типологии социальных структур. Древнее государство структурно и функционально подобно роду. И поэтому, разрастаясь и ассимилируя все новый и новый социокультурный материал, оно приобретает все более неустойчивый характер. Вся древневосточная государственность была внутренне неустойчива, что, в частности, и послужило одной из причин кризиса и гибели последней.

Этому типу цивилизации соответствует и *субъект культуры* — архаический и раннегосударственный индивид. Описываемый тип субъекта, как уже было сказано, характеризуется слабовыраженной саморефлексией, сильнейшей экзистенциальной зависимостью от коллективного, прежде всего родового «общинного тела», жесткой традиционной регламентированностью социальных функций. Мир трансцендентный не был еще трансцендентным в собственном смысле и во многом носил черты чувственно-конкретного. А человек не был в собственном смысле самостоятельным субъектом своих мыслей и поступков. Этому явлению посвящены, в частности, социально-психологические исследования Дж. Джейнса [10]. Н.В. Клягин комментирует концепцию Дж. Джейнса следующим образом: «Объективный анализ отношения раннецивилизованных людей (в том числе шумеров) к своим богам, а точнее, к их идолам и храмам, привел Дж. Джейнса к выводу, что в раннецивилизационную эпоху у людей не существовало современного абстрактного понятия бога. Эта абстракция, свидетельствующая о самосознании, относится к числу немногих, поддающихся обнаружению по древним косвенным материальным признакам. Шумеры, относившиеся к своим идолам как к реальным богам, этой абстракции явно были лишены. Анализируя текст «Иллиады», Дж. Джейнс пришел к выводу, что в кульминационные моменты Троянской войны ее участники руководствовались галлюцинациями, воспринимаемыми как голоса богов, а не доводами самосознания (на наш взгляд, по тексту «Иллиады» действительно получается так) [2. С. 112—113].

Как и для человека первобытности, мир запредельный был для человека ранней государственности, во-первых, не слишком запредельным, а во-вторых, — многосубъектным. Множественность независимо действующих запредельно-имманентных (приходится использовать такое парадоксальное определение) сил, сущностей стихий, субъектов, первоначально обитающих в природной среде, была перенесена (спроецирована) на среду социальную.

Таким образом, господство синкрезиса обеспечивает связку слаборазвитого самосознания, невыраженности абстрактного мышления с частным и локальным характером духовных ситуаций и прагматических актов. Где нет ментального базиса для широкого абстрагирования, там структурные элементы внутренних бинарных оппозиций культурного эйдоса не способны занять выраженно полярные оппозитные отношения, ибо все пребывает во всем и ничто не определилось в своих жестких онтологических границах. Норма вообще дана в модусе нормы «для меня», то есть нормы «здесь и теперь». Род и традиция — единственная структурообразующая вертикаль культуры — занимает по отношению к индивиду отчетливо трансцендентную позицию, избегая при этом, что характерно, прямых и наиболее адекватных форм самокодификации и мистифицируя в мифе свои онтологические основания. Человек здесь — агент традиции, заменяемое звено в цепи рода. Собственная смерть не переживается индивидом как гибель космоса. Космос пребывает вовне и пребудет вечно. И трагизм бытия скрыт от индивида. Лишь в кризисе мифо-ритуальной системы почувствовал он космическое сиротство и тщету горизонтального прорыва к трансцендентному. «Разговор разочарованного со своей душой» и экзистенциальные прозрения Гильгамеша — ранний и потрясающий по остроте пролог этого кризиса.

Если попытаться выделить главную причинную пружину кризиса классической древности на рубеже II—I тыс. до Р.Х., то, возможно, она будет

связана с тем, что дифференцирование, умножение и разворачивание автонимизующихся сфер культуры привело к положению, когда центробежные интенции возобладали над центростремительными. А это, в свою очередь, ознаменовало динамичный распад мифо-ритуальной системы. Грубо говоря, всего стало слишком много, чтобы интегрировать (онтологизировать, бытийственно оправдать и конституировать) все это по принципу безусловных коннотативных связей в синкретической целостности мифо-ритуального и магического по генезису ядра.

Само ядро стало расслаиваться. Миф окончательно отделился от ритуала, заняв позицию комментария к последнему. Сам миф стал приобретать черты нарративности, то есть рассказа, где рассказчик экзистенциально отчужден от повествуемого. Это — важнейший элемент становления самосознания, обеспечивший в дальнейшем вычленение Логоса из мифа. Ритуал же, утрачивая способность генерировать коллективное энергетическое поле, начинает утрачивать свои магические космоорганизующие функции и ступает на путь вырождения в формальную традицию. Умножение и развитие знаковых и вообще кодификационных систем обратно пропорционально сакральности выражаемого ими содержания. Когда, по Платону, «письменность убила память», начался первый глобальный кризис ценностей — неформализованных и скрытых от адекватной рефлексии и фиксации в знаках ценностей мифологической эпохи. Именно знак как новая всеобщая форма трансцендирования смысла убила не только прежнюю устную фольклорную форму сакрального значения, но и само ее содержание.

Все это проходит на фоне активного роста субъектного самосознания. Из локальных, точечных задержек сознания на самом себе, выталкивающих субъекта из бессознательно-«спящего» состояния погруженности в предопределенный традицией поток существования, дискретные акты самосознания стали сливаться в некое устойчивое состояние, дающее начало тому, что можно было бы назвать экзистенциальной рефлексией [6]. Трудно оценить меру шока и отчуждения, переживаемого древним индивидом в ходе этого процесса. Платой за возрастающую ценность собственной экзистенции, за ее аксиологическое наполнение стало мучительное отпадение от всеобщности космоса, очередной мучительный шаг «удаления от природы», от «естества», возникновение ситуации перманентного выбора и ответственности за него, еще не совсем личной, но уже и не вполне коллективной.

Трудно сказать, что здесь является причиной чего, — общекультурные ли факторы определяют изменения в ментальности, или наоборот. Думается, причинно-следственная логика тут не действует. Скорее можно говорить о некоей синхронной когеренции различных уровней параллельного распада синкрезиса в рамках глобального эволюционного процесса. А вот наблюдаемые предметной исторической наукой признаки кризиса: упадок хозяйственной деятельности, ухудшение качества жизни по всем параметрам, ослабление и упадок социальных институтов — это все, как раз, эмпирические следствия тех изменений, о которых говорилось выше.

И вот тогда-то и «грянула» ***«манихейская революция»***. Спешим оговориться: речь идет, разумеется, не о манихействе в узкоисторическом понимании. Всем известно, что учение Мани возникло в III веке и как самостоятельное религиозное движение существовало до XII—XIII веков. Это учение, однако, было лишь позднейшим доктринальным оформлением экзистенциальных ориентаций и установок, проявившихся в качестве мощнейшего духовного фактора еще за много веков до него. Собственно, так обычно и бывает — доктринальное оформление почти всегда приходит уже после вызревания и реального проявления самого феномена.

Еще одна оговорка: слово «грянула», разумеется, не соответствует тем историческим темпам, в которых проходил описываемый процесс. Более скорого темпа, повторим, человек просто не выдержал бы. Да и не могло быть иных темпов при тогдашнем уровне синкретизма и задающих ритмах

мышления и деятельности, не говоря уже о скоростях распространения и усвоения информации. Поэтому признаки глобальных изменений эксплицировались поначалу крайне медленно и подспудно. Если попытаться задать наиболее широкие рамки для манихейской революции как глобального исторического процесса, то можно сказать, что ее начало приходится на период стабилизации цивилизованного мира после нашествия народов моря, уничтоживших раннюю государственность «бронзового века», а завершением ее можно условно считать период около VII в., когда новый тип ментальности создал свою устойчиво воспроизводящуюся цивилизацию, утвердившуюся в огромном географическом ареале. Эпоха манихейской революции включает в себя, таким образом, и осевое время (по К. Ясперсу), и становление христианского и затем исламского монотеизма, и собственно манихейство — наиболее яркое из ряда дуалистических учений. В эпоху манихейской революции расцвела и закатилась, дойдя до полного опредмечивания своего эйдетического паттерна, великая цивилизация античности. А средневековье стало золотым веком того исторического субъекта, который был окончательно сформирован манихейской революцией к VII в., когда осевая дивергенция цивилизованного мира на Восток и Запад сделала следующий шаг, разделив христианский мир на восточно- и западнохристианский[1], а на Востоке исламский мир выделился в особый цивилизационно-культурный ареал.

В чем же суть «манихейской революции»? Если двигаться от событийной стороны, начиная с первых, еще малозаметных проявлений новых социальных технологий и типов поведения во время первого и особенно второго возвышения Ассирии, то историческая хроника манихейской революции может растянуться на отдельную и весьма объемную монографию. Попробуем описать процесс, не покидая в целом обобщенно-концептуального уровня.

Ни ментально-психологические, ни историко-цивилизационные инновации не рождаются из ничего. Мало одних каузальных причин. Мало даже причин акаузальных и глобально телеологических. Нужен еще и готовый к качественному изменению культурный материал. Иначе паровая машина окажется ненужной, а Мессия не будет услышан. Причины действуют широко, а готовый к изменению материал формируется в гораздо более узких локусах.

Если рассматривать большие культурно-цивилизационные общности как исторические экспликации системно самодостаточных эйдетических структур, то можно сказать, что новые эйдосы (культурные паттерны) не выводятся из старых путем ползучих «эволюционных» изменений, а рождаются сразу как целостные и внутренне завершенные структуры. А то явление, которое с точки зрения наблюдавшего за процессом субъекта, и уж тем более погруженного в этот процесс, видится как текучесть переходов и проницаемость границ, есть на самом деле переструктурировка уже известных (старых) элементов структуры эйдоса в новое системное качество. То есть все как бы то же самое, все уже в принципе знакомо, но изменение структурных отношений между этими уже известными культурно-смысловыми элементами складывается в результате скачковой переструктурировки в качественно иную общую конфигурацию. Здесь наблюдающего и особенно погруженного подстерегает еще одна аберрация. Бурные процессы перекодировки элементов и отношений внутри структуры, в ходе которых осуществляются многообразные инверсионные скачки и строятся цепи многоуровневых медиативных связей, где смыслогенетические линии, проходя череду расчленений и снятий (по Гегелю), рождают новые семантемы

[1] Мы совершенно сознательно указываем на период около VII в. как на время фактического становления и проявления принципиальных расхождений между византийской и европейской культурными парадигмами, начинающими с этого времени работать как динамический фактор исторической диалектики. В этом смысле относящиеся к более поздним временам события, оформляющие этот процесс «де юре» типа схизмы 1054 г., есть лишь запоздалый событийный шлейф давно идущих процессов.

и ценностные принципы позиции, там рефлектирующее сознание обычно говорит о развитии как о поступательном движении, выводящем что-то из чего-то. В действительности же, как нам представляется, о развитии можно говорить лишь в том смысле, что процесс семантического и феноменологического опредмечивания элементов эйдетической матрицы растянут в историческом времени. И цикл жизни такой матрицы, а стало быть, и самого эмпирического тела культуры — это растянутый во времени путь опредмечивания эйдетически предсуществующих элементов структуры.

Что и как переструктурировала «манихейская революция»? Прежде всего переструктурировке подвергся сам миф как системообразующая основа культуры. И дело не только в том, что поступательные темпоральные представления стали постепенно доминировать над циклическими, в результате чего извечное круговращение бытия в мифе распрямилось в прямую или ось, по Ясперсу. Изменилась и сама структурная топика мифа. Под действием мощных дифференцирующих импульсов, набиравших темп на протяжении всей предшествующей эпохи, стала зримо оформляться некая метафизическая триада — универсальный смыслообразовательный триадический принцип, спроецированный прежде всего в космологическую сферу. Мифическое прошлое отделилось от мифического будущего, и оба эти элемента оказались противопоставлены актуальному настоящему. Триадический принцип работал в культуре и раньше, но никогда не превращался он в ключевую формулу всего культурно-генетического процесса. С противопоставлением прошлого (рая первозданного) и будущего (рая обретенного) настоящему, как трансцендентного имманентному, как сакрального профанному и как континуального дискретному, складывается универсальный метакод, действующий на всех уровнях смыслообразования. В конгломерате неоставимо дробящейся и нарративизующейся мифологической топики формируется новое центростремительное ядро: метамиф (или мономиф, по Дж. Кэмпбеллу). Здесь противостояние: человек как носитель первичного культурного начала — природы — оказывается в принципе снятым. Культура, разорвав пуповину, связывающую ее с природой, обратилась на самое себя. Кончилась эпоха творящих синкретический природно-человеческий космос демиургов, укрощающих стихии вселенной. На смену им пришли культурные герои, обустраивающие уже собственно культурный план бытия.

Типичный путь мифологического путешествия героя является усилением формулы, представленной обрядами перехода: исход — инициация — возвращение; ее можно было бы назвать атомным ядром мономифа.

Герой отваживается перейти из обыденного мира в область сверхъестественного чуда; там он сталкивается с мифическими силами и одерживает решительную победу: герой возвращается из своего таинственного путешествия, обладая силой, и одаривает благодеяниями своих сограждан [3. С. 30].

Нетрудно заметить, что эта универсальная для эпохи осевого времени метамифическая формула оказывается изоморфным инвертом приведенной выше триадической схемы. Исход и возвращение — инобытийственные динамические корреляты трансцендентных статичных состояний мифического прошлого и мифического будущего в их центростремительной направленности к среднему члену триады. Инициация героя, происходящая в сфере настоящего, актуального, имманентного мира, оправдывает его существование, делая его причастным к трансцендентным полюсам прошлого и будущего — потерянного и обретенного рая. Инициационное преображение героя — это и отрицание имманентного мира как мира дискретной рутинной профанности и хаоса, но и в то же время утверждения его в своей собственной онтологии как самодовлеющей и, безусловно, сущей сферы, противостоящей трансцендентно-сакральному.

Конечно, о полном разрыве с природой говорить не приходится. На этом пути культуре предстоит еще пройти множество ступеней. Семантика мифа еще во многом традиционна. Синкретизм сдает позиции медленно и

неохотно. Но главное уже произошло, здесь был сделан один из самых значимых шагов. Внутренняя структура мифа, в силу распада синкрезиса, вышла на такой уровень дифференциации и дискретизации, что стала оперировать теперь полярно разведенными и гораздо более семантически определенными элементами, связанными все более стандартизующимися аксиологическими отношениями. Герой мифа стал более антропен (как Геракл антропнее Гильгамеша), что свидетельствует о замыкании культуры на себя в эпоху отделения Логоса от мифа. Утверждающаяся в культуре метамифологема привнесла в сознание идею об испорченности мира, наделяемого качествами распадающейся дискретности, профанности и имманентности. Если ранее имманентное не было осознано вообще, то теперь оно обнаружило себя в соотнесении с трансцендентным и оказалось наделено соответствующими негативными коннотациями. И оттого возникло ощущение испорченности и порочности мира.

Зададимся вопросом — стало ли в мире больше жестокости и несправедливости? Этого всегда было в избытке. В мире стало много хаоса, а старые боги бессильны были навести порядок. А новый бог (культурный герой) — уже наполовину человек. Он не источник произвольного волюнения. Он держит ключи от разведенных полюсов трансценденции, но и сам в своем актуальном измерении причастен к имманентному, к земной жизни.

Логос отделился от мифа, экзистенциальная вовлеченность в мифический акт уже сменилась нарративом, письменность уже убила память, но архаическая, непреодолимая до конца на всем протяжении истории культуры коннотативная-экзистенциальная связь между субъектом и героем мифа продолжает действовать. И ставший между человеком и Богом Логос если и ослабил эту связь, как любое опосредующее звено, то искупил это, сыграв роль линзы, фокусирующей рассеянные до того лучи экзистенциальной энергии, и сконцентрированно направив их в одну точку. Опять неясно и неважно, то ли онтологизация срединного имманентно-сущего мира родила полуимманентного антропного бога-героя, то ли наоборот. Важно, что вновь сформированная структурная конфигурация макрокультурного эйдоса задала субъекту спасительную смыслогенетическую мотивацию, заново оформляющую извечное стремление человека к трансцендированию: мир испорчен, мир может быть спасен, мир будет спасен.

Разумеется, эти процессы протекали в различных культурных ареалах не синхронно и в различных формах, но единство процесса прослеживается достаточно ясно. Также и изменения в ментальности протекали в различных этно-культурных общностях с разной скоростью и интенсивностью, но направленность была общей — родовой человек уступал место новому историческому субъекту. Родовой космос распался, и на место растворяющейся в хаотизующихся социальных формах трансцендентной родовой иерархии стали приходить иные структуры. Государство теперь — это уже не разросшийся род. Это государство в собственной форме, то есть институт, обеспечивающий качественно иной уровень отчуждения субъекта от родовых ценностей и предлагающий взамен партисипацию к социальному абсолюту. По сути, любой послеосевой народ неизбежно проходит в своем историческом генезисе этап борьбы за доминирование между родовыми и государственными (макросоциальными) ценностями. На Руси выраженные формы этой борьбы обнаруживаются в XIV—XV вв.

Новый культурный паттерн располагал двумя берегами, к которым мог прибиться растерявшийся в рушащемся родовом космосе человек. Один (внешний) — это социальный абсолют, репрезетируемый государством. Второй (внутренний) — религия спасения, то есть абсолют духовный.

И здесь, и там новая сущность прячется за цепью паллиативной семантики и переходных форм. Социальный абсолют/государство может быть олицетворен, как и в древности, персоной монарха/патриарха. (Кое-где главу государства и теперь называют «отцом народа»). Но содержательно это уже другое. Фигура властителя перестает быть фокусом приложения

духовной энергии рода, скрепляющей космическую вертикаль неизреченной магией мифо-ритуального императива. Властитель теперь, какое бы поле архаических коннотаций вокруг него не витало, — это прежде всего субъект властных технологий.

Религия спасения также не может сразу предъявить человеку всемирного бога. И здесь включается опосредующая семантика. Члены общины — братья. Духовный пастырь — отец. Сам бог — тем более. Структура общины, особенно поначалу, близка к иерархической структуре патриархальной семьи и т.д. Подробную картину такого рода паллиаций можно составить на основании работ М. Вебера по социологии раннехристианской эпохи. В этой же связи можно вспомнить монографию Г.С. Кнабе (Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного мира), в которой описываются механизмы переплетения макросоциальных, то есть государственнических, форм социализации с построродовыми и неообщинными объединениями в античном Риме. Микрогруппы: профессиональные, амикальные (дружески-застольные), религиозные, похоронные и т.д., объединяли массы людей так, что каждый римлянин входил в сеть разнообразных микрообщностей, природа которых восходила к родовому, догосударственному быту.

Изменение структуры мифа, таким образом, приводит к качественной перекодировке структурных отношений внутри культурного паттерна. И один из существеннейших аспектов этой новой структуры, задающей смысловые и мотивационные поля для исторически бытийствующей культуры, выглядит следующим образом. Трансцендирование посредством религии спасения и трансцендирование посредством партисипации к социальному абсолюту — это два в принципе независимых друг от друга пути. Первый связан с духовным созерцанием и спасением на индивидуальном уровне, другой ведет к тому же эсхатологическому концу через причастность к сакрализованному социальному порядку, олицетворенному «внешними» институтами, проводящими в мир божественную эманацию.

В такой ситуации задача снятия дуальности в едином онтологическом основании не могла не возникнуть перед культурой. И этот акт дальнейшей внутренней самоорганизации структуры проявился со всей очевидностью. Оба вектора, и индивидуальный и социальный, сходились в одной точке — точке рая обретенного, третьего члена мифологической триады, ситуации идеального, непротиворечивого, лишенного конфликтной дуализации конца, спроецированного в эсхатологическое будущее. Будущее, впервые приобретшее, помимо черт трансцендентно-мистических, также и черты физически представимого будущего, в проекции на настоящее стало впервые оформляться в виде проекта. Проекта, посредством которого культурный эйдос подчинил себе экзистенциальные ориентиры и направленность культурной практики субъектов, в очередной раз поманив его возможностью окончательного трансцендирования. Теперь сакрализованная норма (не путать, повторим, с нормой обыденной) оправдывается не столько соответствием традиции, то есть тем, «как всегда было», хотя этот принцип никогда до конца не умирал, а силовым полем устремленного в будущее проекта тем, что «должно быть». Вот здесь-то и рождается Должное. Должное с большой буквы. А его диалектическая антитеза в структуре культуры — это тот самый дискретный, имманентный, отпавший от бога мир — мир актуального бытия, мир настоящего, рай потерянный — средний член триады, одним словом, мир Сущего.

При наличии единого онтологического основания устойчиво работающая мифологическая логика без труда выстраивает диффузные семантические ряды, где картины индивидуального спасения обрастают социальными контекстами. Идея служения Богу оказывается вполне параллельной служению сакрализованным социальным институтам и персонам, социальная лестница оказывается лестницей в небо и т.д. А.Я. Гуревич приводит множество фрагментов из нравоучительных средневековых проповедей, могу-

щих служить иллюстрациями этих диффузных построений [1]. «Кесарю кесарево, а Богу богово» и суровые инвектива Августина в адрес града земного — вот голоса из той эпохи, когда полюса структуры новообразованного паттерна еще только определились в своей противоположности и «снимающие» медиативные отношения еще не установились. В дальнейшем же государство и связанные с ним социальные институты, оказавшись в новой картине мира проводником божественного порядка, актуальной формой осуществления проекта, связующим звеном времен и тем самым оказавшись причастным как к миру трансцендентному, так и к миру имманентному, не могли не принять амбивалентного характера.

Амбивалентность — универсальный прием самоорганизации культуры там, где разведенные семантико-аксиологические полюса требуют устойчивой и продуктивной медиационной формы. Впрочем, амбивалентность не есть в собственном смысле медиация, снимающая значения полярных элементов в синтетическом третьем. Это стадиально следующая форма. Не есть она и инверсионная перекодировка этих элементов по семантической или аксиологической оси. Это форма стадиально предшествующая. Амбивалентность — это не вместо другого и не синтез того и другого в третьем с последующим расчленением на следующем семантическом уровне. Это — и то, и другое, застывшее в третьем. Амбивалентность — органичная форма соединения несоединимого, заблокированное от адекватного осознания этого субъектом данной культуры. Амбивалентность эпохи манихейской революции — это уже не древний синкрезис, соединяющий все со всем. Это уже органическое бытие оппозитарно оформившихся противоречий внутри *становящейся человеческой субъектности*, которая, подобно гегелевскому духу, только и способна терпеть внутри себя противоречия. Такие противоречия. Амбивалентность, то срываясь в инверсионность, то дорастая до синтетической медиативности, пронизывает все смысловое тело культуры, начиная от уровня единичного субъекта, чья душа предстает ареной метафизической, разрывающей целостность экзистенции, борьбы, оппозитарных начал до макросоциальных уровней цивилизационной организации.

Даже если не вспомнить М.М. Бахтина с его блестящим анализом амбивалентных форм средневековой народной культуры, поиски примеров всеобщности амбивалентных отношений не затянутся надолго. Уже само государство — зло. Но зло — освященное великой эсхатологической целью и обеспечивающее космический порядок. Однако главное, что кричащая противоречивость амбивалентных отношений не рефлектируется субъектом в качестве таковой. Когда набожный Юстиниан зверски расправлялся не только с восставшими жителями Константинополя, но и губил целые народы на окраинах метрополии, а через тысячу лет католический фанатик Карл V силой захватил, осквернил и разграбил Рим, никто особенно не удивлялся. Каждый послеосевой народ расцвечивал амбивалентность в свои краски.

Итак, Должное родилось. Родилось и образовало в паре с Сущим не просто частную, а фундаментальную космообразующую оппозицию в структуре нового культурного эйдоса, сформированного «манихейской революцией» в ответ на системный кризис мифо-ритуальной цивилизации, начавшийся с закатом классической древности и закончившийся с гибелью античности.

Но эйдос культуры не менее хитер, чем гегелевский «дух». Ему не удалось бы скрыть от субъекта ни свои базовые основания, ни направленность саморазворачивания, ни свои границы, не прибегай он к опосредующей семантике. Многослойные бриколажные (по К. Леви-Строссу) ряды создают плотную и многомерную семантическую завесу между чистыми первичными интенциями культурного паттерна и активно переживающим сознанием. Эта завеса, феноменологически параллельная самому предметно-смысловому телу культуры, рассеивает экзистенциальную энергию субъекта, дробит импульс трансцендирования по цепочкам знаковых форм,

тормозит порыв за пределы партисипацией к промежуточным и производным феноменам.

Должное как понятие редко проскальзывает в своем, космологически противостоящем сущему содержании. Субъекту культуры разве что случайно удается абстрагироваться от всей цепочки семантических замещений.

Каковы же базовые формы этих замещений? За какими масками прячется метафизический конфликт должного и сущего? Куда направлен вектор бриколажа, направляющий ряд частично изофункциональных оппозиций к имманентному снятию?

Вернемся немного назад. Без таких возвращений не обойтись, ибо, описывая стереометрический феномен, а культурный паттерн, несомненно, таковым является, приходится в силу линейного характера мышления довольствоваться последовательным и неизбежно механистическим суммированием его плоских дискурсивных проекций, что в свою очередь приводит к необходимости периодического возвращения к «точке отслоения» этих проекций.

Как уже отмечалось, одной из базовых составляющих системного кризиса мифологической эпохи был неуклонный рост индивидуализации субъекта и рост его рефлектирующей самостности при инерционной неспособности культуры поселить такого субъекта в традиционном мифо-ритуальном космосе. Античность, в этом смысле, дает нам яркую, разнообразную и, в конечном счете, трагическую картину борьбы становящегося человеческого духа, мучительно вырастающего из им же созданного антропного космоса. Антропность античного космоса носила преимущественно физический, или, точнее, телесный, характер. Человеческая телесность противостояла стихийной антиантропности природы, как внешней, так и внутренней. Для античности водораздел, разводящий культуру и не-культуры, проходил здесь: между человеком и природой. И антропность была синкретичной; дух еще не вычленился в фундаментальное противоречие с телом. Да и вообще все собственно культурные оппозиции, располагаясь как бы по одну сторону главного водораздела, не могли окончательно вычленяться из синкрезиса. Синкретичной была и природа, представления о которой постепенно дифференцировались по мере экспансии в нее культурного начала [8]. Геракл победил Гидру.

Античный антропный порядок преодолел стихийный хаос природы и создал великую цивилизацию, связывающую классическую древность с монотеистическим средневековьем. Но внутреннего расчленения космоса по полюсам культурных значений античность не выдержала. И не могла выдержать. Античный космос не позволял еще индивиду отпасть от него слишком далеко и явно, хотя и создавал для этого развитые предпосылки. Для решающего шага нужна была структурная перекодировка элементов космологической модели культуры. И манихейская революция ее осуществила.

Конституировав свое первоначало в Логосе, культура оторвалась от природы и замкнулась на себе. Теперь водораздел базовых диалектических противоречий пролег внутри самой культуры. Природа и все, что с ней связано, ушло в «пассивный залог» и перестало быть актуальным, инкорпорировавшись в уже сугубо культурные смысловые конструкции. Иначе говоря, теперь не природа была онтологическим источником и условием существования культуры, а наоборот. Соответственно, фундаментальный характер приобрели внутренние, то есть собственные, противоречия культуры. И нет ничего удивительного в том, что для все более осознающего свою самоценность и онтологическую автономность субъекта этим базовым противоречием стала оппозиция добра и зла. Естественно, что развитие рефлексии становящегося субъекта осуществляется в форме рефлексии этической. (Показательно, что категории добра и зла впервые были оформлены как космологические категории в зороастрийском Иране, стране, где впоследствии родилось и манихейство). Иначе, собственно, и быть не могло. К тому же, ничего не надо было изобретать. Сами понятия добра и

зла стары как мир. Античность, во всяком случае, начиная с Сократа, проделала колоссальную работу для того, чтобы эти понятия были подготовлены на роль главной оппозиции во внутреннем, мучительно страдающем от непреодолимости синкрезиса пространстве культуры. «Манихейская революция» превратила эти понятия в космологические категории, в опорные столбы метафизики мироздания, в универсальный код внутрикультурных отношений. А иных, впрочем, и не было.

Структурный бином добра и зла стал инобытийственным замещением трансцендентальной оппозиции должное/сущее, мистифицировав последнюю, в ряде случаев прибегая к прямому табуированию. Все в культуре рождается через Логос и Слово — одно из его наиболее значимых модусов. Но должное онтологичнее даже Слова. Трансцендентное неназываемо по определению, ибо всякое о-значение есть профанирующая имманентизация. Поэтому за Словом — Логосом располагается область апофатического, неизреченного и неопределимого. Туда культура не пускает. Зато на катафатических уровнях в мире опосредующей семантики кипят нешуточные страсти. Проблема отношений добра и зла как модуса должного и сущего — эта уже проблема жизни, выживания и самоидентификации культуры. Манихейская эпоха не знает веротерпимости прежних времен. Новый бог шутить не любит. Еще бы! Теперь он один, восседая на расколотой надвое божнице, ответствен за судьбу целого мира, а не какой-то его отдельной части. Все бесконечно размножившиеся в предшествующую эпоху феномены и сущности, разорвавшие в центробежном порыве сначала древний, а затем и античный космос, теперь стянулись к полюсам, к единым онтологическим основаниям, семантически маркированным категориями добра и зла, через которые субъект только и может постичь их бытийственность. И Бог — универсальный медиатор в этом расколотом мире.

Смещение глобального водораздела оппозитарности внутрь самой культуры и замыкание ее на себе (разумеется, далеко не окончательное) на основе панэтической парадигмы означало не только следующий шаг в «удалении от естества», но и нарастание диспараллелизма между организационными процессами в природе и культуре. Культурный паттерн подчиняет себе волю, мотивации и социальное поведение человека, вытесняя и подавляя его, генетически восходящую к природной инстинктуальности, бессознательную и традиционную естественность, императивно диктуя ему нормативность морального абсолюта, за которым мерцает самодовлеющая трансценденция Должного. Традиция и традиционализм, разумеется, не умирают. Но меняется не только само содержание традиции, но ее онтологический статус. Место священного прецедента в мифологическом прошлом (времени предков и т.п.) занимает устремленная в эсхатологическое будущее сакральная нормативность Должного.

Моральный абсолют как коррелят божественного логоса приобрел статус онтологической основы бытия, и онтологичность природы, в широком смысле, стала обусловливаться соотнесением с этим абсолютом. Культура более не инструмент взаимодействия с природой, а природа — пассивный материал самоконструирования культуры. Нормативность морального выбора заявила свой приоритет над безотчетной заданностью естественного поведения. И за этим столкновением принципов «естественного» и «морального» просматривается глобальная оппозитарность должного и сущего.

Мир сущий самоорганизуется «снизу» — с имманентного ситуативного уровня. Здесь действуют законы естественного. Это тоже культура. Но культура, минимально противопоставляющая себя «естеству». Культура — бытийствующая вне эсхатологических проектов и самоконструирующихся парадигм в согласии, или точнее, в минимальном возможном несогласии с общеэволюционной логикой природы. Это царство прагматики и здравого смысла. На другом полюсе — Должное; с его эсхатологией, моральным абсолютом и невыполнимой нормативностью «правильного человека». Историческая реальность — арена борьбы и диффузного переплетения опи-

санных принципов, где активной стороной всегда выступает должное. Должное формирует искаженную картину мира, в которой сущее либо игнорируется, либо оттесняется до уровня несущественных «частных случаев». В этой картине мира стирается грань между «должно быть» и «есть», ибо должное трансцендентно времени. Должное отчаянно стремится завладеть всеми формами культурной рефлексии, и это ему во многом удается. Мельчайшие внутренние вопросы идеологии должного разрастаются до вселенских проблем, а сущего как бы и нет вовсе.

Но вопрос о том, куда направлять вектор трансцендирования: назад к природе или вперед к богу — это проблема уже сравнительно недавнего времени. Должны были пройти долгие века, прежде чем человек стал мучительно понимать, что законы нравственности не абсолютны, что они вовсе не лежат в онтологической основе бытия, а являются лишь культурно заданной призмой, сквозь которую преломляется образ этого самого бытия, приобретая при этом ценностные и оценочные атрибуты. Для эпохи «манихейской революции», которая, охватив все I тысячелетие до Р.Х. и завершившись внушительной победой на пороге средневековья, вопроса, собственно, и не было. Вектор трансцендирования четко пролегал в направлении от природы к богу, от естества к культуре, от растворения в традиции к осознанному моральному выбору, от тела к душе, от сущего к должному.

Внутренняя динамика эволюционирования структуры «манихейского» культурного паттерна определяется извечным парадоксом сознания: оно, с одной стороны, пребывает в перманентной бинарной расчлененности и, с другой стороны, не может с этой расчлененностью примириться. Паттерн «манихейский» раздвоен глобально. Ни одна предшествующая культура не знала столь радикальной и семантически сконцентрированной дуальной оппозитарности структурных полюсов. И решение этой проблемы — проблемы конфликтно раздвоенного сознания и рассеченной картины мира — должно было решаться радикально и неординарно.

Таким решением стал монотеизм как форма диалектического снятия противоупора космологических полюсов. Концепция симметричной рядоположенности полюсов, свойственная собственно манихейству и родственным ему течениям, несмотря на оптимистическую эсхатологию, продуктивного синтетического снятия дать не могла. Принцип рядоположенности мог породить лишь образ амбивалентного бога, что не могло в принципе стать удовлетворительным доктринальным решением. Черты амбивалентности все же просочились в монотеистическую доктрину (как христианскую, так и исламскую), но там им было найдено безопасное подчиненное место в рамках базовой догматики. А базовая догматика предполагала онтологическую асимметрию полюсов. Зло не расположено добру. Дьявол не равен Богу. Небесное первее земного. Должное онтологичнее сущего и т.д.

Все интеллектуальные силы были брошены на выработку синетической доктрины, формирующей образ Единого, снимающего в себе дуализм расколотого мира. Оторвавшаяся от природной цельности культура сразу же столкнулась с проблемой заделывания трещины в космосе, проходящей сквозь нее саму. И заработал инструментарий опосредующих форм и дискурсов. Стали расти бриколажные цепи, первичный триадический код — расчленение синкретического единого и снятие оппозитарности в синтезе — стал обрастать полем семантических корреляций, как, например, в догмате о Святой Троице и т.д.

Можно ли сказать, что культура решила поставленную задачу блестяще? Вряд ли. Доктриальное оформление синтеза не столько сняло, сколько закамуфлировало проблему. Можно сказать, что к концу эпохи завершения манихейской революции, то есть к периоду около III—VII вв., проблема снятия глобальной дуальности полюсов культурного паттерна посредством монотеистической доктрины была в целом решена на уровне слов. «Никогда вопрос о происхождении зла не стоял перед человеческим сознанием так остро, как в II—III вв. нашей эры. При монотеизме решение этой проблемы

встречает почти непреодолимые трудности» [4]. Такое признание в устах христианских богословов дорогого стоит. Можно спорить, что стоит за этим скромным «почти». Но речь сейчас не об этом. А теперь, подчеркнув тот факт, что монотеизм в данном контексте явился не точечным водоразделом эпох, а внутренним эволюционным моментом эпохи манихейской революции, обратимся к обобщенному портрету субъекта нового исторического цикла.

Подытоживая все сказанное выше, следует отметить, что *новый исторический субъект, порожденный «манихейской революцией», может быть назван паллиатом, поскольку представляет собой переходную форму между архаическим (в расширенном понимании) индивидом и личностью, сформированной новоевропейской буржуазной цивилизацией.*

Выход из ситуации центробежного дробления феноменов и сущностей позднего этапа мифо-ритуальной системы был найден на путях стягивания семантических оппозиций к полюсам новообразующейся эйдетической структуры культурного паттерна. Иначе говоря, все критически размножившиеся положенные в культуре оппозиции были помещены в две оппозитные онтологические ниши.

Такая ниша содержит под общим семантическим знаменателем огромное количество потенциальных смыслов. А партисипация к ней радикально решает проблему упорядочивания космоса. С этого можно начать отсчет глобальных витков уплотнения, характеризующих процесс культурной динамики. Иначе говоря, можно говорить о сжатии опыта культуры, данного в огромном количестве оппозиций, сведения их к генерализующей макрооппозиции, которая чрезвычайно уплотняет культурно-смысловое пространство, создавая образ нового синкрезиса, от которого сознание отслаивает единичные смыслы.

Кроме того, *именно рождение паллиата ознаменовало осмысление самого принципа оппозитарности как универсального культурно-космологического закона. Само осознание оппозитной природы бытия*, выраженное пусть не в абстрактно-логической, но в образной форме, *носило революционный характер*. Его значение далеко выходит за рамки даже таких важнейших процессов, как смена исторических форм мироощущения и типов исторического субъекта. Рефлексия оппозитарности культурного существования стала своего рода вехой в становлении человеческой ментальности. Более или менее осознанное взаимоотношение всякого субъекта культуры с принципом оппозитности оформилось как неотъемлемый ее (ментальности) атрибут.

Традиции (главным образом восточные), озабоченные сохранением синкрезиса в его наиболее архаичных, первозданных формах, по существу, нацелены на оберегание субъекта от погружения в конфликтное пространство оппозитарности. Признание европейским духом неустранимой оппозитарности бытия, берущее начало в аристотелевской логике, стало исходной точкой процессов в той или иной форме осмысленного, послойного разрушения синкрезиса, которые явились лейтмотивом самодвижения европейской цивилизации, где на каждой ступени достигаемый синтез оборачивается новым синкрезисом и служит отправной точкой дальнейшего антиномического членения. Конечно, послеосевой Восток уже не мог удерживать прежний уровень синкретичности. Ислам — главный итог манихейской революции на Востоке. А византийский культурный ареал и еще более восточные христианские традиции — это далеко не Европа. Но это — следующий, более исторически конкретный уровень анализа.

Паллиат как исторический субъект чрезвычайно устойчив, что в общеэволюционном контексте никак не противоречит его переходности. А переходность эта выражается, в частности, в том, что он (паллиат) консервирует и устойчиво воспроизводит в себе сплав качеств как индивида, так и личности.

Будучи срединным звеном в эволюционной лестнице индивидуализации, паллиат соотносится с индивидом и личностью прежде всего парамет-

рами свободы выбора. Поле выбора паллиата качественно шире выбора индивида. Выбор последнего чрезвычайно узок вследствие жесткой регламентации всех аспектов его жизни патриархально-родовой нормативностью. Выбор индивида проявляется лишь в незначимых, подчиненных и, следовательно, профанных ситуациях, соотносимых, как правило, с прагматически-бытовыми аспектами жизни. Во всем остальном за индивида выбирает традиция.

Иное дело паллиат. Если сама необходимость партисипации к Истине и Благу (то есть Должному) для него носит бессознательно-императивный характер, то образ этих ценностей находится непосредственно в поле выбора. Поэтому паллиат в гораздо большей степени является носителем волевого начала. Если обратиться к привычной лексике, паллиат занимает существенно более выраженную активно жизненную позицию. А его неприятие иного носит, в отличие от индивида, не пассивный, а активный характер. В лице *паллиата история получает субъекта активного, ориентированного на волевое, деятельное преобразование реальности, то есть на воплощение эсхатологического проекта*, за трансцендентным образом которого прячется сокровенная парадигматическая формула культурного эйдоса.

Глобализация оппозиций с неизбежностью формирует специфическую картину мира, которая строится на оппозитарных отношениях, онтологически рядоположенных, несмотря ни на какие теоретические ухищрения, макрополюсов, маркируемых в зависимости от конкретного историко-культурного контекста различными изофункциональными семантеми: добро/зло, свет/тьма, бог/дьявол, творец/творение, земля/небо и т.д., за которыми в конечном счете сквозит космология должного и сущего. Одна из наиболее универсальных семантических оппозиций — свои/чужие. Причем, что принципиально важно, «свои» никогда не исчерпываются кругом родовых связей, как у индивида.

Полюса оппозиций жестко разведены, медиативные смыслообразующие механизмы подавлены, а партисипация к положительно отмеченному полюсу тяготеет к наиболее «чистым» формам. Снятие же оппозитарности достигается лишь за гранью имманентного эмпирического бытия.

При всем мифологическом хилиазме подобного снятия именно в манихейской парадигме снятие оппозитности осмысляется как фундаментальная задача человеческого существования, из которой и вырастает проектное сознание и рождается идеология в собственном смысле как вербализация онтологического доминирования должного над сущим.

И религия спасения, и новое качество государственности — инструменты-медиаторы на пути к реализации проекта, то есть полному и окончательному трансцендированию за пределы разрывающей оппозитарности.

Паллиат гораздо более государственный человек, чем его исторический предшественник — родовой индивид, поскольку только человек с паллиативно-манихейской картиной мира способен отстраниться, оторваться от ценностей родовой иерархии и принести их в жертву ради партисипации к, казалось бы, гораздо более абстрактному и отчужденному трансцендентному принципу, соотносимому с идеей государства и воплощенному в его институтах и иерархах. Государство прочно заняло в создании паллиата место Рода. Родовые ценности вытесняются в факультативные области, а доминантой становятся макросоциальные принципы — наш город, наш царь, наш народ, наш вождь, наш бог и т.п. На уровне внешних образов все было как бы по-старому. Люди также служили богам, городам и царям, но ценности, которые воплощались в этих образах, репрезентировали не просто количественно разросшуюся родовую иерархию, а качественно иной макросоциальный принцип — принцип государственный. Партисипация к положительно отмеченному полюсу являлась экзистенциальной сверхзадачей паллиата.

Паллиат партисипируется к государству, ибо государство воплощает принцип космической упорядоченности в его социальной модальности,

при том, что социализация уже прочно охватила все основные аспекты жизни. Здесь, параллельно со становлением паллиата, впервые рождается упомянутый выше социальный абсолют. Под ним понимается некий синкретический конструкт, включающий в себя имманентное и трансцендентное: трансцендентную идею истины и ее имманентного носителя в виде того или иного коллективного субъекта — народа, класса, конфессиональной, идеологической общности и т.д. Иначе говоря: это то самое «МЫ», растворяясь в котором, паллиат обретает гармонию с космосом.

Переходной ступенью между уровнем собственно родовым и уровнем макросоциальным в типологии объектов партисипации является этноплеменная, а позднее национальная ступень. Между «нашими» как со-родичами и «нашими», понимаемыми как вселенское воинство, противостоящее мировому злу, лежат этноплеменные и национальные наши, до которых редуцируется партисипационная направленность паллиата в случае развала и деструкции макросоциальной идеологии. На данной ступени происходит встреча опущенного паллиата и возвысившегося до надродовых ценностей индивида. Индивид, начинающий воспринимать всю свою племенную целостность как род, поднимается до паллиата.

Итак, оппозиция должное/сущее — одна из важнейших характеристик цивилизации паллиата, ментальные основы которой вызрели в эпоху осевого времени, формирование внутренней структуры паттерна завершилось в эпоху победы монотеизма, когда и эксплицировались ее базовые принципы, а золотым веком этой цивилизации явилось средневековье.

Манихейская революция с ее глобализацией оппозиций, формированием проектного мышления и переброской образа идеального надкультурного бытия в будущее рождает незнакомый древним цивилизациям феномен должного. Инерция ментальности, заданная этой парадигмой должного/сущего, распространяется и на другие культурные системы, казалось бы, провозглашающие совсем иные подходы.

Прективная направленность трансцендирования рождает идеал. Идеал определяет образ должного. Все идеалы этого рода обнаруживают свою внеположенную социокультурной реальности сущность в идеях равенства и справедливости, позднее свободы. Этим они отличаются от ретроспективного идеала мифо-ритуального порядка.

Достижение Рая в результате космической битвы Добра и Зла ничего не имеет общего с достижением Рая посредством возвращения к архаическому природно-культурному синкрезису.

Должное — это нормативная проекция идеала в пространство эмпирической реальности, с целью преодоления и снятия этой самой реальности. Должное, таким образом, может быть понято как результат нормативизации идеала. Идеал признается как норма жизни и субъекта, и общества в целом.

С возникновением должного возникает и описанная выше автомодель культуры. Именно ее и формирует должное в качестве репрезентанта идеала в сознании субъекта культуры. Так рождается столь привычный и, казалось бы, извечно существующий психологический инвариант оппозиции возвышенного идеала и низменной реальности. Отсюда и необычайная агрессивная активность паллиата, направленная на преобразование низменной реальности в соответствии с идеалом. В лице паллиата исторический субъект поднялся до вселенских масштабов социальной активности, ибо базовые оппозиции носят, по определению, вселенский, космический характер. Поскольку для паллиата любая онтология дана в этническом измерении, его специфическая «нравственная озабоченность» доходит до патологических и болезненных форм. А виной всему — Мировое Зло, скрывающееся за различными личинами.

Повторим еще раз, что картина мира, основанная на идее того, что бог есть добро, — одна из самых спорных, шатких и, в конечном счете, ложных постулативных положений, привнесенных монотеизмом. Несмотря на ост-

рейшее противоречие этого тезиса с реальной действительностью, ниспровержение его оказалось под силу только личности, да и то в позднейшую эпоху. Будем помнить о том, что культура всегда и при всех обстоятельствах искушает человека иллюзорной возможностью достижения гармонии и бегства из мучительной раздвоенности. И тем самым провоцирует его на построение и гипостазирование соответствующих картин мира. Только личность, которая, подобно гегелевскому духу, способна терпеть внутри себя противоречия и мужественно броситься в пучину отчуждения, оказалась способной отрешиться от панэтической онтологии, перекладывающей экзистенциальный выбор на внеположенный этнический императив. Можно сказать, что *за индивида выбирает традиция, паллиат выбирает с подсказки морального абсолюта, а личность выбирает сама.*

Партисипация к идеалу и социальная активность, направленная на его утверждение, скрывает от субъекта полную картину самоорганизационных процессов, протекающих не только в социокультурной эмпирии, но и в бессознательных слоях его же собственной ментальности. Это еще одна ступень выпадения человека из поля природных по генезису процессов авторегулирования и самоорганизации, еще одна ступень становления его самости, его субъективной воли, вскармливаемой отчуждением. Поэтому становление оппозиции должного и сущего — одно из величайших, поворотных событий мировой истории.

Задав семантику полюсов, культура с неизбежностью вынуждена разрабатывать пространство переходов. Наводя мосты между сторонами разорванного мира, в котором человеку необходимо как-то существовать. Там, где области должного и сущего подходят друг к другу ближе всего, отчасти даже накладываясь друг на друга, возникают компромиссные формы типа «уклонения», «попущения» и т.п.

В культуре паллиата должное переживается как онтологически первичное по отношению к сущему, которое понимается как отпадение. В некотором смысле должное более подлинно, чем сущее. Должное первично и трансцендентно по своей природе — из этого вытекает то, что оно не верифицируется имманентными средствами, а эмпирические факты бессильны его опровергнуть.

Сознание субъекта не в силах постоянно пребывать в инверсионных метаниях между полюсами семантических структур. Оставаясь инверсионным в своей основе, оно ищет устойчивых медитативных форм и находит их не только в абстрактном боге, но и гораздо более конкретном образе Власти как спущенном на землю репрезентанте бога. Государство в лице своих структур и персон выступает институциональным медиатором между должным и сущим, что, впрочем, не страхует его от резких инверсионных параксизмов. Вспомним персидское и русское самозванчество и антигосударственный пафос средневековых ересей.

Отметим, что попущение и уклонение в его различных формах и возникают как формы предотвращения болезненных инверсионных скачков с их деструктивными процессами. Сама концепция попущения, постоянно указывающая на недостигнутый идеал, служит мощнейшим механизмом сублимации энергии культурного субъекта, канализирующей ее в нужном для культуры направлении. Но в то же время идея отчужденности от идеала (должного) оказывается мощнейшим фактором фрустрации. Это особенно ярко проявилось по достижении стадии развернутого идеологического оформления религии спасения. Неизбывное чувство вины и несовершенства, с одной стороны, ориентирует человека на некое развитие в заданном культурой направлении, а с другой стороны, делает его легким объектом социальной манипуляции. Родовой человек за пределами родовых ценностей социально мало манипулируем и чувствовать себя виноватым не склонен. Для него главное быть накоротке с духом предка и субъектами, от которых зависят значимые аспекты существования его и его родичей. Все остальное — малоактуальные абстракции. Для манихея, христианина, му-

сульманина, буддиста возникают такие категории, как понимаемый метафизически долг (от «должное») и соответствующие формы фрустрации и самофрустрации. А из всего этого органично вытекают социальные технологии управления и подчинения.

Гигантская дистанция между должным и сущим наглядно выражена, в частности, в том, что при всей «этической озабоченности» монотеистических обществ и тотальной устремленности к моральному абсолюту сами они в реальности ничуть не более моральны, с точки зрения их же собственных критериев, чем любые другие исторические общности.

Подчеркнем, что в эпоху становления паллиата задача сохранения синкрезиса, а точнее, его реставрации в новой семантической структуре была осознана как центральная. Под этим углом зрения совершенно по-другому раскрывается роль церкви. Поскольку синкрезис был репрезантирован этическим абсолютом (идеалом должного), становятся понятными и универсалистские притязания церкви, и постулирование верховенства веры над разумом, и теоцентричность культурного космоса, и готовность проливать реки крови во имя чистоты и непоколебимости истинной веры.

Должное как проект предполагает снятие всех расчленений и, соответственно, снятие выбора, то есть снятие дуализации бытия как такового. Должное от платоновского государства до Небесного Иерусалима и от средневековых ересей до научного коммунизма неизменно предполагает по возможности полную гомогенизацию общества. Это невозможно с логической точки зрения, ибо сама логика строится на различениях. Потому принцип должного снимает и самою логику вместе со всеми различениями. Он обращается к пралогической, мифологической форме мышления, наполняет его новым, манихейским содержанием, где центральным образом выступает хилиастический рай. Это фантасмагорический образ культуры после культуры, культуры над культурой и т.д. То есть культура как бы сохраняет свое предметно-феноменологическое тело, но лишается бинарной структурности. Сила и притягательность такого образа постоянно подпитывается бессознательным порывом к трансцендирующему бегству из культуры. В каком-то смысле можно сказать, что должное — удел слабых, не способных в полной мере нести крест реальной бытийственности.

Обратимся еще раз к историческим вехам манихейской революции. Ее прологом было нашествие народов моря. В середине I тыс. до Р. Х., то есть в осевое время, распад мифо-ритуальной системы породил новые мировоззренческие концепции. В Персии — многовековом источнике дуалистического мироощущения — сформировалось учение зороастризма, включающее в себя идею хилиатического финала борьбы двух рядоположенных и предельно поляризованных, этически отмеченных начал. Буддизм формулирует парадигму бегства от иллюзорного и наполненного несовершенством и страданиями мира. Эта концепция явилась самой последовательной; буддизм пошел дальше всех в смысле радикализма трансцендирования. Ветхий Завет сформулировал идею должного как следования божественному установлению, где бог избранного народа спасает своих адептов от тягот жизни. Конфуций разработал идею долга и образ благородного мужа (цзюнь цзы), этот долг исполняющего. Платон начертал образ идеального государства, противопоставленного порядку вещей испорченного мира.

Все это — симптомы становления дуалистического мироощущения. Попутно заметим, что это необыкновенное время, опередив самое себя, породило и личность, то есть героя следующего витка истории. Однако эпоха личности еще не настала. И появление личностей носило прецедентный и обратимый характер. Интенции самодостаточной личности, снимающей в себе весь опыт своей культурной традиции, оказывались бесконечно противопоставлены социуму. Греческих философов и ученых изгоняли из родных городов (Платона вовсе чуть не продали в рабство), восточные мудрецы уходили в леса и горы (Конфуций собирался уплыть в Японию), библей-

ским пророкам внимали плохо и поздно. Пацифист Заратустра погиб в бою, так и не дожив до убедительной победы своего учения.

Но зато наступала пора торжества паллиата. Человек, партисипирующийся к макросоциальным структурам, загнавши родовые ценности вглубь, оказался на подъеме. Этот поток смел черновые, лабораторные модели полисной демократии, которые явно отрабатывались про запас, в расчете на будущее, и установил по всему Средиземноморью, как, впрочем, и на Востоке, социальность в форме деспотических монархий. Рассматриваемые социальные организмы располагали уже другим культурным субъектом, готовым к далеким завоевательным походам, к безостановочной колонизации новых земель, к заполнению ячеек все более усложняющихся социальных иерархий.

Далее — победа монотеизма как важнейший внутренний момент становления эйдетической структуры новой цивилизационной парадигмы, выраженный в формальном снятии глобальной разорванности космоса.

Манихейство в его конкретно историческом понимании как учение эклектическое стало теоретическим финалом дуалистической парадигмы. Как всякая итоговая теория манихейство, на фоне побеждающего монотеизма, пришло слишком поздно. Доктринальный дуализм был обречен. Он не мог конкурировать с дуализмом, закамуфлированным монистической медиацией, который рисовал гораздо более ощутимый образ трансцендентного Рая. Формальный, неполный и шаткий характер монотеистической медиации между разведенными космическими полюсами всегда был подспудным источником тревоги монотеистического сознания. Отсюда — жесткое табуирование всякого рода намеков и напоминаний по поводу дуалистической природы мироздания, отсюда и фанатичная ненависть к манихеям, гностикам и родственным им дуалистическим «ересям».

Далее, говоря о важнейших вехах генезиса цивилизации паллиата, выстраивающей смысловой космос по оси должное/сущее, нам представляется необходимым выделить эпоху около VII века по Р.Х. Именно с этого времени, по нашему мнению, начинается очередной этап дивергенции макрокультурных парадигм. Иначе говоря, происходит следующий этап членения: Запад делится внутри себя на свой восток и свой запад. То же самое с возникновением ислама происходит на Востоке.

В контексте локализации темы нас будут интересовать, главным образом, две цивилизационные общности: западнохристианская и восточнохристианская, где исходный принцип различения будет связываться с особенностями оперирования бинарными оппозициями, то есть с базовой парадигмой смыслообразования.

Первая цивилизационная парадигма, вырастая из античности, сформировалась в Европе. Здесь всякое полагание дуальной оппозиции рождает промежуточный блок смысловых феноменов, образующих своеобразную зону медиации. Онтологизуясь и полагая себя как целое (первоначально синкретическое), этот культурно-феноменологический блок подлежит дальнейшей дискретизации и дроблению в поле вновь образуемых бинарных оппозиций. Субъект культуры переживает при этом состояние не-дуальности (осмысливаемое как единство с самим собой, с миром и с Богом) как внутренний момент бесконечно длящейся прогрессии снятия (в диалектическом смысле) бинарных оппозиций на пути к их полному синтезу в божественном Абсолюте.

В восточнохристианской традиции доминирует не медиативная, а инверсионная парадигма. Это означает, что в манихейски разорванном сознании и соответственно в автомодели культуры полюса бинарных оппозиций разводятся сколь возможно далеко и радикально. Медиативные связи слабы и неустойчивы. А это, в свою очередь, блокирует распад синкрезиса. Зато как реакция на неизбежное «неупорядоченное» усложнение картины мира время от времени происходят инверсионные перекодировки полюсов оппозиции. В самом процессе такой перекодировки субъект культуры пере-

живает партисипацию к трансцендентному (то есть в данном случае к непротиворечивому и не-дуальному), поскольку все имманентные (то есть дуальные) положенности оказываются сняты. По свершению вновь обретаемые дуальные состояния онтологизуются, сакрализуются и идеологизируются. При этом каждый из полюсов вновь положенной оппозиции, восстанавливаясь в своем синкретическом качестве, вбирает в себя неосвоенный, неонтологизированный на предыдущем этапе культурный материал.

Обратившись к особенностям исторических взаимоотношений западноевропейской и православной цивилизаций, отметим, что они являют пример предельно выраженной исторической диалектики. В VI—VII веках, принятых нами за точку отсчета, Европа лежала в руинах и пребывала во тьме варваризации, в то время как Византия переживала пик своего расцвета и политического могущества. С каждым последующим столетием ситуация неуклонно выравнивалась по всем параметрам — политическому, военному, идеологическому. То же наблюдается в системе образования, искусстве. К эпохе Оттонов уровни выровнялись. Европа догнала Византию, а в последующие столетия обогнала. Разгром Константинополя крестоносцами в 1204 году был закономерным итогом этого процесса. Перед нами не случайные капризы истории, но следствие парадигматического различения: европейская цивилизация основывалась на продуктивном синтезе христианства и античности, что в конечном счете и привело к буржуазной революции. Восточное же христианство в силу парадигматических основ такого синтеза не дало и дать не могло. Здесь имела место диффузия, механическая смесь. Все силы общества уходили на внутреннее самоподдержание постоянно дуалистически распадающегося мира по всем направлениям. По существу своему, Византия — кентавр. Присущая ей цивилизационная парадигма была не способна породить новое качество. С этих позиций имманентные самоизменения православного мира нельзя трактовать как развитие в полном смысле этого слова [10].

Господство цивилизации паллиата длилось до конца средневековья, а сам средневековый монотеизм был наиболее адекватным оформлением паллиативно-государственнического способа бытия.

Не успел паллиат всерьез приблизиться к ощущению исполнимости проекта Должного, полностью «разобравшись» с архаическим человеком и распространив свои макрогосударственнические принципы на все стороны жизни. Не успел он, став во весь рост, задавить магию, пожечь колдунов, загнать в глухую патриархальную деревню родового индивида, а саму деревню жестко вписать в систему макросоциальных связей и как бы полностью растворить, ассимилировать родовую иерархию в иерархии макросоциальной и т.д., то есть навести свой порядок в культурном космосе и почувствовать себя хозяином, — а это происходит приблизительно XIV—XV вв. — запахло кризисом. Вообще говоря, предпосылки кризиса начинают складываться в тот момент, когда данное системное качество окончательно побеждает. Это — общая закономерность.

Затем в Западной Европе произошла третья великая революция — буржуазная, давшая начало новой цивилизации — *цивилизации личности*. За пределами Европы продолжала доминировать цивилизация паллиата. В силу уже описанной выше логики каркасные основания уходящего культурного паттерна не исчезают бесследно, а претерпевают структурную перекодировку. Именно это произошло и продолжает происходить в западной цивилизации. Структурная ось должное — сущее не исчезла, но подвергалась многослойным структурным трансформациям, не утратив своего исходного оппозитарного значения, но заняв иное место в общем контексте культуры. Для средневековых же и постсредневековых обществ эта оппозиция продолжает играть доминирующую роль. Образы переходных форм в истории бесконечно разнообразны, и каждый из них интересен по-своему. Но в России, в силу ее извечно пограничного положения на переднем

крае исторического процесса, особенности этого затянувшегося, трагически запоздалого и так полностью и не завершившегося перехода позволяют занять по отношению к фундаментальным структурам паллиативной цивилизации уникальную позицию «вненаходимости», когда взгляд извне органично сочетается с взглядом изнутри. Поэтому именно российская цивилизация и именно на сегодняшнем этапе теоретической рефлексии способна явить предельно полную и развернутую картину феноменологического бытия категорий «должное» и «сущее». А анализ проявления этих категорий в российском историческом опыте может стать моделью для цивилизационного анализа других обществ.

Литература

1. *Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. — М., 1989.
2. *Клягин Н.В.* Происхождение цивилизации. (Социально-философский аспект). — М., 1996. — С. 112—113.
3. *Кэмпбелл Джозеф.* Герой с тысячью лицами. — София, 1997. — С. 30.
4. *Лосев А.Ф.* Природа// Человек. — 1994. — №3. — С. 139—149; — 1994. — №4. — С. 161—173.
5. *Осаченко Ю.С., Дмитриева Л.В.* Введение в философию мифа. — М.: ИНТЕРПРАКС, 1994. — С. 16—17.
6. *Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. — М., 1998. — С. 45.
7. *Фрейденберг О.М.* Образ и понятие// Миф и литература древности. — М., 1978.
8. Христианство. Энциклопедический словарь. Статья «Манихейство». — Т. II. — С. 83.
9. *Яковенко И.Г.* Православие и исторические судьбы России// Общественные науки и современность. — 1994. — №2.
10. *Jaynes J.* The origin of consciosness in the breakdown of the bicameral mind. — Boston, 1976.

Поддьяков Н. Н.

Новый тип иллюзий при зрительном восприятии движения

Проблема взаимодействия периферического и центрального зрения является недостаточно исследованной. Дело в том, что в обычных условиях оба вида зрения функционируют как слаженная, единая система. Периферическое зрение — это генетически более раннее образование — может функкционировать как самостоятельная независимая система, выполняющая очень важные функции в общем процессе зрительного восприятия. Однако эти функции маскируются, затемняются центральным зрением.

С целью исследования функции периферического зрения мы разработали методику, в которой зрительное восприятие движения протекало в специфических условиях. В этих условиях функции периферического зрения значительно ослаблялись, а центральное зрение приобретало резко доминирующий характер.

В данной работе излагаются результаты исследования особенностей процесса восприятия траектории движения светящейся точки (СТ) в полной темноте (в безориентированном пространстве).

Перед испытуемым на экране демонстрировалась движущаяся световая точка диаметром около 1,2 мм. Прибор позволял задавать разнообразные траектории движения СТ: замкнутые (окружность, треугольник, квадрат, эллипс и др.) и незамкнутые (отрезок прямой, дуга, ломаная и т.д.). Скорость движения СТ могла варьироваться в достаточно широких пределах.

Проведенное исследование распадается на два этапа. На первом этапе изучались особенности восприятия движения СТ, траектория которой представляла собой окружность. На втором этапе изучались особенности восприятия движения СТ, траектория которой представляла собой треугольник.