

СЕРГЕЙ ГОРЮНКОВ

РОССИЯ В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ: ЧУЖОЙ И СВОЙ ТЕКСТЫ

Памяти А. С. Панарина

Что такое Россия в современном глобальном мире? Вопрос до сих пор остаётся открытым, но не потому, что на него невозможно ответить, а потому, что ответы предлагаются слишком разнообразные и принципиально не совместимые друг с другом. Здесь и пропагандистские стереотипы различной направленности, и беспристрастная аналитика, и проявление боли за страну, и выражение ненависти к ней. То есть образ России в глобальном мире – это поле непрекращающейся борьбы одних идеологических штампов с другими и всех их вместе взятых – с реальностью.

Особый интерес вызывает диаметрально противоположность взглядов на нашу страну. Например, уже не первое столетие на Россию усиленно навешивают ярлык “империи зла”; однако никуда не уйти от того факта, что именно произведённый ею в XX веке политико-экономический эксперимент по “строительству коммунизма” вызвал к жизни и кейнсианские реформы, “социализовавшие” общественное устройство стран Запада, и процесс крушения колониальных империй. Или, к примеру, представление о “вековой отсталости России”, которое давно уже превратилось в расхожий штамп; однако невозможно не признать, что “именно в России начала работать *первая в мировой истории* атомная электростанция, был создан *первый* реактивный пассажирский лайнер ТУ-104, вышел на орбиту *первый* искусственный спутник Земли, состоялся *первый* полёт человека в космос” (Кожин В. В. Победы и беды России. М., 2000, с. 45). Или: стараниями СМИ тезис о принципиальной враждебности России “свободе” приобрёл уже почти статус аксиомы; однако никто ещё не опроверг и бердяевской идеи о безграничной свободе русского духа. Достаточно напомнить, что “русская классическая литература создала особое глобальное пространство, где на примере русских вопросов обсуждаются вопросы вселенские. Причём обсуждаются с нигде не виданной степенью свободы” (Панарин А. С. Народ без элиты. М., 2006, с. 282).

Что стоит за этими взаимоисключающими друг друга представлениями о России, и какие из них наиболее адекватны ей самой?

Можно указать, по меньшей мере, на три предпосылочные установки, обуславливающие разнообразие взглядов на историю России, на своеобразие её народа и специфику её культуры. Первая установка – это коренящийся в глубинах евроцентризма априорный взгляд на Россию как на “чёрную ды-

ру цивилизации”, как на “угрозу всему свободному миру”, как на “несовместимого с демократией и правовой культурой тоталитарного монстра”. Проще же говоря, это откровенно людооидский взгляд на Россию как на страну, не имеющую права на самостоятельное существование. В демонстративных проявлениях приверженности западных стран такой установке недостатка никогда не было (ещё в XIX веке на них указывал поэт и дипломат Ф. И. Тютчев).

Вторая установка – это взгляд на специфику России как на нечто, обусловленное её стадийным отставанием от развитых стран Запада, это мнение о России как о сбившейся с магистральной колеи исторического развития стране, задача которой – изжить в себе пережитки традиционализма, ведущие в экономический и культурный тупик. Такого мнения придерживаются не только недоброжелатели России, но и многие ее друзья.

Внешне вторая установка выглядит вполне респектабельно. Более того: она могла бы считаться абсолютно верной и даже единственно научной, если бы в рамках самой идеи “историзма”, на которой она основывается, не происходила сегодня реабилитация понятия “традиционализма” как необходимого предпосылочного основания культуры. В процессе такой реабилитации становится слишком уж очевидно, что “пережитками традиционализма” пытаются объявить “всё то, что не имеет товарного статуса и меновой стоимости” (Панарин, с. 22). И естественным образом возникает научное сомнение: “Неужели действительно пребывать внутри традиции, исторического предания означает, в первую очередь, быть жертвой предрассудков и быть ограниченным в своей свободе?.. В действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории. Задолго до того, как мы начинаем постигать самих себя в акте рефлексии, мы с полнейшей самоочевидностью постигаем самих себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живём...” (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988, с. 328–329).

Наконец, третья установка постулирует принципиальное отличие российской цивилизации от западной. Её суть определена ещё в первой половине XIX века: “Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европой... история её требует другой мысли, другой формулы...” (из статьи А. С. Пушкина “Об “Истории русского народа” Н. Полевого”); “Нам нет дела до крутны Запада, ибо сами-то мы не Запад... Россия... не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы... у нас другое начало цивилизации” (из “Философических писем” П. Я. Чаадаева).

Третья установка – единственная, не содержащая в себе ни эмоциональных переулков, ни теоретических неувязок. Но, как ни странно, именно она оказывается объектом чуть ли не истерической критики со стороны тех отечественных “специалистов по России”, которые категорически отрицают саму возможность мысли о праве нашей страны на цивилизационную самобытность. Поэтому очень часто она квалифицируется как выдумка “особистов” (сторонников особого пути России в мире) и всячески поносится в публикации типа: “За призывами к “особому пути” прячется неспособность власти реализовать проект модернизации России” (см. “Аргументы и факты”, 20–26 февраля 2008). Курьёзно, однако, что именно в данном вопросе наши “специалисты” абсолютно не склонны прислушиваться к профессиональному мнению западных экспертов, давно уже считающих Россию по её отношению к Западу чем-то совершенно иным. (Как сказал один из главнейших “архитекторов” российских перестроечных реформ Джеффри Сакс, “мы положили больного (Россию, – С. Г.) на операционный стол, вскрыли ему грудную клетку, но у него оказалась другая анатомия”. – Газета “Деловой вторник”, 1998, 10 ноября.)

Нервозность отечественных “специалистов по России” можно понять: признание принципиального отличия российской цивилизации от западной неизбежно влечёт за собой признание и того факта, что невежество и непрофессионализм современных российских реформаторов – это главные (после коррумпированности) причины их бездарной и преступной в отношении России политики. Потому-то они и спешат объявить Россию “ненормальной”, “нежизнеспособной” страной, а её мгновенные крушения в 1917-м и 1991 годах – лучшими доказательствами правоты своего нигилизма в её отношении.

Нетрудно привести массу примеров, свидетельствующих о принципиальном отличии российской цивилизации от западной как в структурах, так и в функциях. Совершенно очевидно, например, что на взлётах своего существования Россия, как и западные страны, всегда тяготела к политической форме объединения разных народов под единой *имперской* властью. Но есть глубокое качественное различие между колониальными империями западных стран и Российской империей: на западной почве захват колоний всегда приводил к их ограблению в пользу метрополий, а на российской — к обратному результату. “У нас вошло в какую-то привычку, — писал известный публицист конца XIX — начала XX вв. М. А. Миropиев, — отдавать предпочтение интересам окраин перед интересами центра... Таких окраин, живущих за счёт центра, у нас несколько: Кавказ, Туркестан, Закаспийская область и др. Это вопреки всем западноевропейским народам, которые стремятся обогатиться за счет своих колоний... — это какая-то особая у нас благотворительность на окраины... Эти окраинные дефициты влекут за собою громадное государственное зло: экономическое оскудение и даже по местам вырождение нашего центра, наших внутренних губерний Европейской России... Политика предпочтения окраин центру ведёт нас к государственному разложению...” (Миropиев М. А. О положении русских инородцев. СПб., 1901. Цит. по: “Молодая гвардия”, 1994, № 1, с. 158).

О том же, спустя столетие (!), писал А. С. Панарин: “... В советском пространстве... действовало нигде в мире не предусмотренное правило... больше ресурсов, льгот и преференций роста получают те республики (регионы), которые временно отстали и находятся в более трудном положении. Национальные республики бывшего СССР в самом деле получали больше инвестиций и другой помощи союзного Центра, чем РСФСР” (Панарин, с. 173–174).

Другой пример. Совершенно очевидно, что представительная власть занимается в России не ограничением, как на Западе, а укреплением властной вершины. В этом обычно усматривают её недостаток, доказательство её несовершенства, отсталости от западных форм представительства. Но мало кто задумывается о том, что на самом деле здесь, возможно, имеет место проявление не отсталости российской формы политического устройства, а её качественной “инаковости”. Само начало этой формы у нас иное: “Народное представительство возникло у нас не для ограничения власти, а чтобы найти и укрепить власть; в этом его отличие от западноевропейского представительства” (Ключевский В. О. Курс русской истории. Сочинения в 9-ти томах, М., 1988, т. III, с. 189, 198).

Ещё пример. Со времён К. Маркса единственно-научным признаётся только лишь политико-экономическое объяснение хода истории. Однако сам классик признавал, что его понимание сути исторического процесса “основывалось на изучении истории Англии и полностью применимо только к ней...” Не раз писал Маркс и о том, что в странах Азии... дело обстоит принципиально по-иному. И в высшей степени показательно, что те представители западной философии истории, которые стремились основываться на осмыслении опыта не только Запада, но и мира в целом, — как, например, широко известный англичанин Арнольд Тойнби, — “отнюдь не склонны к политико-экономическому пониманию исторического развития России” (Кожин В. В. Победы и беды России, с. 31–32).

Блестяще понимавший философию истории А. Ф. Лосев заметил, что даже процессы деградации западной и российской ментальностей протекают по-разному: “католицизм извращается в истерию, казуистику, формализм и инквизицию, а православие, развращаясь, даёт хулиганство, разбойничество, анархизм и бандитизм” (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993, с. 891–892).

Что должно означать признание факта принципиального отличия российской цивилизации от западной на практике?

Исчерпывающий ответ на этот вопрос дал покойный философ А. С. Панарин — как **завещание** для всех, кто не равнодушен к будущему своей страны.

“В России так и осталась непроделанной колоссальной важности работа – по реконструкции собственного (восточно-христианского) цивилизационного текста и реинтерпретации всех общественных практик с позиций этого большого текста. Речь идёт о тех процедурах, которые на Западе впервые философски обобщил Э. Гуссерль в своей теории “феноменологической редукции” – вынесения за скобки всех “наносов опыта” для возвращения к “Первичной реальности”.

История нашего существования есть одновременно и история нашего пленения опытом неудач, предрассудками, стереотипами. Обращение к первичному (аутентичному) тексту своей собственной цивилизационной традиции – это возвращение из плена в ситуацию первичных выборов и первичных решений. В этом пункте решающим для судеб нации является различие двух способов вынесения за скобки не устраивающего нас настоящего: посредством анамнеза-припоминания нас самих – когда мы были ещё “подлинными”, или посредством мимезиса – подражания другим, что означает применительно к нам самим, что *подлинными* мы никогда не были. Вот в чём могло бы состоять действительное различие между западной и славянофильской партиями нашего общества: дело не в том, что одни требуют решительных изменений, а другие якобы довольствуются тем, что есть; дело в том, что одни критикуют настоящее, постулируя присутствие нашего подлинного исторического “я”, к которому мы должны вернуться как стартовой позиции новейшего реформирования, а другие не предполагают ни в нашей душе, ни в нашей духовной истории никакой подлинности – одно только “проклятое прошлое” господ и рабов, безжалостных палачей и тупо бессловесных жертв” (Панарин, с. 272–273).

Но если “история нашего существования есть одновременно и история нашего пленения опытом чужих стереотипов”, т. е. опытом “чужого текста”, то в первую очередь нужно максимально чётко определить, что это за “текст”.

Панарин не уходит и от этого вопроса, – он прямо и аргументированно заявляет, что таким “текстом” является либеральная идеология (выдающая себя, к слову сказать, за “деидеологизацию”). “Современную либеральную идеологию можно понимать как процедуру разложения всех обществ до уровня несвязанного одноклеточного существования. Эту одноклеточность представляет либеральный индивид, порвавший все социальные связи и обязательства и выступающий в качестве носителя единственного интереса – своего частнособственнического. Прежде чем либеральная Америка объявила войну всему миру, представители либеральной идеологии объявили войну всему культурному наследию человечества, обзвав его “агрессивно-традиционалистским”. Мы очень сузим характер либеральной войны с социальностью как таковой – со статусом человека как существа, имеющего социальные привязанности и обязанности, если сведём дело только к рыночному максимализму либералов, не терпящих социального государства и других ограничений рыночного “естественного отбора”. За асоциальностью либерального рынка “чикагского образца” скрывается более глубокая и последовательная асоциальность, выражаемая уже не “специалистами по рынку”, а “специалистами по культуре” (там же, с. 189–190).

Панарин продолжает: “Самая большая тайна, ныне скрываемая от нас новой господствующей идеологией, состоит в том, что экономические отношения сами по себе не спланируют людей. Не случайно экономикоцентристский либерализм (как и другие экономикоцентристские идеологии) знает только два состояния человечества: физического – “доэкономического” принуждения, и экономической свободы, при которой люди вступают в отношения с себе подобными под влиянием материальной выгоды и личного экономического интереса” (там же, с. 190). Но культурные антропологи, изучившие механизмы образования социума в чистом виде – без последующих экономикоцентристских напластований, – доказали, “что *собственно человеческая связь* выводит нас за пределы дилеммы: либо принудительное объединение людей силой, либо объединение их на основе экономического интереса. И то, и другое настоящим *объединением*, образующим собственно человеческий социум, не является. Для того чтобы объединяться в собственно-человеческом смысле, людям надо иметь общую духовную собственность – те ценности, которые их объединяют без принуждения и которые они готовы сообща защищать. А наряду с этой копилкой общих ценностей людей объединяет и копилка общей памяти: не толь-

ко обычаи, которым следуют, не рассуждая, но и культурные герои, продолжающие служить образцами” (там же, с. 190–191).

Естественно, либеральную идеологию всё это категорически не устраивает; вот почему её главной задачей является всемерная и беспощадная дискредитация содержания русской (и не только русской) “традициональной копилки”. А именно: высмеиваются традиции русского народа, очерняется его история, демонтируется сам народ как “враждебный цивилизации”, как “невосприимчивый к правовой культуре”, как “патологически несовместимый с институтом демократии”. Всё это делается тем успешней, что и по советской, и по псевдodemократической конституциям русский народ, в отличие от всех других населяющих нашу страну народов, оказывается лишён статуса государственного субъекта (каковой обладает, согласно Конституции РФ, “всей полнотой государственной власти” – раздел первый, глава 2, статья 73). То есть в собственной стране русский народ находится на внеюрисдикционном, незаконном, нелегальном положении абсолютно бесправного, – чем и объясняется в конечном счёте трагизм нынешнего состояния и его самого, и России в целом. Главный же удар, призванный обеспечить эффективность либеральной идеологической политики, наносится по базовым принципам исторической организации нашего общества, по его духовным устоям: по совести, нравственности и справедливости, которые объявляются “пережитками традиционализма”, мешающими “брать от жизни всё, что хочется”. Навязываемый нам отказ от нравственных устоев – это и есть тот спусковой механизм, которым приводится в действие эскалация “разрухи в умах”, а следовательно, и сама “атомизация” общества с его последующей деградацией. Взамен же нравственных устоев как идеологической сверхвласти всякого нормального общества во главу угла ставится официально не объявляемая, но реально поощряемая нынешним руководством страны идеология “обогащения любой ценой”, или идеологическая сверхвласть денег, активизирующая низменные человеческие инстинкты. И, как следствие, денационализированный, деморализованный и дезориентированный русский народ всё меньше и меньше ощущает себя единым, – он становится игрушкой в руках кукловодов, скопищем “объектов отработки условных рефлексов” с помощью проплаченных средств массовой информации.

По мнению Панарина, секрет успеха либеральной идеологии – в том, что “за предпосылку согласия она выдаёт безразличие к ценностям. Но как раз безразличие к ценностям порождает ту предельную социальную глухоту и безответственность, которая породила нынешнюю волну буржуазного контрнаступления на социальные права и грозит подрывом самих предпосылок действительно гражданского общества” (там же, с. 236).

На деле – продолжает мыслитель – “новое либеральное учение легитимирует повальную коррупцию, гражданскую безответственность, стяжательские инстинкты и даже прямое национальное предательство с помощью идеологии безграничного индивидуализма и “морали успеха” (там же, с. 280).

* * *

Как видим, “чужой текст” представляет собой огромную, по-своему цельную и стройную систему представлений, привлекательную именно тем, что она освобождает личность от всех видов социального долга. Вновь сошлюсь на моего любимого автора: “Потакать всегда легче, чем требовать, и потакающие легче завоёвывают популярность, нежели требующие” (там же, с. 163), – вот одно из объяснений всепокрушающих идеологических побед либерализма в сегодняшнем мире. “Современная культура – не только коммунистическая – стала всё больше проигрывать в борьбе с инстинктом, ибо не сумела создать вдохновительную норму: придать долгу энергию воодушевления. Долг, лишённый такой опоры, стал восприниматься как навязываемая кем-то обуза, которой сумели придать персонифицированное выражение “коммунистического авторитаризма” (там же).

Эта технология, подпитываемая, с одной стороны, феноменом “массовой культуры”, а с другой – оправдываемая теоретическими установками либеральной и постмодернистской парадигматики, и являет собой законченное торжество того факта, что “политика не отражает действительности, а творит

её, подменяя естественное изобретённым, навязанным, манипулируемым... Постсоветская политическая элита потому-то с такой лёгкостью освоила уроки постмодерна, что её прежний опыт в качестве партии авгуров, перемигивающихся за спиной народа, вполне к этому подготовил” (там же, с. 75–76).

Технология блестяще сработала: специфическое обаяние западной массовой культуры, связанное с установками тотальной демобилизации индивида, затронуло души молодого поколения на Востоке, которому надоело быть мобилизованным. Всем захотелось стать весёлыми, раскованными и никому ничем не обязанными. Так складывался образ “прекрасного нового мира” – смесь утопии с антиутопией.

Только теперь, на закате западного модерна, мы можем осознать глубинные причины заразительности этого образа. Главная причина заключалась в его универсализме. Казалось, что в лице культуры модерна Запад отказывается от своих авторских прав и от своей специфики – модерн столь же обезличен, сколь и универсален, предназначен для всех. Всех почвенников, этнофилов, защитников национальной культурной специфики настигло чувство то ли вины, то ли неполноценности перед лицом этого “проекта освобождения”, адресованного *всем без изъятия*. Отвергнувшие бескорыстный дар модерна чувствовали себя или оценивались другими как мрачные скопидомы, оказавшиеся на праздничной ярмарке. Модерн и воспринимался как праздник, куда западные устроители щедро и хлебосольно приглашают всех – только бы отпустили местные авторитарные отцы и начальники. Культурный бунт против этих “отцов и начальников” во всех незападных культурах подняли именно те, кому казалось: Запад их пригласил к новой жизни, а злобные и ревнивые местные бюстители придерживают.

Но если “чужой текст” – это воспринимаемый с энтузиазмом “проект освобождения”, то правомерно ли называть его “чужим”? Может быть, он является и “нашим текстом”, – на чём, собственно, и настаивают либеральные идеологи?

А. С. Панарин отвечает на эти вопросы следующим образом:

“Сегодня впервые со времени провозглашения программы западного модерна инициаторы этой программы объявляют, что она – не для всех, а только для избранных, для своих, для “золотого миллиарда”... Объединённый в ходе “холодной войны” Запад образовал глобальный властный треугольник, призванный провести деиндустриализацию всей той части мира, которую Запад не считает своей, входящей в круг избранных. Этот треугольник включает МВФ, Всемирный банк и Всемирную торговую ассоциацию. Это трио призвано осуществлять неустанное наблюдение за поведением национальных правительств третьего и бывшего второго миров на предмет того, насколько последовательно осуществляется программа деиндустриализации – свёртывания национальной обрабатывающей промышленности, науки, образования и культурного развития” (там же, с. 102–104), а в конечном счёте – это программа социальной и духовно-нравственной **деградации**.

Глобальный рынок означает свободное перераспределение всех ресурсов, в том числе и закреплённых за государствами территорий, в пользу тех, кто продемонстрировал наивысшую экономическую и экологическую эффективность. В результате падения границ и других барьеров в глобальном “открытом обществе” земля и ресурсы должны перейти из рук менее умелых и приспособленных в руки более достойных, в будущем образующих расу господ на планете. На примере новейшей теории глобального открытого общества мы видим, какие метаморфозы претерпевают важнейшие идеологемы Просвещения в процессе своего использования эзотерикой глобализма. Ещё вчера понятие “открытое общество” включало весь набор либеральной благонамеренности – от пацифистского неприятия конфронтации до отказа от цензуры и любых государственных и сословных тайн. Сегодня оно обретает явный социал-дарвинистский оттенок, свидетельствуя о решительном разрыве с наследием христианского и просвещенческого гуманизма, о выборе в пользу сильных против слабых и “нищих духом”.

Но сознанию тех россиян, которые уверовали в показную сторону либеральной программы и настроились на “праздник свободы”, примириться с жестокой реальностью на эмоциональном уровне не так-то просто. Гораздо легче, оказывается, примириться с идеями социал-дарвинизма, оправдывающими разделение общества на “избранную элиту” и на всё остальное “быдло”. Что и происходит. С одной стороны: “Раса господ, давно уже разуверив-

шаяся в реформируемости “этой” страны и утратившая веру в то, что даров прогресса хватит на всех, втайне решила приберечь для самой себя и новый европейско-демократический статус, и оснащённый всеми средствами прогресса “цивилизованный образ жизни”, и пресловутые “права человека”. Всё должно быть, как на Западе, и, может быть, даже лучше, но – не для всех, а только для избранных” (Панарин, с. 309). С другой стороны, и в социальном “низу” мы наблюдаем появление личности, “уставшей от бремени в общем-то нормальных социальных и моральных обязательств. “Мне надоело жить праведником (праведницей), я хочу жить, как все”. В этой банально-бытовой исповедальности содержится своя “глубина” – глубина отторжения, отпадения от великой духовной традиции. “Жить легко” – это для подавляющего большинства наших соотечественников реально означает не экономическую обеспеченность и вертикальную мобильность – здесь тенденции как раз обратные, а освобождение от духовного бремени ценностей, удерживающих от скольжения вниз, к существованию без принципов” (там же, с. 335–336), то есть к существованию в качестве “опущенного, раскультиренного быдла”.

Нельзя сказать, что окончательный выбор здесь уже сделан, – это далеко не так. Но ясно одно: принятие или непринятие социал-дарвинистских “правил игры” – это и есть критерий различения “чужого” и “своего” текстов.

* * *

Как вырваться из разлагающего плена “чужого текста”?

Известна поговорка: “Если не можешь найти выход – попробуй выйти там, где входил”. Применительно к нашей теме она означает, что, оказавшись в плену “чужого текста”, нужно, по меньшей мере, понять, откуда он взялся на наши головы. А понять это можно, если редуцировать “чужой (либеральный) текст” до предельно сжатой формулы, отражающей его глубинную суть. Если же за глубинную суть “либерального текста” принять “Я”, свободное (*liberte*) от каких-либо обязательств и ответственности перед окружающим миром, то его формулой можно будет считать “Я, свободное от Не-Я”.

Но что такое “Не-Я”?

“Не-Я” – это всё то, что противостоит “Я”, это “весь остальной мир”, а точнее – такой “весь остальной мир”, каким он представляется для “Я”. То есть “Не-Я” – это представление “Я” о мире. Оно всегда исторически обусловлено – ограничено рамками знаний, имеющихся в распоряжении “Я”. В современной когнитологии (науке о формах существования, изменения и передачи знания) такое представление о мире называется “картиной мира”, или – более модно – “моделью мира”. Модели этой свойственно изменяться во времени. Скажем, не так давно (по историческим меркам) в обществах господствовали религиозные модели мира, а сегодня в наиболее “продвинутой” части этих обществ господствует научная (эволюционно-историческая) модель. А разница между религиозной и научной моделями та, что с каждой из них человеческое “Я” взаимодействует по-разному. Например, религиозная модель мира целиком и полностью структурирована “человеческим фактором” – мыслями, словами и поступками каждого отдельного человека. И этот “человеческий фактор” в ней *взвешивается* – оценивается с точки зрения качества его взаимодействия с другими “человеческими факторами”. То есть человеческое “Я” в религиозной модели мира – нечто абсолютно неустрашимое из модели, то, без чего она невозможна в принципе. Это “Я, не отделяющее себя от Не-Я”.

В научной же (эволюционно-исторической) модели мира человеческое “Я” – это “субъект”, противопоставляющий себя “Не-Я” как “объекту”, это “Я”, утверждающееся в своей самодостаточности и независимости от “объекта”.

Человек рассматривается как независимый от окружающей действительности “индивид”, связанный с другими “индивидами” отношениями конкуренции, он – не “часть объективного мира”, а “субъектная внеположность ему”. Здесь человеческое “Я” совершенно сознательно отделяет себя от “Не-Я”, а примеры обратного понимаются как рецидивы религиозного или – выражаясь точнее – традиционного образа мышления.

Но различием в формах отношений между “Я” и “Не-Я” определяется и различие в отношениях “Я” к этической проблематике, потому что в религи-

озной и научной моделях мира “Я” совершенно по-разному отвечает на вопросы: нужно ли быть справедливым, совестливым и нравственным? Нужно ли в проявлении своих инстинктов считаться с окружающими? Нужно ли думать не только о себе, но и о других?

Религиозное миропонимание даёт на эти вопросы положительный ответ. Религиозный человек *понимает*, почему он должен быть совестливым, справедливым и нравственным: он должен быть таким потому, что мир, в котором он живёт, устроен по принципу “действие-противодействие”, где за всё совершаемое в жизни надо платить (конкретные формы расплаты зависят от той конкретной системы религиозных взглядов, которых он придерживается). И не имеет, по большому счёту, значения, испытывает ли он при этом телесный страх перед загробными муками или высокодуховный страх “потерять свою бессмертную душу”. Главное здесь – то, что, в соответствии с исповедуемыми принципами религиозного мироустройства, за каждую мысль, слово или действие приходится рано или поздно отвечать.

В научной же трактовке “модели мира” для совести, справедливости и нравственности (как смыслообразующих элементов его структуры) просто нет места. Как нет места и вообще какому-то особому “духовному миру” со всей его метафизикой. В этой трактовке мироустройства есть место лишь неуничтожимому движению материи, непрерывному процессу возникновения нового и разрушения старого, бесконечному восхождению от низшего к высшему. Поэтому человек, сознательно и последовательно придерживающийся чисто научного (эволюционно-исторического) взгляда на мир, понимает, что миром правят не идеалы, а интересы, и что мысли, слова и поступки – это бесследно растворяющиеся в материальной круговерти флуктуации. Он понимает, что за всё совершаемое в этой жизни платит не “согрешивший перед высшим законом бытия” (как и чем можно заплатить хаосу вечного движения материи?), а “проигравший в борьбе за место под солнцем”. Религиозные идеалы для такого человека – “пережитки прошлого”, а их диктат – посягательство на “права и свободы личности”.

Естественно, что – в полном соответствии с таким миропониманием – в его сознании формируется (пусть не сразу, а через борьбу с “пережитками прошлого” и прочими “суевериями”) адекватный безрелигиозному мировоззрению образ мышления и поведения. В начальном, более или менее пристойном виде этот образ мышления и поведения определяется как становление “личностного начала” и “атеистического свободомыслия”, а в законченном и предельно циничном – манифестируется в формулах типа “Живём один раз”; “Бери от жизни всё”; “Кто не успел, тот опоздал”.

Конечно, в реальной жизни имеют место, по большей части, не идеальные, “чистые” модели мира, а их смешанные, переходные, эклектичные формы, зачастую сильно “растянутые” в историческом времени. В таких смешанных формах прежние идеалы могут нередко сосуществовать с новыми взглядами на мир на протяжении нескольких поколений, – до тех пор, пока сама жизнь не поставит рефлексирующее “Я” перед жёстким выбором. Поэтому зависимость духовно-нравственных устоев от мировоззрения в таких смешанных формах осознаётся обычно с большим трудом.

Тем не менее, классификация моделей мира по критерию способов их взаимодействия с “Я” достаточно ясно показывает, что либеральная идеология самым непосредственным образом воспроизводит структуру эволюционно-исторической парадигмы – структуру модели мира, выражаемую формулой “Я, противопоставляющего себя Не-Я”.

Но тогда объясняется и происхождение либеральной идеологии: она представляет собой не что иное, как производное от эволюционно-исторической парадигмы. Соответственно, и вопрос о происхождении либеральной идеологии начинается как вопрос о происхождении самого эволюционно-исторического мировоззрения.

* * *

Зададимся вопросом: почему это мировоззрение, в обличье дарвиновской теории, возымело в своё время такое беспримерное влияние на умы, несмотря на свои более чем сомнительные теоретические основания? Ведь в са-

мом деле: сформулированный Ч. Дарвином принцип поступательного увеличения видовой разнообразия методом дивергентного расхождения видообразующих признаков – это чисто механистический принцип развития от “низшего к высшему”, методологическая несостоятельность которого прекрасно осознавалась и самим Ч. Дарвином. “Знаю, – писал он, – что едва ли возможно определить ясно, что разумеется под более высокой или более низкой организацией”; “Это область очень запутанного вопроса” (Дарвин Ч. Происхождение видов. М., 1939, т. III, с. 359, 629). Да и сам принцип естественного отбора, как было позднее замечено К. Поппером, основывается на *круге в доказательствах* (на так называемом *методологическом порочном круге*), – поскольку утверждение “выживают наиболее приспособившиеся” эквивалентно тавтологическому высказыванию “выживают выжившие”.

Наиболее проницательные современники Ч. Дарвина тоже сразу поняли, что “дарвинизм не только и не столько биологическое, сколько философское учение, купол на здании механистического материализма” (Н. Я. Данилевский), то есть – умозрительная наукоподобная конструкция, этакая разновидность неполного знания, которая подчиняет заранее заданному направлению мысли нужные ей факты и игнорирует ненужные. Тем не менее, именно эта умозрительная конструкция и легла в основу всех дальнейших “осоциаленных” модификаций эволюционизма. А научная эклектика, порождённая смещением умозрительной конструкции с эмпирическими фактами, на протяжении более чем столетия покрывалась дымовой завесой “диалектических противоречий”.

А ведь были в последарвиновской науке общебиологические теории (например, номогенетические), удовлетворявшие критерию научности намного больше, чем дарвиновская теория. Однако их влияние на общественное сознание оказалось абсолютно несоизмеримо с влиянием на него теории естественного отбора. Почему? Несомненно, по той лишь единственной причине, что *дарвиновская теория впервые в истории науки создала иллюзию законченного, самодостаточного, целиком и полностью объяснённого научного взгляда на мир*. То есть она, в отличие от “телеологических” и “виталистических” концепций биологической эволюции, завершила собой очень давнюю в истории развития культуры тенденцию высвобождения секулярной мысли из ограничительных рамок, налагавшихся на неё “метафизикой”.

Потому-то она и послужила “естественнонаучной основой” для материализма как “научно-исторического” мировоззрения. Возникнув не как научное обобщение неких неопровержимых эмпирических фактов, а как умозрительная философская конструкция, она полностью удовлетворила некоторым тенденциозным умонастроениям и запросам своего времени – тем умонастроениям и запросам, выразителем которых объявил себя исторический материализм. А что это были за умонастроения и запросы, показал сам оглушительный успех учения исторического материализма, узаконившего именем науки все те формы “прогрессивного” человеческого поведения, которые уже не считали себя связанными оглядкой на совесть, на справедливость, на справедливость и вообще на “идеалы”, – для них достаточно стало опоры на безрелигиозное знание, на формальное право, на “революционную целесообразность” и вообще на “интересы”.

Конкретно это выразил так называемый “основной вопрос философии” (об отношении сознания к бытию), который раз и навсегда отказал сфере духа (*включающей в себя идеалы совести, справедливости и нравственности*) в праве считаться смыслообразующим стержнем жизни; он определил её как исторически преходящую, обусловленную экономическими, классовыми и другими формами общественных отношений систему ценностей, то есть как *необязательное, вторичное, относительное, надстроечное явление*.

В этом смысле не будет преувеличением сказать, что **исторический материализм – это та “несущая конструкция” эволюционно-исторической парадигмы, которая впервые в истории человеческой мысли наукоподобно обосновала право человека и общества на бессовестность и безнравственность**.

Разумеется, со временем от вызывающе-механистического объяснения эволюционного процесса пришлось – на словах – отказаться в пользу более хитроумных и замысловатых моделей самоорганизации. Но симптоматично, что все попытки создания таких моделей, биологических и социальных, ни-

когда не выходят за рамки материалистической интерпретации процесса. Их цель всегда одна и та же: представить, вопреки эмпирическим фактам, образ мира как целиком и полностью объяснённый на материалистической основе. При том, что ещё полвека назад В. И. Вернадский (не только выдающийся геобиохимик, но и первоклассный историк науки) заметил: материалистическое философское течение – это учение, “которое было живым в конце XVIII – середине XIX века и которое в тех проявлениях, в каких оно выражается в современной науке, является историческим пережитком. Живого материалистического течения мысли в современной философии, находящейся сейчас в бурном движении, нет” (Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. М., 1989, с. 111–112).

Вернадский же обосновал точку зрения на эволюционно-историческую мировоззренческую парадигму как на полурелигиозный-полуфилософский фольклор. То есть он первым осознал, что все научные теории о происхождении Вселенной, Земли, Жизни и Разума имеют своей подлинной предпосылкой не объективную логику независимой научной мысли, а мифорелигиозную идею “Начала Мира”, исторически унаследованную позднейшей философией и наукой. “Это тесно связано с еврейско-христианско-мусульманскими представлениями о мире и божестве и... с ними связанной... европейской (средиземноморской) философией... В европейско-американскую науку это было внесено... Иммануилом Кантом (1724–1804) в введённом им понятии естественного тела или естественного процесса в конце XVIII или начале XIX веков. И мы сейчас видим, что учёные, связанные с другим настроем мысли, связанные с Индией и отчасти Дальним Востоком, не видят никакой логической обязательности считать неизбежным при изучении научных явлений существование начала Мира, начала Вселенной, начала Жизни и т. п., так же как и их конца. Этот факт коренного различия в настрое научной мысли... ясно доказывает, что то, что кажется западноевропейским учёным логически неизбежным, – есть иллюзия и не вытекает из научных фактов, вывод, принесённый в нашу жизнь социальной обстановкой” (он же. Химическое строение биосферы Земли и её окружения. М., Наука, 1987, с. 313–314).

* * *

Генетическая зависимость “чужого текста” от эволюционно-исторической парадигмы вовсе не означает принадлежности к нему и самой парадигмы. Эволюционно-историческое учение принадлежит истории научной мысли и её заблуждений; для “чужого” же текста имеет значение не истинность или неистинность учения, а возможность или невозможность его использования в качестве инструмента управления-манипулирования. Таким идеальным инструментом управления-манипулирования странами и народами и является либеральная идеология в любых своих исторических проявлениях, будь то “прогрессизм” адептов мировой революции начала XX века или “прогрессизм” адептов мирового глобализма его конца. Причём совсем неважно, что с точки зрения своих научных основ “чужой текст” несостоятелен; ведь “прогрессизм оперирует морально стареющими вариантами, каждый из которых теми или иными фанатиками модерна выдаётся за нечто, венчающее весь ход истории” (Панарин, с. 244). Скажем, вчера идеологи “прогрессизма” от имени “научно-исторического мировоззрения” мобилизовали массы на борьбу за торжество во всём мире коммунизма, а сегодня делают то же самое – уже безо всяких отсылок к научному мировоззрению – во имя победы неолиберализма. И в этом нет никакого противоречия, потому что сами по себе понятия коммунизма или “либерализма” для идеологов прогрессизма абсолютно безразличны, – если право и возможность их интерпретации принадлежит не им.

Всё это объясняет, почему эволюционно-историческая парадигма была в своё время взята идеологами “прогрессизма” на вооружение: она была взята на вооружение потому, что в контексте её историко-материалистического инструментария сама цикличность русской истории, состоящей из периодических взлётов и падений России, очень легко объяснялась “конвульсиями” народа, не умеющего как следует работать и обречённого поэтому на вечное отставание. Опровергнуть такое объяснение, казалось, было нечем, потому что идея исторического прогресса – это основа основ научно-исторического мышления.

А “неисторичность”, то есть неумение вписаться в прогресс, была поставлена в вину не только русскому народу, но и всем славянам уже при самом зарождении теории исторического материализма. Как сказано в труде “Россия и русские в мировой истории”, “Энгельс полагал славян народами, которые “нежизненны и никогда не смогут обрести какую-нибудь самостоятельность”. Они якобы “никогда не имели собственной истории... и лишь с момента достижения ими первой, самой низшей ступени цивилизации уже подпали под чужеземную власть или лишь при помощи чужеземного ярма были насильственно подняты на первую ступень цивилизации”. В тевтонском задоре Энгельс утрачивал последние проблески интернационализма. Славяне не просто ничтожный мусор истории – они “всюду... были угнетателями всех революционных наций... “Способные и энергичные” немцы и венгры являются не только символом прогресса и революции, но также просветителями и носителями цивилизации для славян. Одной из причин Дранг нах Остен и германизации славянских земель в работе “Революция и контрреволюция в Германии” была названа “необходимость ввозить из Германии почти все элементы духовной культуры” (Нарочницкая Н. А. Россия и русские в мировой истории. М., 2003, с. 160).

То, что позиция Ф. Энгельса здесь – не субъективная случайность, а типичное для традиционно-исторического мышления явление, доказывается другими аналогичными позициями “прогрессистски ориентированных” историков. Так, уже у С. М. Соловьёва, автора многотомной “Истории России с древнейших времён”, масса русского народа представляется неподвижной, косной, а вся прогрессивная деятельность сводится к разрушению своего и усвоению лучшего чужого. “Историческое право России на существование – усвоение лучшего чужого. В этом якобы – положительная сторона нашей исторической жизни. По этой теории построена вся “История” Соловьёва” (Коялович М. О. История русского самосознания. Минск, 1997, с. 349). И по этой же схеме строятся новейшие учебники, где “под видом прощания с тоталитаризмом сокрушена не советская – русская история” (Нарочницкая Н. А. Россия и русские в мировой истории. М., 2003, с. 12).

Выдающая себя за историческую науку политическая публицистика антирусского и – шире – антиславянского пошиба не стесняется рекламировать себя на самых высоких уровнях. Так, на международном симпозиуме в Гейдельбергском университете один западный специалист утверждал, что “славяне научились выражать чувство благодарности только с принятием христианства, как о том свидетельствует их лексика...” (Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 2002, с. 309). А с академической высоты эта публицистика с помощью СМИ “имплантируется” в массовое сознание. К примеру, в утренней развлекательной радиопередаче задаётся вопрос: “Когда появилась первая тарелка?” – и тут же подсказывается ответ: “В неолите. В античности у каждого уже была своя тарелка. А на Руси первая тарелка появилась только лишь во времена Лжедмитрия. До этого на пирах перед каждым клали краюху хлеба, на неё клали кусок мяса, который съедался, а пропитанный соусом хлеб отдавался собакам или нищим” (17 ноября 2005 года, СПб., передача на тему “Знаете ли вы?”).

Как следствие, русские в мировой истории всё чаще изображаются в духе морлоков Г. Уэллса или гоблинов Дж. Р. Толкиена. То есть скрытая специфика либеральной идеологии вовсе не случайно обнаруживает себя в пропаганде расизма и социал-дарвинизма, преподносимого в “научном фантике” исторического прогресса, – эта пропаганда изначально, хотя и скрыто, содержится в любых интеллектуальных и социальных опытах, ставящихся “прогрессивными” экспериментаторами на “неисторических” народах и государствах. И за эти опыты приходится дорого платить.

Но поэтому в уплачиваемую цену должно, наконец, войти и понимание того, что “прогрессистский” дискурс – в какой бы форме он ни подавался – не имеет к **“нашему тексту”** никакого отношения.

* * *

А что считать **“нашим текстом”**?

Для А. С. Панарина, как мы видели, таковым является “восточно-христианский цивилизационный текст”. Означает ли это, что мы должны всё бросить и бежать в церковь замаливать грехи?

Думается, что ключевыми в понимании Панарина являются здесь слова не только о “восточно-христианском цивилизационном тексте”, но и о его “реконструкции” и о “реинтерпретации с его позиций всех общественных практик”. А слова “реконструкция” и “реинтерпретация” в данном контексте означают, что необходимо делать акцент не на “букве, которая убивает”, а на “духе, который животворит”.

Конкретно имеется в виду следующее. Считается, что проблема воспитания на идеалах совестливости, справедливости и нравственности целиком замыкается на религиозное мировоззрение; поэтому традиционные надежды возлагаются здесь, как правило, на Церковь. Но на самом деле ситуация намного сложнее. Когда мы слышим, что кризис идеалов является следствием переориентации сознания с религиозного миропонимания на безрелигиозное, то нужно понимать: данное утверждение содержательно лишь в той мере, в какой понятен смысл слов “вера” и “знание”. А понятность эта весьма сомнительна. Известно, например, что на церковном языке “вера” — это и есть истинное “знание”, в то время как многие предпосылочные постулаты современной науки относятся, по мнению ряда самих учёных, к области “веры”. То есть и “вера”, и “знание” — это многозначные *взаимодополняющие* понятия, смысл которых далеко не исчерпывается связываемыми с ними манипулятивными штампами: “мракобесная”, “нерассуждающая” и т. д. — применительно к “вере”; “объективное”, “свободное” и т. д. — применительно к “знанию”.

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

Как известно, Церковь существует не вне времени, а в определённом контексте исторически обусловленных представлений о мире. И проповедующая ею нравственность целиком определяется средневековой (а по происхождению и вовсе языческой — зороастрийской) картиной мира: “мир людей как поле выбора между добром и злом”, “рай для избравших добро”, “ад для избравших зло”. Будучи формой “синтеза веры и знания” прежних эпох, эта картина мира на протяжении столетий вполне убедительно и наглядно разъясняла даже малообразованным людям, почему они должны соблюдать законы нравственного поведения (независимо от того, чем они при этом руководствовались: страхом перед загробным воздаянием или тоской по загробному идеалу). Одновременно средневековая церковь удовлетворяла запросам и высокообразованных людей. Это происходило потому, что собственно религиозная составляющая христианского мировоззрения, оплодотворённая и обогащённая необычайно высоким античным знанием (главным образом платонизмом и неоплатонизмом), несла в себе уже не только религиозную, но и всеохватно-культурную функцию, основанную на символическом восприятии мира и обеспечивавшую поэтому примат “духа” над “буквой” Писания. И пока христианское мировоззрение несло в себе эту синтетическую всеохватность универсальной знаковой системы, совмещавшей вопросы мироустройства с вопросами нравственности, моральный авторитет Церкви и её влияние на общественное сознание находились на высоте, позволявшей совмещать личные интересы с общественными.

Но в позднем Средневековье христианское мировоззрение стало утрачивать свой целостный характер: *всеохватная культура* разделилась на *религиозную веру* и *светское знание*, где вера отвечала за спасение души, то есть за нравственность, а знание — за всё остальное (начало этого разделения можно с некоторой долей условности датировать константинопольскими соборами XIV в., предавшими окончательной анафеме платонизм с его символическим мировосприятием). С этого момента христианское мировоззрение, утратив интуицию главенства “духа” над “буквой”, сковав себя установками на принципиальную непознаваемость Божества и на суетность познания его творений, начинает постепенно превращаться из *всеохватной культуры* в *субкультуру общества* — в противопоставляемую знаниям *веру*. Естественно, что такое христианство неотвратимо теряет своё общественное значение, потому что из сферы его компетенции последовательно изымаются смысловые поля, переставшие быть важными для религии, но по-прежнему оставшиеся важ-

ными для культуры. Например: с расширением знаний о форме Земли, о положении Земли относительно Солнца и о положении Солнца относительно звёзд вопросы устройства мироздания, находившиеся до поры до времени в сфере компетенции Церкви, стали переходить в сферу компетенции науки. Или: известно, что вся современная когнитологическая проблематика (то есть наука о познавательных процессах и о структуре знания) выросла из богословского тринитаризма – учения о троичной сущности Божества; в самом же богословии это направление мысли прекратило своё существование в силу возобладавшего негласного запрета на символическую интерпретацию тринитаризма. И так далее.

Но ситуация, где в вопросах мироустройства более авторитетным оказалось светское знание, не могла не сказаться на престиже Церкви как блюстительницы нравственности. Ведь нравственность, как уже было сказано, – это не самодостаточная идеологическая сущность, которую можно искусственно “вмонтировать” в общественное сознание (наподобие того, как в компьютер загружается программа), а производное от совмещающего “веру” и “знание” мировоззрения, несущего в самом себе ответ на вопрос: почему я должен быть хорошим по отношению к другим, то есть нравственным? Современная же Церковь – если побудить ее ответить на этот вопрос – способна сегодня предложить вопрошающему либо веру в устаревшую, давно не убеждающую картину мира, либо увещательную проповедь.

Как следствие, Церковь сегодня является институтом, выполняющим, главным образом, функцию *сохранения* духовно-нравственной традиции – чрезвычайно важную функцию, потому что **неуважение собственного прошлого есть признак говорящего скота**. Но уже само ограничение церковной деятельности функцией *сохранения* низводит Церковь с уровня *духовно-нравственного водительства* на уровень *заповедника нравственных ценностей*.

* * *

Возникает любопытная ситуация. С одной стороны, мы видим, что Церковь как носитель духовно-нравственных ценностей сохраняла свой безусловный авторитет лишь до тех пор, пока её взгляд на мир обеспечивал доступную на тот момент **полноту** представлений о нём, то есть пока религиозная “модель мира” была построена на синтетическом взаимодействии “веры” и “знания”. Как только она перестала нести свою всеохватно-культурную функцию, совмещавшую вопросы мироустройства с вопросами нравственности, как только она оказалась “субкультурой” общества, *урезанной* до одной лишь “веры”, её авторитет “духовно-нравственного водителя” стал резко падать, – что и было подмечено во второй половине XIX века Ф. М. Достоевским, произнесшим знаменательную фразу: “Церковь наша в параличе”.

С другой стороны, мы видим, что и наука с самых первых шагов своего существования тоже оказалась неспособной взять на себя функцию “духовно-нравственного водителя”. И, похоже, именно потому, что научные представления о “мире как целом” тоже изначально не обладают необходимой полнотой синтетического взаимодействия “знания” с “верой”. То есть они тоже не способны выполнять всеохватно-культурную функцию, совмещающую вопросы мироустройства с вопросами нравственности, они тоже являются элементом “субкультуры” общества.

Объяснимся подробнее. Научные представления о “мире как целом” родились в процессе острой полемики с религиозным мировоззрением, в стремлении освободить научную мысль от церковной опеки. Поэтому в науке с самых первых шагов её исторического существования главной мишенью критики стал “креационизм” – идея сотворения мира Богом. Отбросив эту “метафизическую” идею, как и само понятие “Бога”, наука тем самым ограничила сферу своей компетенции чувственно воспринимаемыми предметами и явлениями, доступными наблюдению, описанию и измерению. И получила в результате “куски эмпирического знания”: физику, химию, биологию и др. Целостный же взгляд на мир хотя и остался “без Бога”, но не стал от этого более научным, потому что вместе с понятием “Бога” из сферы научного кругозора исчезли такие важнейшие стороны научного миропонимания, как идеи “порядка”, “организации”, “инвариантности”, “целесообразности”, “целена-

правленности” и т. д. (все эти идеи стали считаться “идеалистической поповщиной”, а впоследствии хотя и были частично реабилитированы, но стали трактоваться узко-специально, применительно к тем или иным конкретным научным дисциплинам).

В результате научные представления о “мире как целом” остались на уровне всё той же религиозной, но уже неполной (*урезанной*) модели мира. И ситуацию не спасла даже теория эволюции, в которой одномоментный креационистский акт оказался всего лишь заменён на растянутый во времени процесс: создавая новые виды, “Творец”, отождествлённый с “Природой”, делал это теперь уже не торопясь, без революций, однообразно и незаметно – как бы *эволюционно*.

Не удивительно, что не “доросшая” до уровня синтетического взаимодействия “знания” с “верой”, а только лишь внешне “онаученная” современная модель мира до сих пор так и не сумела дать ответ на “метафизический” вопрос: почему человек должен быть хорошим по отношению к другим, то есть совестливым, справедливым и нравственным? А в той мере, в какой эволюционно-историческая модель монополюно определяет понимание современным человеком его места в мире, она даже препятствует поиску ответа на этот вопрос. То есть, чем незыблее её научный статус, тем явственней обозначается её функция “капкана для духа”.

И это не может не тревожить, потому что такое положение вещей слишком уж идеально укладывается в некоторые полусформулированные положения современной теории управления-манипулирования, согласно которым абсолютная власть над обществом могла бы быть обеспечена выстраиванием в сознании управляемых некой упрощённой модели “иллюзорной” реальности, позволяющей заранее просчитывать любые поведенческие реакции.

Нужно ли пояснить, что речь идёт о техническом усовершенствовании “чужого текста”?

* * *

Сегодняшняя система представлений о мире поделила свои объяснительные возможности между “капканом для духа” (знанием без веры) и “заповедником для духа” (верой без знания), где обе эти противостоящие друг другу формы восприятия мира считают себя независимыми и самодостаточными, но где на самом деле с точки зрения обеспечения нравственности ни одна из них не является *рабочей*. Причём интересно, что сколько-нибудь внятных оснований для противопоставления друг другу “веры” и “знания” не найдено до сих пор (да и в принципе не может быть найдено, поскольку оба понятия имеют одну и ту же, малоизученную в структурном отношении, информационно-эмоциональную природу).

Но слишком уж велика оказывается руководящая заинтересованность в сохранении и укреплении такого противопоставления, чтобы так просто отказать от него: слишком большое количество небескорыстных интересов вовлечено сегодня в практическую эксплуатацию “конфликта между верой и знанием”. Для нужд контроля, например, слишком соблазнительна “вера без знания”, превращающая людей в бездумно-послушную толпу конформистов, а для нужд конкуренции – “знание без веры”, превращающее их в энергично-бессовестную “элику профессионалов”.

Как это замечательно и удобно с точки зрения глобального управления-манипулирования! Для одних доверчивых искателей истины – “капкан”, для других – “заповедник”, для третьих – “свобода выбора” между ними! А теневые идеологи “чужого текста” и там, и там, и там – в роли наставников (“проповедников”, “мессий”, “гуру”, “академиков”, “экспертов” и прочих “руководителей”).

Осознание неприемлемости такой ситуации и должно послужить искомым выходом из ловушки между “капканом для духа” и “заповедником для духа”. Мы должны понять, что любые враждующие друг с другом крайности полужнания (или “идеализм”, или “материализм”; или “вера”, или “наука”, или “идеалы”, или “интересы” и т. п.) – это вечная казуистическая ловушка (“или-или”), в которой истощается духовно-нравственная энергия Человека, гасится его воля к социальному творчеству и формируются модели антиобщества.

ственного поведения (будь то “бессильное бегство от мира” или творимый в нём насильственный произвол).

Если поймём это, то сумеем высвободиться из “капкана”.

Но если высвободимся из “капкана”, то совершенно по-новому сумеем оценить и природу хранящегося в “заповеднике” наследия – того наследия, которое традиционно принято называть “нравственными устоями общества”.

* * *

Бессмысленность и вредность противопоставления друг другу “веры” и “знания” становятся сегодня тем очевидней, чем яснее осознаётся зависимость этических норм поведения от мировоззрения. Но поэтому и сами эти бессмысленность и вредность как бы сигнализируют нам о назревшей общественной потребности в смене теоретических установок и мировоззренческих предпосылок, то есть в смене всего того, что принято называть мировоззренческой парадигмой. И есть подозрение, что в этой потребности находит своё выражение наша последняя надежда на обретение “своего текста”.

Смена мировоззренческой парадигмы (то есть смена господствующих теорий о принципах понимания и объяснения мира) предсказывалась на протяжении всего XX века, причём сразу по многим направлениям мысли. Здесь имеют место и разочарование в упрощённой, чисто условной схеме развития “от простого к сложному, от низшего к высшему”, и несостоятельность биологической гипотезы о наследовании приобретаемых признаков, и осознание того факта, что эволюционистское представление о возникновении “живого из неживого” не адекватно реально наблюдаемым процессам (а именно: принципу “все живое – от живого”), и идея иерархического строения реальности, и несводимость информации к материи, и загадочность “антропного принципа в космологии”, и новая, связанная с мифологической семантикой, фактология в истории духовной культуры, и обнаруживаемая символическая природа языковых понятий, и те методологические тупики, которые в герменевтике (науке об интерпретации текстов) носят название “кругов в доказательствах”, и многое другое.

Была также высказана и косвенная догадка, что в рамках новой мировоззренческой парадигмы найдёт свою “реабилитацию” нравственная проблематика. Первым здесь снова оказался Вернадский: “Если подтвердится, что жизнь есть не планетное, а космическое явление, – последствия этого для биологических и гуманитарных концепций будут чрезвычайны” (Вернадский В. И. Изучение явлений жизни и новая физика // Известия АН СССР. 1931, VII серия, № 3, с. 437). А вслед за Вернадским на то же указал создатель общей теории систем Л. фон Берталанфи. В частности, он писал: “Если реальность представляет собой иерархию организованных целостностей, то и образ человека должен отличаться от его образа в мире физических частиц, в котором случайные события выступают в качестве последней и единственной “истины”. Мир символов, ценностей, социальных и культурных существ в этом случае представляется гораздо более “реальным”, а его встроенность в космический порядок окажется подходящим мостом между... наукой и гуманитарным мироощущением, технологией и историей, естественными и социальными науками или сторонами любой иной сформулированной по аналогичному принципу антитезы” (Берталанфи Л. фон. История и статус общей теории систем // Системные исследования. М., 1973, с. 36).

Здесь автором выражена надежда на нарождающееся очеловечивание научного мировоззрения, надежда на то, что наши традиционные представления о добре и зле, о совести и нравственности, о должном и недолжном – ничуть не менее *реальны*, чем физическая, материальная действительность. Но если такая надежда и в самом деле оправдана – то, значит, пора “думать о душе” не только в религиозном, но и в строго научном смысле этого слова.

Ведь если мир – не то, чем он представлялся классической науке, то и мировая история должна будет раскрыться нам как нечто гораздо более интересное и важное, нежели “самоусложняющийся прогресс”. Если “культура” не сводима к борьбе людей за выживание, то наши мысли, цели и идеалы могут оказаться, в конечном счёте, чем-то намного большим, нежели “функция высокоразвитой материи”. Если личность изначально ориентирована на по-

стижение своей соразмерности миру, если этой ориентированностью задан вектор её движения в историческом времени, то придётся кардинально пересмотреть наше сегодняшнее понимание “рациональности”. Если индивидуальное человеческое бытие — это не изолированный отрезок времени между рождением и смертью, а особым образом организованный “квант” в не имеющей начала и конца структуре информационно-энергетических взаимодействий, то фатально обманется каждый, делающий своё “Я” в этом мире наивысшей жизненной ценностью. И если сами рождение и смерть — суть двери, через которые неуничтожимая информация о нас переводится из одних потенциальных накопителей в другие, то не исключено, что всё в этом мире имеет смысл и оправдание и что быть в этой жизни нравственным и совестливым — выгодно для нас самих.

То есть не исключено, что на абсолютно всё совершаемое в этой жизни имеется счёт и что поэтому столь обычное сегодня противопоставление друг другу веры и знания, правды и права, идеалов и интересов — всего лишь досадная, исторически преходящая издержка нашего нынешнего “научного” невежества.

* * *

Смена мировоззренческой парадигмы и критический пересмотр всего накопленного историко-материалистической наукой теоретического багажа — процесс непростой и болезненный, он обещает растянуться на целую эпоху. Тому есть объективные причины, главной из которых принято считать научную инерцию. Именно она, как обычно думают, заставляет учёных искать замену вызывающе-механистическому объяснению эволюционно-исторического процесса на путях разработки более замысловатых моделей *самоорганизации* (на путях, плодотворных применительно к уже существующим системам и неизменно дающих “сбой” применительно к моделям “происхождения”).

На самом деле одними лишь объективными факторами проблема не исчерпывается. Приходится, к сожалению, признать, что у идеи “смены мировоззренческой парадигмы” имеется в современном мире гораздо более влиятельный, чем научная инерция, враг, для которого существующая материалистическая парадигма является главным инструментом самооправдания, средством камуфляжа и орудием господства. Этот враг — либеральная идеология. И этот враг делает всё возможное, чтобы современный научный процесс, особенно в сфере общественных наук, представлял собой не свободное движение эмпирической научной мысли, а поставленное на конвейер производство манипулятивных технологий, призванных законсервировать материалистическую парадигму. “Вот почему она (либеральная теория. — **С. Г.**) совершает редукцию всего “доэкономического” не только по исторической вертикали, но и по социокультурной горизонтали. Не только историческое прошлое, обременяющее “экономического человека” какими-то внеэкономическими обязательствами и пережитками, подлежит окончательному забвению, но и в настоящем подлежит выбраковке все то, что прямо и непосредственно не обслуживает рынок и выходит за пределы чисто рыночной логики” (Панарин, с. 126–127). И вот почему “либералы преследуют малейшие поползновения к поиску смысла Истории и с подозрением относятся ко всем видам исторического воодушевления. Их излюбленный социальный тип — это обыватель, целиком погруженный в повседневность и не помышляющий о высших исторических смыслах” (там же, с. 220),

Иными словами: смена мировоззренческой парадигмы затрагивает интересы далеко не одних только учёных с их лично-профессиональными амбициями, корпоративными установками, мировоззренческими убеждениями и политико-идеологическими ориентациями. Она затрагивает также интересы и тех более циничных “дирижёров” мировой политики, которые понимают, что историко-материалистическое мировоззрение со всеми его претензиями на “диалектику” — это всего лишь ступенька на пути к законченному экономико-центризму: от предварительной компрометации духовности (через объявление её “вторичной”, “надстроечной”, “небазисной”) к созданию “экономического человека”, которому безразлично всё, что не имеет “товарного статуса” и “меновый стоимости” (идёт ли речь о “Боге”, о “совести”, о “национальном интересе” или о “государственном суверенитете”).

Уже сейчас на роль очередных (вслед за историческим материализмом) ступенек, ведущих к завершению экономикоцентрической тенденции, могут претендовать такие отточенные инструменты этой идеологии, как бихевиоризм с его неприятием высших смысловых ценностей или экономическая теория чикагской школы с её фактическим уравниванием “неприспособленных предприятий” и “неприспособленных народов”. А всю ту фактологию, которая в указанные идеологические конструкции не вписывается, “современной либеральной теории запрещено замечать” (там же, с. 41), подобно тому, как в советские времена запрещено было сомневаться в истинности историко-материалистического учения.

Почему всё это делается, в общем-то понятно, – если учесть, что господствующее сегодня материалистическое мировоззрение служит моральным оправданием сложившегося в мире бессовестного и безнравственного глобального порядка (составной частью которого является показная конкуренция капиталистического и социалистического, но в обоих случаях материалистического, социального строя). Отказываться в этих условиях от материалистической парадигмы – означает ставить всё здание **этого порядка** под угрозу нравственной ревизии. Как и наоборот: пока в сознании миллионов сохраняется своя авторитетность материалистическая парадигма – неуязвим и глобальный порядок; воплощённый в основанных на ней предпосылочных установках, принципах и методиках обучения, в программах и технологиях управления массовым сознанием, в огромном количестве зомбирующих формул и языковых штампов, в поведенческих образцах и шаблонах.

И всё же смена мировоззренческой парадигмы неизбежна. Более того: судя по ряду косвенных признаков, она станет свершившимся фактом уже в самое ближайшее (по историческим масштабам) время. А чем более упорное ей будет оказываться противодействие, тем с большей силой заявит о себе назревающий интеллектуальный прорыв. Хотя и наивно надеяться на то, что новая картина мира явится нам вся сразу в законченном, отточенном в деталях виде, или на то, что она моментально и целиком завладеет общественным сознанием.

Но вот в чём совершенно не стоит сомневаться, так это в том, что тот, кто первым поставит под свой контроль энергию прорыва, – тот получит и неограниченный кредит доверия ко всем своим начинаниям в области *реконструкции русского цивилизационного текста и реинтерпретации с его позиций всех общественных практик*. Потому что смена мировоззрения вовсе не сводима к техническому моменту информационной “перезагрузки” общества. На самом деле смена мировоззрения – это *переломная точка истории*, умелым воздействием на которую запускается в работу небывалый по своему масштабу и последствиям проект качественного обновления общества. А в этом проекте впервые, может быть, перестанут выглядеть несбыточными и наши самые сокровенные мысли, и самые заветные цели, и самые потаённые надежды.

* * *

Новая мировоззренческая парадигма, преодолевающая тупики и завалы старой, – это и есть в своей потенции **“наш текст”**, преодолевающий тупики и завалы “чужого текста”. Очевидно, что его выстраивание должно начаться с критического пересмотра методологических основ современного научно-исторического мировоззрения. И в этой связи обращает на себя внимание факт появления философских словарей, в которых сверхобязательная для такого рода литературы статья “исторический материализм” напрочь отсутствует (Новая философская энциклопедия в 4-х томах, изд. ин-та философии РАН, рук. проекта В. С. Степин, В. Г. Семигин, М., 2001, т. 2, с. 175). А в тех словарях, где такая статья ещё сохраняется, понятию “исторического материализма” дается уничтожающее определение. “Амбиции теоретиков и апологетов исторического материализма на придание ему статуса универсальной парадигмы социальной философии и социологии, основанной на позитивистских методологиях, натурализме в трактовке общества и причинно-механической модели мирообъяснения, были опровергнуты достижениями общенаучных и гуманитарных дисциплин XX ст. – новейшими макроэкономическими моделями, общей теорией систем, представлениями о нелинейных процессах, данными наук о массовых коммуникациях. Одновременно крушение социа-

лизм в Европе, наиболее общей санкцией которого на теоретическом уровне являлся исторический материализм, наглядно продемонстрировало реальные преимущества современных неортодоксальных социологических, политологических, психоисторических и прочих методик адекватного отображения и перспективной реконструкции хода исторического процесса. Серьёзные сомнения... в правомерности концепции неограниченного социального прогресса (сердцевины и “души” исторического материализма) также содействовали закату этой некогда модной идеологической доктрины социально-философского толка” (Новейший философский словарь, Минск, 2002, с. 450).

Здесь нет возможности подробно вдаваться в скрытый смысл переписывания современных философских словарей. Достаточно сказать, что такое переписывание служит выражением кризисной ситуации в исторической науке и что на практике оно означает включение “зелёного света” для процесса реконструкции русского цивилизационного текста. В частности, ситуацию можно интерпретировать и в том смысле, что человеческая культура, понимаемая в свете новейших научных взглядов на её происхождение как трансформация мифологического наследия (Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира, в 2 томах, М., “Советская энциклопедия”, 1980, т. 1, с. 11–20; Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., Наука, 1982, с. 33–37), потенциально включает в себя, наряду с политическими, экономическими, религиозными и др. мифами, и миф об “объективной исторической науке”, делящей народы на “исторические” (“прогрессивные”) и “неисторические” (“неприспособленные”). Соответственно, возникает основание утверждать, что взгляд на существование человеческой культуры во времени возможен не только с позиции традиционно понимаемого “историзма”, но и с позиции объявленного “неисторичным” традиционализма. А оба эти взгляда, будучи органически совмещены, создают “фокусную” точку зрения на историю культуры как на “асимметричный диалог” между “историческими” и “неисторическими” народами. “Асимметричный” потому, что участники диалога рассматриваются здесь уже не как преследующие одни и те же цели конкуренты, а как носители двух совершенно различных, но взаимообусловленных функций.

Сам “диалог” (не путать с “обменом предложениями”) может при этом пониматься по-разному. Например, он может пониматься в духе П. Я. Чаадаева: “... По отношению к Европе... мы публика, а там актёры, нам и принадлежит право судить пьесу” (Тарасов Б. Чаадаев. М., 1990, с. 291). А может пониматься в свете представлений А. Тойнби об истории как о модели отношений, строящихся по принципу “вызов-ответ” (Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 2002, с. 113–132), где агрессивный “вызов” исходит на современном этапе от западной цивилизации, а вынужденный “ответ” – от традиционального мира (он же. Цивилизация перед судом истории. М., 2003, с. 401). А может пониматься в духе теории М. М. Бахтина: как *незавершённый диалог мировоззрений – “последних позиций в отношении высших ценностей”* (Бахтин М. М. Собрание сочинений в 7 томах. М., 1997, т. 5, с. 351–354).

* * *

Бахтинская концепция “диалога”, во многом интуитивная и до сих пор плохо понимаемая, считается сегодня сферой компетенции лингвистов и литературоведов, хотя сам учёный настаивал на её самостоятельном и более широком значении (там же, с. 176, 294, 306–307, 326). И действительно, М. М. Бахтин рассматривает “диалог” как некую универсальную модель, *инвариантную* структуру, приложимую абсолютно ко всем уровням культуры.

На практике это означает, что о структуре “диалога” одного уровня допустимо судить по структуре другого, – в зависимости от того, какая структура на сегодняшний день изучена лучше. Например: о структуре “диалога культур” можно судить по структуре “мысленного диалога”, – потому что последняя поддаётся интерпретации на языке асимметричного диалога между левым и правым полушариями головного мозга, где левое полушарие выступает в роли активного (доминантного), а правое – в роли кажущегося пассивным, или “спящим” (сразу вспоминается А. Тойнби с его определением традициональных народов как “спящих” – Тойнби А. Дж. Постигание истории, с. 324–325, 399, 552; или русская классическая литература: А. С. Пушкин

с его “Россия вспрынет ото сна”, Н. А. Некрасов с его “Ты проснёшься ль, исполненный сил”, А. Блок с его “Ты и во сне необычайна” и т. д.).

Аналогия с функциональной асимметрией мозга особенно интересна тем, что даже в самих научных исследованиях правополушарной функции наблюдается их бессознательная “дискриминация” исследователями-левополушарниками: “...от правого полушария требуют выдачи информации в её левополушарной форме” (Розенфельд Ю. В. “Молчаливый” обитатель правой части мозга: особенности правополушарной специализации психических функций // Текст и культура. Труды по знаковым системам, XVI. Тарту, 1983, с. 100). Точь-в-точь как от “неисторических” народов требуют подчинения евроцентристским критериям “цивилизованности” и “демократичности”. Главное же – аналогия с функциональной асимметрией мозга особенно рельефно высвечивает значение пассивной, “спящей” стороны диалогического процесса как наделённой своей собственной, самостоятельной функцией (о специфике полушарных функций см. “Труды по знаковым системам”, издание Тартуского университета: 1983, № 16, с. 3–102; 1986, № 19, с. 70–82).

В переводе на язык истории культуры модель *асимметричного диалога* можно понять как работающую в режиме отношений между, условно говоря, “лево-” и “правополушарными” участниками междисциплинарного взаимодействия. А это уже даёт возможность перевести разговор об отношениях между Западом и Востоком (и, в частности, между Западной Европой и Россией) из субъективно-оценочной плоскости (“хорошие” – “плохие”, “прогрессивные” – “неприспособленные”) в область эмпирических наблюдений и обобщений. Известно, например (из клинических исследований, основанных на серии опытов по блокировке с помощью электрошока попеременно то правого, то левого полушария с предъявлением каждому из них одних и тех же тестов), что левое полушарие пользуется формальным принципом расшифровки смысла фраз, а правое – символическим (Черниговская Т. В., Деглин В. Л. Метафорическое и силлогистическое мышление как проявление функциональной асимметрии мозга // Труды по знаковым системам, № 19, с. 72–73). Это, возможно, объясняет, почему западнохристианская культурная традиция всегда больше ориентировалась на Аристотеля, а восточнохристианская – на Платона (аристотелизм – это такой платонизм, который в трактовке Filioque позволил католицизму превратить энергийный символизм православия в статический формализм – А. Ф. Лосев. А влияние католической трактовки Filioque на всю последующую европейскую философию языка тоже достаточно очевидно – Гадамер). Или: известно, что правое полушарие при решении изобразительных задач пользуется приёмами обратной перспективы, в то время как левое – приёмами прямой линейной (Николаенко Н. Н. Функциональная асимметрия мозга и изобразительные способности // Труды по знаковым системам, № 16, с. 90). Это сопоставимо с господством обратной перспективы в изобразительной традиции средневековой Руси и прямой линейной – в западноевропейской (Флоренский П. Христианство и культура. М., 2001, с. 38–101). Или: известно, что левое полушарие не знает сомнений, целиком полагаясь на абстрактную, умозрительную логику рассуждений, – в отличие от правого, склонного сомневаться во всём, что не подтверждено практическим опытом (Черниговская Т. В., Деглин В. Л. Метафорическое и силлогистическое мышление, с. 79–812). Это целиком соответствует “культуртрегерскому” характеру западной цивилизации, агрессивно навязывающей всему миру своё понимание “ценностей”, и податливости на восприятие этих “ценностей” – до практического знакомства с ними – традиционных обществ.

Учитывая все такие нюансы, можно догадываться, что лишь благодаря “левополушарному” эгоцентризму Запад сыграл в мире свою уникальную всепланетарную роль. “Уже само по себе стремление “свободно творить в мире, исходя из субъективного самосознания”, – беря, таким образом, на себя всю полноту ответственности, – являет подлинно героическую суть Запада. С этой точки зрения Запад, в самом деле, не имеет себе равных, и его последовательное овладение всей планетой, – до самых дальних континентов и даже затерянных в мировом океане островков, – одно из ярчайших выражений человеческого героизма вообще. Необходимо только сознать, что понятие “героическое”, которое безоговорочно покоряет души юношей, вовсе не сводится к “положительному” содержанию и отнюдь не совпадает с критериями нравственности. Для “объектов” героического деяния оно вполне может пред-

стать как нечто крайне негативное” (Кожин В. В. История Руси и Русского Слова. Современный взгляд. М., 1997, с. 46).

Точно так же можно догадываться, что лишь благодаря своей ярко выраженной “правополушарной” специфике Россия оказывается чуть ли не единственной страной в мире, которой до сих пор удавалось противостоять западной территориальной экспансии. “Запад, начиная с конца XV века, за сравнительно недолгое время и даже без особо напряжённых усилий так или иначе подчинивший все континенты (Америку, Африку, большую часть Азии и Австралию), вместе с тем, несмотря на многочисленные мощные вторжения в нашу страну (первое... состоялось в 1018 году – без малого тысячу лет назад), не смог её покорить, *хотя её не отделяют от Запада ни океан (или хотя бы море), ни горные хребты.* В этом уместно усматривать первопричину присущей Западу русофобии в буквальном значении сего слова, то есть страха перед Россией” (А. С. Панарин. Победы и беды России, с. 16).

Концепция асимметричного диалога культур, учитывающая особенности “разнополушарных” типов ментальности, объясняет, почему западная и российская оценки всего того, что происходит в мире, постоянно не совпадают, и почему российская сторона при вынесении таких оценок всегда самокритична (иногда до глупости), в отличие от принципиально не самокритичной западной стороны. И, разумеется, концепция асимметричного диалога культур объясняет, почему на Западе лежит постоянная функция “придумывания теорий общественно-политического устройства”, а на России – столь же постоянная функция конечного – практического – суда в их отношении (в полном соответствии с прогнозом П. Я. Чаадаева: “Мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тягбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества” (там же, с. 106).

Но если исторический процесс – это действительно периодическое воспроизведение в различных масштабах и формах одного и того же инварианта-диалога, то и в чудовищных издержках прерывистой русской истории можно будет увидеть уже не “конвульсии” непутёвого народа, не умеющего равномерно работать и вынужденного поэтому время от времени догонять авральными методами народы, ушедшие в своём развитии вперёд, а нечто вроде проявлений “аварийного режима диалога” в условиях кризиса традиционных ценностей.

Но тогда и роль России в глобальном мире можно будет осознать как роль такого субъекта мировой политики, который более чем кто-либо другой заинтересован в ликвидации “аварийного режима” средствами реабилитации этих ценностей. То есть мы должны, наконец, понять: без переосмысления на новой методологической основе сути взаимоотношений между *экономикоцентризмом* и *этикоцентризмом* – из “аварийного режима диалога” не выйти.

* * *

А как выглядит “не-аварийный режим диалога”, можно судить по славянскому варианту космогонического мифа, где первоначальная близнецная пара персонажей-демиургов переосмыслена в позднейшем христианизированном духе как Бог и Сатанаил:

Когда земля была создана, Бог сказал Сатанаилу: “Осталось только освятить землю, а там пускай она себе сама растёт. Но пока поспим”. “Хорошо”, – сказал Сатанаил. И легли они спать. Бог спит, а Сатанаил задумал утупить его, чтоб землю забрать себе. Вот поднял его и бежит до моря. Сперва на полдень бежит и бежит, а моря нет; вдарился на полночь – и там не видать. Порывался на все четыре части света – нигде нет моря, – известно, земля уже так разрослась, что в самое небо упёрла краями, так где ж там быть морю! – Видит он, что ничего не выходит, отнёс Бога на прежнее место, да и сам около него лёг. Полежал немного и будит Бога: “Вставай землю святить!” А Бог ему и говорит: “Не журысь, Сатанаиле! Земля уже освящена: освятил я её сей ночью на все четыре стороны!”. (Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876, с. 89–91).

Как это похоже на то, что происходит в мире людей: мы думаем, что делаем одно, а получаем совсем другое. И не всегда худшее. Ведь “хотели, как лучше, а получилось, как всегда” – это, вопреки широко распространённому мнению, сценарий не на все времена, а только лишь на нынешний период *зашлакованности* наших мозгов “мусором чужого текста”.