

## ИГОРЬ ПАВЛОВИЧ СМИРНОВ



Профессор Университета г.Констанц (ФРГ).  
Постоянный автор альманаха.

E-mail: ipsmirnov@yahoo.com

### ЛОГИКА ЭПОХАЛЬНОСТИ

#### 1

Перед тем как приступить к обсуждению проблемы, обозначенной в заголовке статьи, мне нужно будет сформулировать несколько положений, касающихся предпосылок, на которые я опираюсь, и прежде всего определиться с понятием смысла — важнейшим для дальнейших соображений<sup>1</sup>.

В научном обиходе (в логико—семиотических штудиях) под «смыслом» обычно подразумевается головное представление об обозначаемом предмете, именуемое коннотатом, десигнатом, концептом знака. Как этот мыслительный образ возникает, либо мало волнует исследователей, либо объясняется ими (например, Готтлобом Фреге) тем, что одно и то же явление можно воспринять с разных сторон, либо объявляется следствием субъективного своеволия (остатком мифологического фабулирования, поэтическим отступлением от трезвой рациональности).

Разумеется, смысл — продукт человеческой субъектности. Но она не только досужий вымысел и пустая игра воображения. Она заряжена креативной энергией, возводящей социокультуру и развертывающейся во времени истории. Смысл не добавка (supplément) к называнию готовых вещей, он изготовитель особой человеческой реальности — Дух творящий, *logos spermatikos*.

Будучи производительным, смысл разнится со значениями, производными от того, что есть, обобщающими наш чувственный опыт. За противоположением смысла и значения стоит длительная традиция, о перипетиях которой здесь не место говорить. Замечу лишь, что значения — первый слой в концептуализации бытия, еще не имеющий суверенности. Они — промежуточная инстанция между обступающей нас средой и социокультурной надстройкой над ней, собственное Другое смысла.

В наиболее явном виде смысл обнаруживает себя в текстах разного рода. В максимуме (допустим, эстетическом) они не нуждаются в действительности вне себя, создают ее, референтны в себе, преобразуют значения в смысл. Эта трансформация связы-

<sup>1</sup> Подробнее я излагаю мой подход к смыслу в статьях: Смирнов И.П. В смысле, значит... // Звезда. — 2013. — № 2. — С. 208—222; Смирнов И.П. История как смысл и как значение. // Звезда. — 2013. — № 10. — С. 205—219.

вает значения, т. е. релятивизирует истинность/ложность каждого из них как имеющих дело с вещами; коротко: развеществляет значения. Сама семантическая связь, следовательно, ни истинна, ни ложна, она есть, потому что может быть.

Каковы отношения, сопрягающие значения и порождающие смысл? Я назову их, пока не объясняя, почему приводимый список может считаться исчерпывающим: 1)  $a R b$  (всякая семантическая единица ассоциируема с другой — она «есть» в сравнении с чем-то еще); 2)  $a \& b$  (конъюнкция); 3)  $a v b$  (дизъюнкция); 4)  $a = a$  и  $b = b$  (рефлексивность, самоотнесенность значений); 5) если  $a R b$  и  $b R c$ , то  $a R c$  (эквивалентность, транзитивность как базис аналогизирования); 6)  $a \subset b$  (включение). Как хорошо известно, логика приписывает предложению, образуемому из соотнесения значений, истинность/ложность в зависимости от того, насколько соответствуют его члены действительному положению дел (так, дизъюнкция справедлива, если истинен один из ее элементов). Применительно к организации смысла процедуры верифицирования отношений теряют свою ценность (по принципу: если дизъюнкция бывает истинной или ложной, т. е. выбирает дизъюнктивность в себя, то она и то, и другое вместе взятое). Поскольку отношения амбивалентны, их отрицания так же ни истинны, ни ложны (или и истинны, и ложны), как они сами. Смысл более, чем двусмыслен, он множится (пролиферирует) и тогда, когда негируется. Отрицание какой-то предметной области отнимает у нее право на существование, опустошает ее. Отрицание же того, что ни истинно, ни ложно, дает утверждение (связь  $R$  и истинна, и ложна), которое, в свою очередь, может быть подвергнуто негации, не становясь при этом сугубым отсутствием. Отрицание смысла (по-гегелевски) аффирмативно, творит новый смысл, имеет самостоятельный статус. Высказывание «неверно, что  $a \& b$ », не переводит конъюнкцию в дизъюнкцию  $a v b$ , но подразумевает, что  $a$ ,  $b$  всего лишь не объединимы друг с другом: так возникает отношение обособления, дистанцирующее одно значение от другого. Сходным образом: из «неверно, что  $a v b$ », следует *coincidentia oppositorum*; из «неверно, что  $a = a$  и  $b = b$ », — иррефлексивность как  $a$ , так и  $b$ , их несовпадение с самими собой; из «неверно, что  $a$  эквивалентно  $b$ », — дополнение одной величины другой (при том, что *tertium non datur*); из «неверно, что  $a \subset b$ » — присвоение величине  $a$  исключительности. Когда Платон уравновесил в «Софисте» бытие ( $a R b$ ) с небытием (неверно, что  $a R b$ ), дабы сообщить диалектике абсолютную последовательность и всеохватность, он открыл нам глубину смысла, постигаемую при его отрицании, от которого тот вовсе не страдает, а, напротив, растет и растет.

Общий итог связывания значений — замещение, если понимать его абстрактно: как перевод материально данного в идеальное, в изделие ума. У мира, выпускаемого в сознание посредством экспериментов, ментализуемого опытным путем, имеется альтернатива — реляционный мир Духа, смысловой универсум. Он подставляется на место фактической среды либо метафорически, заменяя ее целиком (*totum pro toto*) и составляя тем самым инобытие, потустороннее всему, что существует, либо метонимически (*totum pro parte, pars pro toto, pars pro parte*), т. е. пересекаясь в каком-либо объеме, кооперируя с естественным порядком. Этот метафорически-метонимический смысловой космос есть культура. Будучи эмпирически безосновательной, головной, она, тем не менее, воплотима в реальность. Значения — проверяемы, «выполнимы», смысл — инкорпорируем, перформативен. Миф разыгрывается в ритуале, вера воздвигает себе храм, политика стремится завоевать массы, стоимость вещей чеканится в монетах, города предоставляют своим жителям площадку для публичного поведения, для автопрезентации и даже абсурд, которым то и дело оборачивается смысл, предста-

вим на сцене. Театральность — квинтэссенция культуры. Чтобы функционировать, это зрелище должно быть организованным, управляемым, чем обуславливается социально-институциональный характер культуры. Философия, возводящая себя к изумлению и созерцанию, зеркально подтверждает театральность социокультурных предприятий. Философия жаждет подняться над всем, что сотворено людьми, но чем сильнее в ней такое намерение, тем неизбежнее ее представители попадают в ряды зрителей большого спектакля, оставаясь в пространстве, которое занял *theatrum mundi*.

Все перечисленные связывания значений могут использоваться человеком синхронно в частноопределенности и прилагаться им параллельно к разным областям деятельности с тем, чтобы те получили смысловое содержание. Вытягиваясь в последовательность вывода одного из другого, те же связи ложатся в основу логоистории так, что каждая из них становится доминирующей, общезначимой на какой-то из фаз социокультурной диахронии, подчиняя себе любую из частноопределенностей наступившего времени. Эпохальное событие — приход времени, которого не было прежде, нового переживания самой социокультурной темпоральности. Раз эпохи стремятся к общезначимости, любая из них обязана сводить разное к единому, что нереализуемо субстанциально, но достижимо при условии, если через неконечный, незамкнутый в своей неопределенности набор значимых элементов будет протянуто одно и то же отношение. Оно придает разному характер упорядоченного множества, или системы. Содержание какого-либо длительного исторического периода реляционно.

Наряду с историей смысла имеется и история значений (допустим, завоеваний), которая контингента, не поддается абстрактному моделированию, и о ней я умолчу. Эпохальная же история — это своего рода цепь умозаключений, на каждом шаге которых возникающая парадигма получается из отрицания предшествующих смыслопорождающих операций. Говоря о логоистории, мы имеем дело со смысловой машиной, работающей по алгоритму. Оставляя позади себя очередной этап истории, человек, главенствующий над ней, вместе с тем исполняет ее волю, следует ее логическому предначертанию: и самостием, поскольку новое появляется на свет из наших голов, и подчинен некоей тайной силе, поскольку наш идейный почин, выводящий один смысл из опровержения другого, автоматичен. Прибегая к словарю русского формализма, можно сказать, что homo *historicus* жаждет — в охоте за неведомым — деавтоматизировать исторический процесс, но всякий раз попадает в плен схемы, каковая тому предзадана. Эта схема охватывает линейные переходы от раннего средневековья к позднему, от Возрождения к барокко, от Просвещения к романтизму, от реализма (позитивизма) второй половины XIX в. к символизму, от авангарда и его затухания в тоталитарной социокультуре к нашим дням.

Только что приведенные именованья эпох в большинстве своем неудачны, то безлично-хронологичны (средневековье), то случайны (барокко), то слишком широко-вещательны (реализм), то являют собой самоназвание отдельного течения, доминантного для своего периода, но его не исчерпывающего (символизм). Кроме того, ряд этих терминов отсылает прежде всего к искусству, тогда как стадильность охватывает все слагаемые культуры. За неимением лучшего приходится смириться с терминологической традицией и, предупредив о ее неадекватности предмету, обратиться к тому, что за ней стоит — к содержанию исторических этапов<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> О некоторых из них я уже писал, взяв материалом русскую социокультуру, в ряде книг и статей, собранных затем под одной обложкой: Смирнов Игорь. Меганстория. К исторической типологии культуры. — М., 2000. См. также: Смирнов И.П. Психодиахнологика. Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. — М., 1994.

## 2

Было бы безответственно суммировать эпохальный ход истории в коротких заметках, если бы он не был ограничен и упорядочен обозримым набором тех возможностей, которыми обладает смысл, конфигурируя значения и последовательно выводя одну конфигурацию из другой. Основание для такого движения составляет мифоритуальная социокультура, пустившаяся в рост в неолите.

Диахронический первосмысл утверждает свои повсеместность и бытийность так, что культура натурализуется (например, в тотемистических верованиях), а природа окультурируется (например, в анимизме). Смысл omnipotent, потому что он есть связь человека и мира в их наличии друг для друга, в их облигаторной соположенности (a R b). Раз субъектное и объектное неразрывны и вместе с тем равновелики, они взаимозависимы.

Архаический человек вовсе не страдает нехваткой причинно-следственного мышления, как то мнилось Люсьену Леви-Брюлю, а отвечает на любое воздействие извне противодействием, восстанавливая в форме магии пошатнувшееся равновесие между собой и своим естественным окружением или социальным контекстом. Будучи отправной точкой логоистории, неолитическая социокультура понятным образом испытывает особый интерес к происхождению сущего, что отражают мифы творения и всяческие этиологические легенды. Распространяясь на категорию абсолютного начала, интердепенденция преподносит генезис и бытие проникающими друг в друга. Даже если начало всего, что явлено, случается внезапно и тем самым вбирает в себя некое зияние, это действие производят актанты, о которых неизвестно, откуда они взялись, присутствие которых как бы само собой разумеется (таков, скажем, в индуистской мифологии Пуруша, из чьего тела возникает космос). И в обратной зависимости: бытие генетично, возобновляемо в ритуальной драме в своей полноте от первоисточка. Поскольку в генезисе просвечивает онтос и *vice versa*, постольку ранняя социокультура выносит на передний план в межличностной сфере родство (общество являет собой родо-племенной союз) и во-ображает биофизическую действительность в виде царства метаморфоз.

Отрицание равносоотнесенности любых предметов выталкивает смысл из пределов того, что есть, ставит таковой по ту сторону всего: (a R b). Смысл становится *инобытийным*, требует для постижения чрезвычайной прозорливости, которая оказывается по силам греческим философам и библейским пророкам. Исторический промежуток между ранней социокультурой и наднациональными религиями заполнен открытиями Другого во всем, т. е. установлением всеинаковости, великого различия, специфицирующего что бы то ни было. Античный театр профессионализует обрядовый спектакль, определявший прежде жизнь социума в ее тотальности; миф перерастает в фикциональный рассказ — тем самым ответственность за слово, лишенное общепринятости, берет на себя автор или исполнитель (если дело касается фольклорных текстов); сплошную одухотворенность природы сменяет пантеон богов, обладающих отдельными функциями; человек, магически властвовавший над универсумом вместе со своим коллективом, уступает эту роль метафизику-избраннику, мудрецу, отличающемуся от прочих смертных всезнанием. В любом из этих (и им подобных) случаев смысл, так сказать, самодержавен, конструирует собственную реальность. В лице Платона философ посвящает себя распознаванию инобытия феноменов, рассекречивает «эйдосы» вещей. В эпоху, когда происходит ломка мифоритуальной архаики, сей мир выступает нуждающимся в освобождении от внешних покровов не только для индивидуализованного



умозрения, но и для религии — я имею в виду, конечно же, «Майю» индуизма. Там, где господствует всеинаковость, неизбежна разногласия концепций. Смысл как Другое, чем наблюдаемая действительность, входит в конфликт с Другим самого смысла. Главный довод киников в полемике с платонизмом — указание на тленную материю, не допускающую абстрагирования от себя. Аристотелевская силлогистика подразумевает эмпирическую проверяемость не только малой, но и большой (обобщающей) посылки и вставляет, таким образом, умозаключение из них (семантический синтаксис) в рамки знания, верифицируемого в опыте. Переворот в философии, произведенный Аристотелем, направил ее от смысла к значениям.

Негативность, управляющая движением логоистории, может захватывать на каждом следующем своем шаге либо непосредственное предшествование, либо его вместе с тем, что было им замещено. Когда предметом диахронического отрицания делаются сразу две предыдущие эпохи, они задним числом образуют мегапериод, состоящий из асимметричных подсистем. Одноцелевые и двуцелевые отрицания циклически чередуются в истории смысла. Впервые в истории Запада мы сталкиваемся с такой дублетной (усиленной) новизной в христианстве и вызванном им к жизни раннем средневековье.

Если смысл не содержится ни только в сущем, как и ни только во всяком Другом сущего, но, тем не менее, долженствует быть, значит, он есть то, что *объединяет* этот и тот миры:  $((a R b), (a R b)) \rightarrow (a \& b)$ . Не находя себя лишь здесь и лишь там, смысл сосредотачивается в том «и», которое позволило ему совершить отрицание этой полярности. Смысловый эффект возникает при условии, что бытие и инобытие совокупны. Логос и тело — сообщники, писал Тертуллиан в рассуждениях об анастазисе, и приходит отсюда к выводу, по которому души при скончании мира обессмертятся во плоти. Для конъюнктивного мышления, набравшего мощь в христианстве, нет смысла вне парности, которая подчиняет себе среди прочего также видение человеческого времени. Идею воскресения тел Тертуллиан отстаивал, напоминая, что Бог создал всё из ничего, и будучи посему убежден, что во второй раз *creatio ex nihilo* обеспечит людям жизнь вечную. В Христе, учил Бл. Августин в трактате о Троице, ни Бог нисходит до тварности, ни тварь возносится до божественного состояния; не претерпевая метаморфозы, каждое из этих двух начал дано и само по себе, и как Другое. Приобретение несобственного качества есть дар Духа Святого, совечного Отцу и Сыну и являющему собой, стало быть, самое сложение, открытость обеих ипостасей Троицы для конъюнкции. Переводя христианскую философию в экзистенциальную плоскость, Боэций утверждал, что человеку нельзя отпасть от Бога, не опустившись до бестиальности. Христианство (как и прочие «осевые» религии) наднационально. Оно завоевывает разные этносы в виде вероисповедания, но не обязательно с имперской претензией, часто довольствуясь духовным союзом, не принуждавшим нации к потере государственной самостоятельности (так, Византия поставляла митрополитов на Русь, однако светская власть в Киеве была независима от Константинополя). До схизмы, разразившейся в середине XI в., парным было и церковное устройство христианской ойкумены, двояко централизованной в первом и втором Риме. При всем том очевидно, что раннесредневековый социум страдал от постоянно разъедавших его междуусобиц. Разобраться в противоречии между делами и словами этой эпохи поможет Ориген, который считал, что исключительно ум дает нам основание для объединения незримого Бога-Отца с Сыном. Конъюнктивность понималась Оригеном, а также гностиками как сугубо мыслительная реальность, идущая вразрез с чувственным опытом, избавлявшая от гнета

материи. С такой точки зрения вера (ментальная установка) либо влечет человека к полной отрешенности от земных забот, либо вовсе не требует практического подтверждения, достаточна в себе, пускает повседневную жизнь на самотек. По мере развития раннесредневековой философии означенная дилемма переродилась в контроверзу, которая расколола мыслителей на «реалистов» и «номиналистов», споривших о том, субстанциально ли всеобщее или лишь интеллектуально по модусу существования.

В сущности, эта полемика, разгоревшаяся в XI-XII вв., маркирует начало постепенного перехода от раннего средневековья к позднему, от конъюнктивности к ее отрицанию, вызывающему в области смысла, как было постулировано, соотнесение элементов через их *обособление*:  $\neg(a \& b) \rightarrow (a, b)$ . Сочетаем ли субъект, пользующийся абстрактными понятиями, с объектной действительностью или нет, — вот о чем вели прения «реалисты» и «номиналисты» и вот во что вылилось несходство в толковании конъюнкции христианскими первофилософами — то ли как идеальной (у Оригена), то ли как идеально-материальной (у Тертуллиана) операции. Обособление субъекта и объекта заставило философию придать вере знающий характер, поставив в ряд первоочередных вопросов о том, как интеллект своими силами осведомляется о Другом, чем он, о Творце, несмотря на то, что у нас нет, по суждению Иоанна Дунса Скота (конец XIII в.), понятия о Боге, которое собственно Ему самому. Дунс Скот выходит из этого затруднения, полагая, что Бог как первосущее неразложимо прост и что относительно самого простого нельзя заблуждаться: оно либо фундирует когнитивную деятельность, либо вовсе неизвестно. Позднее средневековье испытывает обостренный интерес к постижению единичных вещей, предпочитая таковые за их интуитивную очевидность, и провозглашает, как на том настаивал Уильям Оккам в первой половине XIV в., принцип экономии умственных средств при доказательстве каких-либо тезисов, изолируя тем самым довод, выделяя его из множества допустимых аргументов<sup>3</sup>. Преобладание обособления над прочими маневрами мысли не только переводило веру (покоящуюся на и - связи) в *ratio* и *intuitio*, но и конституировало ее в виде мистического акта. По словам Григория Паламы (XIV в.), монах должен сосредоточить ум в себе. Уединившись таким путем от мира и обязав себя к подвигу молчания, исихаст вступает в *unio mystica*, никогда не достигая полного слияния с Богом, приобщаясь Его энергии, но не Его сущности (субстанции). В мистике Западной церкви обожение опустошает человека до конца (а не наполняет его трансцендентностью, как в православии). Определяя Бога как всё по ту сторону всего (т. е. как абсолютную обособленность), Майстер Экхарт (XIII-XIV вв.) наставлял верующих любить Всевышнего так, чтобы разлучиться с собой в отрешении от какой бы то ни было человеческой духовности. При всем своем рационализме монументальная «Сумма» Фомы Аквинского (XIII в.) не слишком далека от позднесредневекового мистицизма. Бог, по Аквинату, вездесущ, не входя, однако, в состав никаких вещей (I. 8). Поэтому Бог не созерцаем в своих подобиях, Он открывается уму только по благодати, в свете славы (I. 12) — той же самой, фаворской, в которой Его будут узревать и византийско-русские исихасты. По формальным показателям «Сумма» представляет собой сложно организованную иерархическую композицию, в которой всяческое частнозначимое абстрагирование следует из установления первопричины любых явлений, каковой служит Бог. Отрицание раннесредневекового сложения разных смысловых полей результировалось в том, что они упорядочивались

<sup>3</sup> Знаменательно, что примерно так же думал на Руси через век после Оккама Нил Сорский, обращаясь к монашеской братии с увещеванием избирательно относиться к книжным писаниям (их много, но не все заслуживают того, чтобы быть пущенными в интеллектуальный оборот).

иерархически, превращало координацию в субординацию. Эпохи имеют в распоряжении две основоположные программы, одна из которых негативна применительно к прошлому, а вторая самоутвердительна. В своем отрицательном пафосе эпохи сообщают формальную выраженность тому смыслу, который превалирует на данном отрезке времени. Они выходят наружу, обретая форму, как не тот смысл, что был релевантен раньше. Их позитивная направленность предполагает, что новый смысл будет терминирован в какой-либо идейной конфигурации. В финале позднего средневековья (иногда называемом исследователями «предренессансом») варьирующиеся идейные репрезентации обособления были подытожены Николаем Кузанским в парадоксальном сведении знания (к которому устремляется человек) к незнанию (главного из главных, Бога, пребывающего в недоступном нам пространственно-временном измерении, где нет разницы между различием и неразличием). В той степени, в какой мир постижим, он ограничен, и быть предельным он может потому только, что его Другое — божественная бесконечность. Разговор об обособлении, правившем умами в XII-XV вв., можно было бы продолжить, перешагнув на уровень культурной истории в ее социально-фактической манифестации (вспомним хотя бы случившееся в 1378 г. разъединение папской власти, воздвигшей себе поодаль друг от друга два престола — в Риме и в Авиньоне), но это исследовательское задание уже было во многом выполнено Йоханом Хейзингой в замечательной «Осени средневековья» (1919).

Возрождение стало еще одной, после христианства первых столетий нашей эры, повышено инновативной эпохой, отказавшейся сразу и от ранне-, и от позднесредневекового способов мышления (Ницше выбрал себе в образцы из этих двух революций смысла вторую). То, что не подлежит ни объединению, ни обособлению, пребывает в состоянии дизъюнкции:  $\neg ((a \ \& \ b), (a, b)) \rightarrow (a \ \vee \ b)$ . Через голову обоих этапов средневековья Возрождение тянется к тому, чему они противостояли, к античности и сталкивается в результате географических открытий с еще более глубокой архаикой — с мифоритуальными социокультурами. Утопии Томаса Мора, Френсиса Бэкона, Томмазо Кампанеллы и других авторов поляризуют социальность ультимативным образом — по признаку всегдашнего несовершенства / окончательного совершенства. Свое утопическое визионерство Мор оттеняет живописанием нищенства и бродяжничества в Англии, те теряющие то положительное ценностное содержание, которое было вложено в них религиозным сознанием («странствующей» — в ожидании Страшного суда — Бл. Августин называл церковь). Человек, оппонирующий всему, делается у Джордано Бруно Другим Всемогущего, способным в «героическом неистовстве» быть сопричастным бесконечности, каковая ставила у Кузанца в тупик тварный ум. Демоническая фигура, обрисованная в трактате Бруно о героизме (1585), ведет родословную, среди прочего, от правителя, выставленного в политфилософии Макиавелли (1514) получеловеком-полужверем и наделенного там по контрасту с прочими людьми правом на насилие. Дизъюнкция охватывает собой в Ренессансе как природу (например, в учении (1584) Бруно о множестве миров), так и культуру, история которой антитетична в «Диалогах» (1560) Франческо Патрици и Божественному Творению (из ничто), и естественной производительности. Возрождение в целом спорит с самим собой, выступает как *argumentum in utramque partem*<sup>4</sup> : человек для этой ментальности сразу и второй Бог (например, у Джованни

<sup>4</sup> Ср.: Greenblatt Stephen. The Improvisation of Power // The New Historicism Reader / Ed. By H. Aram Veerer. New York, London, 1994. P. 46-87. Как *argumentum in utramque partem* строились в период Ренессанса и отдельные тексты, например, «Девятьсот тезисов» (1486), в которых Пико делла Мирандола собрал во многом опровергающие друг друга суждения, извлеченные из самых разных авторитетных источников.

Пико делла Мирандолы), и — в сатирах Эразма Роттердамского и Себастиана Бранта — неисправимый дурак. В логическом максимуме, к которому ренессансное мышление пришло на пороге барокко в «Новом Органоне» (1620) Бэкона, дизъюнктивность потребовала от познающего сменить «библиотеки» на «мастерские», очиститься от любой духовности (от идолов рода, пещеры, рынка и театра) ради экспериментального погружения в природу. Может показаться, что возрожденческая философия в Италии, часто предполагавшая для бинарных оппозиций наличие третьего члена, противоречит в такой версии представлению о дизъюнктивности. Стоит учесть, однако, что перед нами не та медиация, которая разрешает, согласно Клоду Леви-Строссу, мифогенному воображению понимать взаимоисключающие величины в качестве одного и того же (снятие скальпов делает войну и сбор урожая неразличимыми), и не та, которая являет собой у Аристотеля «золотую середину», равно удаленную от крайностей (смыслообразования). *Terminus medias* нужен ренессансным мыслителям, чтобы усилить дизъюнктивность, найдя третье, противоположное даже самому противоположению. Душа в концепции Марсилио Фичино («*Theologica Platonica*», 1474) посредничает между Богом и телом, но, абстрагируясь от единичных тел, перерастая в Дух, становится самотворной и самовольной силой, простирающейся в безначальное прошлое и в бесконечное будущее, возвращающейся к себе по кругу в акте самосознания, предрасположенной к всезнающему видению себя (между тем, по заявлению Николая Кузанского («*De visione Dei*», 1453), только Господь может отражать в себе всё). Одна из особенностей дизъюнкции состоит в том, что ее противочлены должны находиться на одном уровне, быть конгруэнтными. Дизъюнктивные и вместе с тем конгруэнтные субъект и объект антисимметричны. Помещая человека в центр вселенной, Каролус Бовиллус («*De sapiente*», 1510) очеловечивает, на первый взгляд, неясно, почему, также «каждую частицу» мира и утверждает, что деятельность субъекта озеркаливает внешнюю ему действительность. Возрожденческое «я» связано с «не-я» видением, не допускающим материального вхождения одного в другое (смешения порождают монстров, считал Бруно), но, тем не менее, уравнивающим в зеркальном порядке отражающее (всяческие визуальные репрезентации предметов) и отражаемое (чем объясняется то обстоятельство, что эти инстанции более не составляют, как в средневековье, образ и вековечный праобраз). Мир нагляден в своем Другом, в цивилизационно-культурных изделиях — в географических картах, театральных представлениях, карнавализованной (по М.М. Бахтину) прозе Рабле и, не в последнюю очередь, в перспективированных живописных композициях, обнаруживающих в глубине, на линии горизонта наличие пространства даже по ту сторону того, что схватывается зрением с какой-либо точки (как об этом писал в статье «Глаз и Дух» (1960) Морис Мерло-Понти).

Обратившись к философии XVII в., будет не слишком трудно обнаружить, что она упорно сближает противоположности: человек, по Паскалю, ничто сам по себе и всё в акте веры; бытие для Декарта есть мышление; Творец совпадает с бывшей ранее отделенной от Него природой, которая моделируется Спинозой как *natura naturans*; Зло в «Теодицее» Лейбница сопresentствует с Добром в «предустановленной гармонии». Барокко, судя по философии этого времени, фундируется тем, что отрицает дизъюнкции, совмещает несовместимое:  $\neg(a \vee b) \rightarrow (a \neg \vee b)$ . Аргументом для *coincidentia oppositorum* служит в XVII в. то, что за пределами сенсорному восприятию: никакая данность не существует без достаточного основания, заявлял Лейбниц, и, следовательно, опора непосредственно обступающей нас действительности расположена вовне таковой, в ином универсуме; творящая природа предпослана Спинозой сотворенной.



Последовавшее за барочным столетием Просвещение отбросило нейтрализацию взаимоисключений. Если барочная парадоксальность, совмещавшая несовместимое, обуславливалась простым отрицанием ренессансных дизъюнкций, то Просвещение было продуктом сложного отрицания, которому подвергались смысловые завоевания, добытые как в XV-XVI вв., так и в XVII в. Просвещенческая убежденность во всеобщей самотождественности восторжествовала, не принимая прежде всего барочные схождения противоположностей, но не соглашаясь вместе с тем в дальнедействующей (не всегда явной) полемике также с поляризованной в Ренессансе картиной мира (человек в XVIII в. не титанический соперник Бога, а преследующее собственные интересы существо, что не препятствует ему быть успешным в социальной и хозяйственной практике, управляемой, по Адаму Смиту, «невидимой рукой», т. е. подчиненной в своей общезначимости Провидению):  $\neg((a \vee b), (a \neg \vee b)) \rightarrow (a = a, b = b)$ . Идея, пронизывающая собой философию XVIII в., состояла в том, что каждое явление равно себе и сопряжено с прочими явлениями так, что и они не теряют идентичности. Неважно, какие именно величины связывались Просвещением обоюдной рефлексивностью. Ими были у Руссо народ и правитель, заключающие социальный договор, а у Канта индивиды, подчинившие себя разумным путем «нравственному императиву», который требует от нас не поступать с партнером так, как мы не желали бы, чтобы обращались с нами. При этом Просвещение отправлялось в своих соображениях от естественного и наглядного, а не от интеллигибельного, как барокко. Истинен, по Руссо, «человек природы»; Кант подрывал спекулятивные конструкции и оценивал превыше остальных «остенсивные определения», дающие представления о вещах простым указанием на них.

Творимое человеком время периодически переворачивает свой вектор, либо подставляет идеальное на место реального, либо, в обратном порядке, отвергает «химеры» и «призраки» ради преданности опытному знанию. Впереди исторического человека то *poiesis*, то *praxis* (точнее: *poiesis* как *praxis* и *praxis* как *poiesis*). Выдвигая на роль главного аргумента попеременно либо чувственный опыт, либо воображение, история воспроизводит себя как различие. Она — то одно, то другое, но и сама по себе — в возобновлении этой внутренней дифференцированности. Воссоздание различий маскирует их — они далеко не всегда доступны исследователям для прямого наблюдения. Логоистория не забывает своего происхождения из ритуала, однако отрывается от него, усложняя цикличность линейностью, ибо всякая эпоха по-своему понимает как *poiesis*, так и *praxis*, закладывая до того неведомые принципы в основу мировидения. Если *praxis* господствует там, где в диахронии срабатывает двойная негация, то *poiesis* одерживает победу как продукт одинарного отрицания. Отбрасывание альтернативы, которой располагал смысл, заставляет его устремляться к слиянию с реальями, дабы затем такого рода рефлексия уступила бы место представлению о реальности самого смысла. Но безразлично, ориентированы ли эпохи на *poiesis* или на *praxis*, их суть — в единообразном связывании всего, что бросается в их поле зрения. Они — произведения духовной деятельности и тогда, когда настаивают на своей эмпирической ценности и только на ней. Самые акты переоценки ценностей, настойчиво осуществляемые логоисторией, дематериализуют те монументы, в которых она себя претворяла в социокультурную субстанцию, конвенционализируют их.

Просвещенческая темпоральность предполагала совершенствование того, что есть; сформулированная Кондорсе концепция прогресса внушала современникам исторический оптимизм, отодвинувший на задний план их тревогу по поводу персонального спасения. Между тем барочное время не было, в отличие от просвещенческого, по-

степенным — оно гасило антагонизм сиюминутного и вечного, умирающего и продолжающегося: Декарт был убежден в личной бессмертии, Паскаль рассматривал агонию Христа как неизбежную, длящуюся во всех позднейших столетиях. Парадоксальная сотериология Паскаля наделяла спасительностью сопереживание людьми крестной муки. Эпохи — каждая по-своему — моделируют время и все вместе преодолевают его естественное протекание.

В полемике с Просвещением романтизм выдвигает на передний план *иррефлексивность*:  $\neg(a = a, b = b) \rightarrow (a \neq a, b \neq b)$ . Доминирующим в первые десятилетия XIX в. выступает субъект равный и неравный себе, жаждущий слиться с объектом у Шеллинга, обретающий «я» вместе с «не-я» у Фихте, отчуждающийся в обличье кнехта у Гегеля от своей суверенности, чтобы снова вернуться к ней в полноте самосознания. Для такого мировидения социокультура не просто требует нового начала, адекватного, согласно Руссо, человеку и человечности. Время в концепции романтизма сразу и прогрессивно, и регрессивно: продвигаясь вперед, оно рассекречивает свой отправной момент, реактуализует архаический миф. В философии Гегеля темпоральная несамостоятельность результировалась в таком переосмыслении августиновского Града небесного, которое свело его на землю, осовременило завершаемость истории. Она финальна и для Жозефа де Местра, но не здесь и сейчас, а в ожидаемом будущем. Современность, явившаяся в облике Французской революции, понуждает человечество извлечь урок из разгула насилия и избыть этот печальный опыт во всеобщем единении. Решительно не принимая происходящее во Франции, де Местр все же называет революцию «чудом», раз Провидение, попуская ее, указывает народам их конечную цель. В обстоятельствах романтической иррефлексивности чудо неоднозначно, отрицательно несмотря на позитивность.

Вторая половина XIX в. направила свои старания на преодоление и романтической иррефлексивности, и просвещенческой одержимости мыслью о том, что любое явление равно себе. Из этих негативных предпосылок вытекало, что явления соотносимы между собой через обязательное третье звено, что они обладают основанием для сравнения, конституируются не сами по себе, а в сцеплениях:  $((a = a, b = b), (a \neq a, b \neq b)) \rightarrow$  если  $(a R b)$  и  $(b R c)$ , то  $(a R c)$ . Медиация, позволяющая устанавливать эквивалентности, отличается от внешне сходных с ней умственных ходов, упомянутых выше, тем, что вытягивает сочленяемые с ее помощью значащие единицы в последовательность, маркирует в образуемой смысловой конфигурации момент перехода из исходного состояния в искомое. Действительность пребывает в восприятии, свойственном людям второй половины XIX в., в поступательном движении. Оно, далее, не совпадает с той моделью прогресса, которая имела в виду в Просвещении совершенствование уже достигнутого. То, что есть, прогрессирует, по влиятельнейшей для своего времени идее Герберта Спенсера, дифференцируясь (элемент  $b$ , скрепленный с  $a$ , распадается на  $a R b$  и  $b R c$ ), чтобы нарастить сложность, интегрировать специализировавшиеся слагаемые в эволюционно продвинутом «ансамбле» (из того, что  $b$  соположено как  $a$ , так и  $c$ , следует  $a R c$ ). Философия реалистической (позитивистской) эпохи посвящает себя нахождению универсального посредника, обеспечивающего транзит из настоящего в грядущее, будь то: Марксова «диктатура пролетариата» — *terminus medius* для классового и бесклассового обществ; «музей» Николая Федорова, сохраняющий память об «отцах», пока те не воскрешены «сынами» физически; человекобог, чье сознание Фейербах хотел бы очистить от проекционного теизма, и «Богочеловечество», поставленное Владимиром Соловьевым в срединное положение между тварной телесностью и Творцом,

но еще не распознавшее, по мнению мыслителя, свою софийность, свое великое предназначение; «воля к власти», в которой Ницше видел гарантию развития в сторону трансгуманности; «бессознательное», служащее у Эдуарда фон Гартмана связующим звеном между природой и человеком в обещании будущего шага разума навстречу инстинктам, или, наконец, среда, кондиционирующая в теории Дарвина эволюцию животных видов в их «борьбе за существование», где побеждает приспособительно сильнейший. Сконцентрированность на медиации придавала преувеличенную значимость прикладным средствам, ведущим к решению разного рода задач, что получило выражение в «утилитаризме» Джона Стюарта Милля. В философии науки та же тенденция нацелила внимание методологов на исследовательские «приемы»: согласно Хайнриху Риккерт, они состоят в естествознании в выработке общих («номотетических») понятий, а в историко-гуманитарных дисциплинах — в индивидуализации «изображений», дающих представление об особом (= «*idiographische Verfahren*»). Утилитаризм, с энтузиазмом усвоенный русскими шестидесятниками XIX в., был лишь одним из вариантов в эпохальной парадигме, открытой и для диаметрально иной мыслительной установки. Ввиду своего двойного вхождения в разнородные множества медирующей терм эквивалентности толковался философами либо так, что чувственно-материальное вбирало в себя воображаемое, умственное, либо в обратном порядке. Соловьев противопоставил в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878-1880) «эмпирическому реализму» тезис о том, что «...идеям принадлежит предметное (объективное) бытие...»<sup>5</sup>. Под этим углом зрения «...отвлеченное мышление есть переходное состояние ума, когда он достаточно силен, чтобы освободиться от исключительной власти чувственного восприятия [...], но еще не в состоянии овладеть идеею во всей полноте и цельности ее действительного предметного бытия...»<sup>6</sup>. Умозрение Соловьева само оборачивается пограничным явлением, предвосхищая выход на социокультурную сцену поколений, которые — в несогласии с позитивизмом — будут трактовать *poiesis* как *praxis*.

Духовная культура, пережившая свой восход и закат в период 1880-1910-х гг. (но в отдельных проявлениях продлившая существование и в позднейших десятилетиях), разрушила логический мост, наводившийся эквивалентностью между сравниваемыми областями. Как отрицание переходов от одного к другому новый смысл выплился в формы, не имеющие четкой определенности: психология Фрейда посягала на то, чтобы быть философской антропологией; политфилософия Жоржа Сореля, рассуждавшего о всеобщей стачке, сливалась с мифом творения (отчасти наследуя романтизму); трудно сказать, что явили собой «Опавшие листья» (1913, 1915) Василия Розанова, смешавшего здесь философствование с автобиографическими заметками, беглыми откликами на злободневные события, литературными оценками и т. п. В словесном искусстве конца XIX-начала XX вв. возобладала поэтика аллюзии, расплывчатого намека на обозначаемые реалии, сказуемой несказуемости. По содержанию же смысл, насаждавшийся эпохой, которую весьма условно можно назвать символистской, был взятием *дополнения* (до универсального множества):  $((a R b), (b R c)) \rightarrow (a R c)) \rightarrow (a \setminus b)$ . В отсутствии посредующих звеньев сводимые вместе элементы получали статус дуально устроенной целостности. Если *tertium non datur*, то инаковость довершает собой некое всё, комплементарна применительно к принятому за точку отсчета. Интуитивизм Бергсона при всей близости к соображениям Эдуарда фон Гартмана разнится с ними тем, что

<sup>5</sup> Соловьев Владимир. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров» / Под ред. А.Б. Мурагова. — СПб., 1994. — С. 91.

<sup>6</sup> Там же. С. 92.

не требует от рациональности раствориться в «безошибочных» инстинктах (и они не предохранены от промахов), а берет две эти категории в качестве взаимокорректирующих: познание направляется в своей интеллектуальной версии на неорганическую материю, тогда как в инстинктивной — на органику. Для Бергсона нет прогресса без утрат, нет настоящего без вращающегося в него прошлого, без памяти, нет эволюции (бывшей у Дарвина адаптивным процессом) без всплесков творческой активности, каковой выступает самая жизнь. Все то же гартмановское «бессознательное» превращается в психоанализе из предпосылки к «всеединству» в постоянно сопутствующее сознанию, сопоставляется ему, и в итоговом понимании расценивается Фрейдом как сила, не устранимая из социокультуры, сколь бы та ни старалась избежать войн и революций, вызываемых неконтролируемым выбрасыванием наружу подавленной душевной энергии. Николай Бердяев радикализует и антропологизирует «*élan vital*» Бергсона так, что целеустремляет креативность в потустороннее всему бытующему, которое обретает тем самым трансцендентную полноту не помимо человека, а в его собственной деятельности («Смысл творчества», 1914). Чем более философия символистской эпохи проникалась умозаключением о том, что дополнение создает универсальное множество, тем менее значимым оказывалось дополняемое. У Бердяева трансцендирование призвано «освободить» человека от него самого и от «мира сего». Гносеология Гуссерля (которую Бердяев учитывал, как и бергсоновскую «философию жизни») очищала познающего субъекта от чувственного восприятия, чтобы тот мог «ноэтически» подойти к феномену как к идее. Очищение самости, в свою очередь, складывалось из комплементарных процедур: из «трансцендентальной редукции», имеющей дело с сознанием, и «эйдетической редукции», сводящей (математическим путем) разноликость явлений к «идеальным возможностям». Как и любая диахроническая система, ментальность, развертывавшаяся в 1880-1910-х гг., была единой в своем логико-смысловом принципе, но не в его приложимости к тем или иным сегментам социокультурной практики. Если в феноменологии Гуссерля индивидуальное должно было жертвовать себя объективности умопостижения, то Уильям Джеймс, напротив, отдавал главную роль личностному началу, которым он объяснял религиозность, внушающую человеку упование на успех совершаемых им действий. Каким бы богам мы ни поклонялись, вера в спасение дополняет науку и обуславливает ее, побуждая нас знать больше того, что составляет в некий момент нашу компетенцию («Многообразие религиозного опыта», 1902).

Недополняемость известного искомым была истолкована социокультурой авангарда и тоталитаризма (1910-1950-е гг.) как *включение* ( $a \subset b$ ) нового, открываемого в данное. Отрицание комплементарных отношений ( $\neg(a \setminus b)$ ) не возвращало постсимволистов к предсимволистскому (реалистическому) смыслопорождению, поскольку отказывалось и от него, от универсализации посредничества. Включение Другого в полагаемое исходным подразумевало, что каждая смысловая единица сопоставима с собой и только с собой. Отрицание — драйв (как теперь выражаются) логоистории, а не *regressus ad infinitum* по той причине, что двойное отвержение прошлого, периодически сменяющее одинарное, производит негацию из повтора в усиление себя, проторивает дорогу линейности через цикличность и означает *progressus ad finitum* (ибо цикл, вообще говоря, завершаем в линии и *vice versa*, так что их динамика, чем более она нарастает, тем менее перспективируется в бесконечность). На своей вступительной фазе постсимволизм, делавший упор на самодостаточности любых концептуализуемых предметов, был увлечен прежде всего вписыванием трансцендентного в имманентное. Всё, выходящее за порог проверяемости на деле, было иррелевантно для Бертрана



Рассела и Людвиг Витгенштейна. Иное, чем наличная действительность, — это всего лишь высказывание о ней, которое либо сопричастно ей, либо нет — и тогда ложно. Зажатое в узком мыслительном пространстве двуместной логики философствование умерило готовность к варьированию, не набрало мощи и влияния в начальном (так называемом «историческом») авангарде, который заявил о себе по преимуществу в искусстве. В футуристическом изводе оно переживало будущее уже здесь и сейчас и, внедряя потустороннее в посюстороннее, абсолютизировало в самых разных своих течениях переносы значений по смежности: художественная фантазия, куда бы она ни дерзала ступить, оставалась в границах одного и того же мира, интегрированного в составных частях. Что данного было для авангардистов первого призыва достаточно для радикальнейших нововведений, как нельзя лучше демонстрирует супрематизм Малевича, чьи черный, белый и красный квадраты попросту репродуцировали, вобрав в себя, подручные средства живописца — краски и холст, натянутый на подрамник. Неинтерпретируемость дадаистских текстов и арт-объектов имела в виду, что операция включения автономизирует созидательную работу не только в виде спонтанного творческого акта (как *causa sui*), но и в виде отгороженной от реципиентов (как *effectus sui*). Включение могло быть спутанным с обладанием<sup>7</sup>, и поэтому постсимволизм на всем своем историческом протяжении настаивал на том, что поссесивность не свидетельствует ни о чем ином, кроме отсутствия суверенности: хлебниковские «изобретатели» объявили войну «приобретателям», Габриэль Марсель принижал в своих «Метафизических дневниках» 1920-1930-х гг. *modus operandi* «иметь», дабы противопоставить собственничеству *modus vivendi* «быть» (через несколько лет с этим ценностным размежеванием солидаризуется Эрих Фромм). Стесненное, как говорилось, в возможностях философствование тратило свои усилия на реставрацию авторитетных идейных схем, например, марксизма, одобренного гегельянством в «Истории и классовом сознании» (1922) Георга Лукача. Однако, апологетизируя марксизм, Лукач и приспособлял его к нарождавшемуся стилю инклюзивного мышления: чтобы подытожить историю в ее тотальности, пролетариат, ведущий битву с буржуазией, должен овнутрить свою агнональность, самокритически осознать себя.

В той степени, в какой авангард 1910-1920-х гг. насытил логику включения конкретными реализациями этого принципа, добываемый эпохой смысл объективировался, стал данностью. С середины 1920-х гг. перед постсимволизмом встает задача, как удерживать информативность включения. Рема раннего авангарда перестраивается в тему позднейшего. Самообеспеченная тотальность перестает быть горизонтом мышления, выступая в качестве пресуществующей ему. Она предстает у Хайдеггера в образе всепоглощающего бытия, ведущего к смерти, т. е. к триумфу сугубой объектности. По характеристике Арнольда Гелена («Der Mensch», 1940), человек специфицирован среди прочих биологических особей тем, что умеет откладывать удовлетворение своих жгучих потребностей на неопределенный срок. Человек у Гелена будущностен, как и у футуристов, но этим свойством он был наделен всегда — оно не является благоприобретенным здесь и сейчас. Онтологический поворот эпохального сознания активизирует философию, которая получает право быть всезначимым суждением и без сужавшей ее потенцию борьбы с метафизичностью, без отсечения «того» мира от «этого»: сущее омниинклюзивно. Революционность только еще складывавшегося авангарда,

<sup>7</sup> О несходстве включения и принадлежности пишет Ален Бадью — см., например: Badiou Alain. Logiken der Welten. Das Sein und das Ereignis 2 (Logiques des mondes. L'Être et l'événement, 2. Paris, 2006) / Übers. von H. Jatho. Zürich, 2010. S. 467.

которая закономерно происходила из того, что он вкладывал трансцендентный смысл в имманентное, не утрачивается и в дальнейшем, но перетолковывается тоталитарной социокультурой на консервативный лад, оказывается восстанием из прошлого (национального и расового) или из уже захваченного плацдарма (таков сталинский тезис о возможности построения социализма в одной стране). Постсимволизм двухэтапен, проходя путь от аналитической стадии, на которой он бескомпромиссно различал надвинувшуюся историческую ситуацию от былого, к синтетизму, объективировавшему творческую волю утверждавшей себя субъектности. (Такая же внутренняя диахрония раскалывает надвое и остальные эпохи — ее рассмотрением пришлось пренебречь ради сжатости изложения). Субъектное само по себе теряет ценность для мыслителей второго авангарда: «я» в философских набросках М.М. Бахтина бесосновательно и вступает в бытие только через овнутривание Другого, что составляет «событие бытия». Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер подвергают в «Диалектике Просвещения» (1944, 1947) субъектное критическим нападкам за то, что оно в жажде быть всеобщим репрессирует единичности (т. е. абстрагирует множество от включенных в него подмножеств). Считая, что своей созидательной энергетикой социокультура обязана вращением в нее инакового («гетерогенного»), Жорж Батай постепенно пришел к неутешительным размышлениям о расточительности человека, постоянно избавляющегося от избыточности и не способного возвыситься до подлинной суверенности (если не принимать в расчет его художественное воображение). В сочинениях Батая 1940-1950-х гг. европейская философия, бытовавшая между двумя мировыми войнами, вплотную приблизилась к постмодернизму.

Диахронический ансамбль, начавший становление в 1960-х гг., базировался на *исключении*:  $(a \subset b) \rightarrow (a \setminus b)$ . Оно изъясло социокультуру из эпохального ритма, поместило ее в постисторический хронотоп, в некую длительность, изнутри которой нельзя было распознать никакого генезиса и финала. История виделась отсюда текучей, в каждый свой момент откладывающей фиксацию готового возникнуть смысла на будущее, каковое тем самым убегало в неясную бесконечность. Сознание такого типа позиционировало себя за чертой того, что конституировалось когда бы то ни было как современное. С этой точки зрения нужно было оставить в невозвратном прошлом освященный традицией понятийный инструментарий, которым пользовался *homo historicus*. Постмодернизм зачеркнул такие категории, как человек, субъект, автор, обмен, каузирование, ноуменальность, идентичность и вместе с ними многие другие. Более того, всё социокультурное творчество было обвинено в том, что оно симулятивно, пускает в оборот «копии без оригиналов». Место дискредитированных смысловых ценностей заняло из ряда вон выходящее — маргинальное, пребывающее в меньшинстве, контингентное, не поддающееся обобщению, эксцессивное. Поскольку эксклюзивность несовместима с представлением об иерархиях, их сменили «ризомы», вектор развития которых непредсказуем. Деиерархизация значимостей, проведенная постмодернизмом, придала миру одномерность, лишила его фундаментальной глубины, заставила мыслителей рассматривать те или иные события как разыгрывающиеся только на внешней стороне действительности. С метафизикой было бесповоротно покончено, а затем скепсис обрушился и на теоретизирование, коль скоро то предпочитает исключениям правила. Динамика постмодернизма привела его в 1980-1990-х гг. к критической точке, в которой его вычлененность из истории сделалась данностью, приметой лишь того момента, в котором совершается интеллектуальный акт или поступок. Постмодернизм трансформировался в презентизм, подменил смысл, отыскиваемый в исключениях, ис-

ключением самого смысла — чистым прагматизмом, глобальной погоней за выгодой во что бы то ни стало. Смысл, добравшийся в своих превращениях до автоэкслюзии, невосстановим. Став собственным Другим на старте постмодернизма, он переродился ныне в Другое смысла, обозначившее конец логоистории. Если социокультура еще и продолжается, то главным образом по институциональной инерции, а не как открытие нового идейного горизонта, не как визионерство, всегда ранее гарантировавшее ей неистребимость в будущем. Занявшее всего каких-нибудь 10-12 тысяч лет выстраивание человеком второй вселенной — ничтожно малый срок в сравнении с космическим временем и весьма короткий отрезок в судьбах рода *homo sapiens*. Вопрос в том, можем ли мы, привнеся однажды, в неолите, смысл в нашу историю, продолжить ее в виде практики, не поддержанной никакими большими идеями?