

С.С. Хоружий

## ЭВОЛЮЦИЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ФОРМ РУССКОГО СОЗНАНИЯ<sup>1</sup>

**Б.С. Братусь:** Сегодня у нас выступает Сергей Сергеевич Хоружий с лекцией по теме «Эволюция культурно-исторических форм русского сознания». Предоставим слово Сергею Сергеевичу.

**С.С. Хоружий:** Спасибо, Борис Сергеевич. Коллеги, очень рад быть вновь в этом зале. Как говорится, тут некогда читал и я. Но сегодняшняя лекция – весьма экспериментальное предприятие, поскольку она – двоякого назначения, для двух разных частей собравшейся аудитории. Для наших хозяев, психологов, это отдельная лекция, где я должен описать эволюцию культурно-исторических форм русского сознания. По моей концепции, эволюция эта формируется в совокупности базовых традиций, которые слагают культурно-цивилизационный организм России. Как я аргументирую, ход ее определяется, прежде всего, во взаимодействии двух ведущих традиций, духовной и культурной.

Когда с этой концепцией ознакомился Федор Ефимович Василюк, он мне сразу заметил, что здесь есть родственность с культурно-историческим подходом Л.С. Выготского. Я с ним согласился, добавив, однако, что все же имеются и отличия. Культурно-исторический подход налицо, но он теперь соответствует уже следующему поколению гуманитарного мышления. Мы развиваем более обобщенное видение, отправляющееся уже не от психологии (да простят меня психологи в этих стенах), как в случае Выготского, а от антропологии. Эту антропологическую концепцию структур русского сознания и социума в их развитии мы и должны будем раскрыть. Концепция формулирует свои понятия, теоретические основы, а затем реализуется, производя последовательный структурный анализ эпох истории: рассматривая русскую культурную историю от ее генезиса, от крещения Руси, и до наших дней – так сказать, от Владимира Святого до Владимира Путина.

Но тут есть и другая часть аудитории, для которой данная лекция – заключение уже прослушанного курса, где я изложил и концепцию, и ее приложение к историческому процессу. Для заключения осталось лишь рассмотреть последний период – советский и постсоветский, после крушения империи; все предшествующее этим слушателям не требуется. Компромиссное решение таково, что я попробую вкратце изложить основные понятия и принципы концепции. Затем столь же кратко, пунктиром, опишу ее приложение к историческим эпохам. И наконец с подробностью мы рассмотрим приложения к современному периоду.

Казалось бы, программа удовлетворительна, и волки сыты и овцы целы. Но дело еще и в том, что современный период очень плохо подходит для иллюстрации концепции. История здесь начинает плохо следовать этой концепции, равно как и другим известным концепциям и моделям. Изменения культурно-исторических форм перестают быть тем, чем они должны быть согласно концепции – эволюцией, определяемой взаимодействием духовной традиции и культурной традиции. И советский тоталитаризм, и постсоветский период – это уже не столько классическая эволюция, формируемая ансамблем базовых традиций, сколько периоды исключительные, с какой-то новой динамикой, для которой общих теорий еще не построено в науке. Вместо эволюции тут перед нами серия некоторых метаморфоз, фазовых

<sup>1</sup> Заключительная лекция курса «Духовная и культурная традиции в России», прочитанная С.С. Хоружим на психологическом факультете МГУ им. М.В. Ломоносова 19 декабря 2008 года.

переходов, если употребить физические термины. Или «репетиция смерти», если воспользоваться более художественным дискурсом. И тому подобное. Современность – эпоха глубоких антропологических перемен, требующая кардинальной смены моделей и парадигм. Поэтому здесь мое изложение будет скорей на уровне рабочих гипотез.

Переходя к делу, начнем вводить базовые понятия. Описывать мы желаем эволюцию культурно-исторических форм, культурно-цивилизационного организма. В качестве главного отправного концепта мы выберем концепт *трансляции* – трансляции каких угодно содержаний. Что не транслирует себя, то и не существует. Воспроизведение существования можно считать равносильным его трансляции. Однако на трансляциях можно строить описание физических, природных систем, тут понятие оказывается достаточно содержательным и продуктивным. Но в социокультурном пространстве понятие трансляции само по себе является еще слишком общим и малосодержательным. Поэтому с помощью определенных дополнительных признаков, предикатов мы выделим базовый подкласс трансляций, который будем передавать понятием *традиции*. Это и будет центральный концепт нашего способа описания культурно-цивилизационного организма.

Традиция – менее широкий и всеохватный термин, нежели трансляция. Из дополнительных предикатов, которые ее отличают, на первом месте предикат памяти. Он означает, что в процессе трансляций сохраняется, если не полная идентичность транслируемого содержания, то, во всяком случае, некоторые существенные его свойства. Далее, совокупность трансляций, наделенная памятью, – еще не вполне традиция. Мы полагаем, что традиция должна быть наделена еще и некоторым ценностным, аксиологическим аспектом. Что это такое? Как некий феномен в социокультурном пространстве, традиция есть феномен социальный, с ней связано некоторое сообщество ее участников. Ценностный аспект существует в сознании участников: за транслируемым содержанием они должны признавать некоторую ценность, нравственную или культурную или иную.

Память и ценностность – это рабочий минимум. Вводя эти предикаты, мы исключаем из категории традиций многие смежные явления и виды трансляций. Требование памяти исключает, скажем, хаотические, лишенные связности трансляции, которые происходят во множестве в любых системах, в том числе и в социокультурном пространстве. Условие аксиологичности также исключает целый ряд транслируемых явлений: например, слухи, условности, пережитки. Пережитки – это разные глубоко сидящие поведенческие, психологические, культурные паттерны. Они – на грани традиций, ибо иногда они могут и наделаться ценностным содержанием. Участники трансляций осознают, что они передают, репродуцируют определенные паттерны. Обычно они признают при этом, что ценностного аспекта в этих транслируемых содержаниях, скорее всего, нет, попросту «так принято», «так до нас делали». Но нередко подобным пережиткам придают ту или иную ценность.

Замечу тут, что все концепты, которые я предлагаю, достаточно размыты, это никак не концепты математической аксиоматики. Аксиоматизировать культурно-цивилизационный организм – это безумная задача, и я ее никак не собираюсь исполнять. От наших концептов мы требуем совсем другое, *функциональность*. Желательно, чтобы мы с их помощью сумели бы описать и в известной мере объяснить определенные процессы. Функциональная способность дескрипций – тот минимум, которого я добиваюсь в моей концептуализации.

Традиции многочисленны и разноприродны. Мы принимаем, что существование культурно-цивилизационного организма формируется некоторой совокупностью базовых традиций. Перейдем к описанию их. Прежде всего, особую, выделенную роль

для нас играет *духовная традиция*. Основное отличие нашей концепции – ее тесная связь с антропологией; но в то же время, как мы сказали, традиция – это социальный феномен, а не антропологический. Однако в сообществе традиций есть исключение, есть традиция, которая обладает прямой связью с антропологическим уровнем реальности. Духовная традиция и есть это исключение, и потому она оказывается в центре нашей концепции.

Что мы называем духовной традицией? Сам по себе термин принадлежит к обыденному словарю, мы встретим его и в исторических текстах, и в публичной риторике. Термином «духовная традиция» оперируют все и полагают его непосредственно понятным. Но мы дистанцируемся от этого обыденного употребления и терминологизируем духовную традицию, изымая ее из обыденного семантического гнезда и строя новое, свое гнездо. *Духовной традицией мы называем сообщество участников духовной практики*. Привходит новый концепт – «духовная практика», и он тоже для нас базовый. Вот он уже прямо принадлежит сфере антропологии, а также и сфере религиозных практик, сфере религиозного сознания.

Здесь время сказать, что вся моя концепция строится в рамках более широкого целого, которое называется синергийной антропологией. Духовная практика – одно из главных понятий *синергийной антропологии*. Но описывать аппарат синергийной антропологии нет времени, и я лишь кратко скажу, как в нем трактуется духовная практика. Сейчас это легче объяснять, потому что русская аудитория за последнее время ознакомилась с теориями Мишеля Фуко, в том числе, поздними, где он развивал концепцию практик себя. Эта концепция Фуко строит антропологическую дескрипцию в терминах антропологических практик, отходя от классической антропологии, которая входит в состав классической метафизики и отправляется от понятий сущностного ряда, природы и сущности человека. Синергийная антропология точно так же отказывается от классического русла и строится в терминах практик человека.

Надлежаще выбрав класс опорных, базовых практик, в этом «практическом» подходе оказывается возможным достичь такой же полноты описания как и в классической антропологии. Главное требование к классу базовых практик понятно: мы должны от него требовать *конститутивности*, чтобы в терминах данных практик можно было описать конституцию человека и его персонологию, структуры личности и идентичности. Ибо на этой базе мы сможем далее восстановить всю икономию личности и идентичности, мы получим, если угодно, «Архимедов рычаг» и сможем строить полноценную альтернативную антропологию. Но Фуко выбирает в качестве базового класса практики себя, тогда как синергийная антропология – духовные практики.

Я очень упрощаю, не только духовные практики тут важны, но сейчас об этом нет возможности говорить. Однако духовные практики действительно составляют базовый класс, и сейчас мы перейдем к их определению. Это такие антропологические практики, которые, во-первых, в смысле Фуко являются *практиками себя*, то есть практиками ауотрансформации, самопреобразования человека, наделенными определенной телеологией. Иначе говоря, это – самопреобразование человека, которое он осуществляет, целенаправленно продвигаясь к достижению некоторого желаемого финального состояния. Практика направляется, как часто в таких теориях говорят, к выстраиванию некоторого «истинного себя», она пролагает путь от себя к себе: от некоего эмпирического себя к себе истинному.

Понятно, что и начало такого пути, и его конец могут концептуализоваться очень по-разному. Вокруг словечка «себя» развивается целая теория субъектности, касающаяся большого различия между «себя» и «я», или «Эго». Концепция «Эго» и концепция «себя» – существенно разные подходы и модусы субъектности. Дискурс

«Эго» – это дискурс классической декартовой субъектности. И это то именно, что оказалось более непригодным, закончило свою историю, и чему мы подыскиваем альтернативы. Язык же «себя», язык субъектности, понимаемой как притяжательное, но не как личное местоимение – это существенно иной дискурс, в котором и движется концепция Фуко. Что же до духовных практик, то в них развиваются и еще другие модусы и дискурсы субъектности.

Далее, духовные практики отличны от прочих практик себя тем, что им присущ онтологический характер. Это означает, что финальная инстанция самопреобразования человека принадлежит иному онтологическому горизонту, и путь к истинному себе – это путь актуальной онтологической трансформации. У Фуко в практиках себя этого отнюдь не предполагается.

Конкретно же, нам предстоит говорить о России, и в этом случае будет иметься в виду христианская, а еще точнее, Восточно-христианская духовная практика: *исихазм*. Здесь та инстанция, к которой устремлена практика, – не что иное, или не Кто иной, как Ипостась Христа. И путь к истинному себе – это путь христоцентрического богословия, который разворачивается в способе личного общения. Личностный характер – главное специфическое отличие этой духовной практики, центральной для нашей концепции.

Как мы говорили, с каждой духовной практикой ассоциировано сообщество ее участников, адептов, ее хранителей. Но прежде чем стать хранителями, члены этого сообщества должны быть ее создателями. Она не дается готовой, человек сначала должен ее создать, выработать. У нее сложное внутреннее устройство, подробно изучаемое в синергийной антропологии. Выясняется второе отличие этой практики, методологического характера: для того, чтобы практика себя была подлинно онтологической практикой, она должна обладать полным и строгим методом: без этого прохождение пути к иному онтологическому горизонту невозможно. Поэтому сообщество ее участников должно выработать полный метод и аппарат этой практики, полный канон правил достижения того особого опыта, к которому она стремится. Эти правила будут регламентировать организацию этого опыта, его постановку, говоря в терминах научного эксперимента. Затем, всегда возникает обоснованное сомнение, соответствует ли получаемый опыт действительному пути к цели? Как говорит Исаак Сирийский, «На каждом шаге ты должен проверять, не сбился ли ты с пути». Для проверки духовного опыта вырабатывается тонкая критериология. И наконец, далее эти правила должны давать интерпретацию опыта и его интеграцию в совокупный опытный фонд духовной практики и духовной традиции.

По сложности этих заданий понятно, что сообщество участников духовной практики достаточно узко. Требуется полнота погружения; духовная практика необходимо является холистической практикой, вовлекающей в себя все уровни человеческого существа. Для нее не достаточно быть только практикой разума и сознания. Здесь проходит размежевание с обширным полем европейской культуры – полем западной мистики, спекулятивной, визионерской, экстатической и прочих видов. Общее у них всех то, что это интеллектуалистская мистика. Духовная практика к этому роду опыта не относится. Она должна быть холистической практикой, которая требует полнейшего и целостного погружения человека, а ее антропология должна быть интегральной антропологией.

Итак, духовная традиция – это узкое сообщество, для участников которого необходимо дистанцироваться от всех отвлекающих занятий, от всех стратегий и практик обыденного существования. Необходим, как это на аскетическом языке говорится, *исход из мира*. Не обязательно, в принципе, но может содействовать исходу, если вдобавок вырабатывается осудительная установка по отношению к тому, от чего

следует отказаться. Но по существу в духовной практике этого не заложено, и специальной идеологии мирооудительства в ней нет. Есть лишь опытный факт: если хочешь осуществлять такую практику, то ничего другого ты осуществлять уже не можешь. Не получится. Таким образом, тут возникает свое, особое понятие мира: мир понимается энергийным образом, как совокупность стратегий, которые мешают и которые нужно отставить в сторону. Аналогично, и то, что требуется, это опять-таки совокупность стратегий, только некоего другого рода. Как видим, тут возникает *практический и энергийный взгляд на человека*. Мы принципиально не рассуждаем о том, что у человека за сущность, какие отвлеченные начала его складывают, и есть ли они вообще. Дело для нас не в этом. Нам нужен определенный род опыта, и мы смотрим, как его достигать. И на этом пути возникают, если угодно, маргинальные или асоциальные сообщества, которые я и называю «духовными традициями». Видно, что это не так уж расходится с обычным словоупотреблением. Я не революционизирую его, а скорей уточняю, вглядываюсь, что в глубине понятия должно лежать – и нахожу, что должна лежать связь с духовной практикой.

В этой нашей характеристике, духовная традиция – нечто, специально дистанцирующее себя от социальных процессов, тем самым, и от исторического процесса. И тем не менее, она оказывается в этом процессе ведущим фактором. Получается это за счет многих обстоятельств, и, в первую очередь, за счет того, что в традиции добывается в прямом, чистом виде такой опыт, с которым в широком сознании связывается высокая ценностная нагрузка. Продуцируя чистый и ценный опыт, традиция оказывается влиятельной. Она обособленна, дистанцирована от широкого общества, но она на него оказывает существенное воздействие и влияние. Она обладает *способностью сильного излучения*. В реальности это излучение сказывается в том, что вокруг узкого сообщества возникает тяготеющий к нему, *примыкающий слой*. Это слой тех, на которых содержание традиции, ее особый способ существования оказывают особое и действенное влияние. Люди этого слоя в той или иной мере начинают изменять собственные стратегии существования под воздействием духовной традиции. Они не избирают полной и безраздельной к ней принадлежности, это для них, как говорится в Евангелии, тесные врата, или же «слишком круто», как говорится нынче. Но вот включать в свое существование хотя бы ориентацию на традицию – это могут многие. Так складывается отношение *примыкания*: я не вхожу полностью, по разным причинам, которые у каждого свои, – но я в доступной мне мере примыкаю к этому.

Примыкание может выражаться в массе элементов, оно сугубо индивидуально. Одни усваивают себе интеллектуальные установки, другие – стратегии поведения, а некоторые, наиболее близко примыкающие, смотрят на самое ядро духовной традиции, то есть на духовную практику, и пытаются посылно ее осуществлять. Так возникает обширный и разнообразный примыкающий слой, и каков он конкретно – определяется великой массой конкретных обстоятельств.

Это не единственный способ, через который узкое сообщество становится значимым для более широкого сообщества, но уже и один этот механизм важен. В определенные периоды примыкающий слой может достигать очень значительной широты, сравнимой даже с социумом в целом. Разумеется, такие ситуации нечасты. Они зависят от стечения многих факторов, и духовных, и исторических, и даже политических. Но когда такая констелляция совершается, такие особые периоды в жизни Восточно-христианской традиции называются Исихастскими возрождениями. Их главный пример – Исихастское возрождение в Византии XIV-го столетия. Все, хотя бы поверхностно знакомые с историей Византии, знают, что XIV век, большая его часть, была именно таким необычным периодом, когда проблемы аскетической

практики, и даже порой ее очень узкие вопросы, оказались центральными вопросами жизни византийского социума. В эпоху Исихастских споров проблематика высших ступеней духовной практики, исихастских созерцаний Света Фаворского, вдруг стала в фокусе и придворных конфликтов, и социальных конфликтов, и целых войн, словом, в фокусе всего исторического существования Византии. На некое время едва ли не весь византийский социум являл собой примыкающий слой к уединенному аскетическому сообществу, а это сообщество, в свою очередь, было уже далеко не столь уединенным, а выходящим в мир, несущим миру начала исихастской духовности.

Другое исихастское возрождение было в России, с первых десятилетий XIX в., горюя приближенно, и вплоть до большевистского переворота. Оно протекало несколько иначе, в других формах. Классическую картину его являет роман «Братья Карамазовы». Практика старца Зосимы в романе – это зарисовка из жизни русского исихастского возрождения. Главным его отличием был феномен русского старчества, которого Византия не знала и которое было созданием русского исихазма. И здесь также налицо была значительная экспансия, разрастание примыкающего слоя духовной традиции. Главы в «Братьях Карамазовых», посвященные служению старца Зосимы, очень живо описывают, какой широты достигал этот примыкающий слой в России второй половины XIX века.

Далее, наряду с духовной традицией, культурно-историческую фактуру социума формируют и другие традиции, более знакомые; с ними мы не совершаем уже никаких переопределений и переосмыслений. Понятно, что духовная традиция входит как часть в состав религиозной традиции. Духовная практика есть религиозная практика, и это проявляется в том, что в своих целях, в принципах прохождения своего пути она руководится основоположениями некоторой религии. В случае Византии и России это православие. Религиозная же традиция, в отличие от духовной, не есть единое целое, это целый конгломерат разнообразных традиций, и наша тема требует разобраться с ее составом детальней.

Я принимаю структурирование религиозной традиции на три основные блока или компонента. Духовная традиция – первый из них, выделенный. Мы определили духовную традицию, исходя из духовной практики; но общий наш подход к традициям характеризует их несколько иначе. Каждая традиция, будучи видом трансляций, имеет две главные характеристики: содержание трансляции и ее способ, механизм. Так вот, в духовной традиции транслируемое ею содержание существенно не социально, ибо это – антропологический и личностный опыт духовной практики. Поэтому она существует на социальном уровне, а действует как нечто антропологическое и, тем самым, осуществляет связь социально-исторического и антропологического уровня реальности. В этом ее уникальность, и поэтому она становится ключевым элементом моей концепции. Именно выдвигание ее в центр позволяет достичь антропологизации исторической дескрипции, позволяет понять историю как антропологию. Если Выготский сумел понять историю как психологию, то в нашем случае проводится понимание истории как антропологии, и возникает оно именно через концепт духовной традиции.

Продвигаясь в структурировании религиозной традиции, мы должны, разумеется, выделить в ней, наряду с духовной традицией, институциональный аспект: религиозная традиция сопряжена с рядом институтов. В случае христианства это институт Церкви, прежде всего. Данный аспект имеет сложное строение, это целый конгломерат, куда входит множество различных вещей, начиная от каменных зданий, которые транслируют себя сами своим материальным существованием. Входят сюда и институты духовного образования, и еще многое; но это – знакомый всем и понятный уровень, не будем на него тратить время.

Далее, следует выделить уровень интеллектуальный. В составе религиозной традиции важны и играют самостоятельную роль такие компоненты как вероучение, догмат, богословие. Описывать их подробнее тоже не будем.

Указанные три блока для беглого описания уже достаточны, ибо в них намечается аппарат, позволяющий проследить процессуальность, процесс развития. Мы выделили в составе религиозной традиции три слагаемых, у каждого из которых есть своя жизнь во времени и свои отношения с другими слагаемыми. Духовная традиция в один период может стоять на первом месте, а в другие периоды может оказаться на последнем. Институты в раннем христианстве, как мы знаем, практически вообще отсутствовали. Напротив, в последние века одно из главных обвинений мирского сознания в адрес христианства заключалось в том, что в христианстве кроме институтов ничего не имеется. Таким образом, проследивая, как меняется соотношение слагаемых, мы уже не так мало можем сказать об историческом процессе. Для дальнейшего продвижения следует ввести другие традиции.

Уже в названии доклада присутствует культурная традиция. Объект, который мы собираемся описывать, называется историко-культурный организм, так что в его существовании *культурная традиция*, вне сомнения, принадлежит к ведущим. Подобно религиозной, и еще в большей степени, культурная традиция представляет собой конгломерат самых разных традиций: когнитивных, обучающих, научных... каких только не существует здесь субтрадиций. И опять понятно, что это помогает описывать процессуальность. Каждая субтрадиция имеет собственную историю, динамику, и наложения разных эволюций и разных динамик формируют совокупную динамику культурно-цивилизационного организма.

Кратко упомянем, какие еще традиции входят в базовый набор. *Социальная традиция* – это, если угодно, просто родовое название для всех вообще традиций. Даже духовная традиция, предельно удаленная от социальности по своей внутренней природе, тем не менее, в своих внешних аспектах тоже может рассматриваться как социальная традиция. Социальны, конечно, и культурная традиция и все ее субтрадиции. Существует обширный набор традиций и в хозяйственной сфере, хозяйственно-экономической, в практической эмпирической жизни социума. Далее, для русского культурно-цивилизационного организма заметную роль играют *народные традиции*. Что понимается под ними? Тут мы выходим в область этнической антропологии. С народной стихией связывается понятие «низовой культуры» и так называемых «пережитков», которые я уже упоминал. Это сидящие в разных горизонтах глубинного сознания и глубинной памяти устойчиво транслируемые паттерны. В частности, в христианском обществе эти паттерны обычно относятся к дохристианскому, языческому сознанию. Так, характерной чертой существования и сознания Киевской Руси всегда называют «двоеверие»: это есть феномен, когда народные традиции оказывались если не в ведущей, то в весьма значительной роли. Совершилось Крещение Руси, происходило интенсивное внедрение и духовной, и культурной традиций, отвечающих христианству. Но в это же время продолжалось устойчивое существование народной традиции, в которой транслировались дохристианские содержания; что собственно и называлось двоеверием. И бывали периоды, когда эти глубинные пласты становились существенными.

Этим мы ограничим наш базовый набор. Для проследивания процессуальности нужно еще обозначить основные виды отношений между традициями, поскольку эти традиции далеко не являются независимыми друг от друга. Здесь можно рассуждать на уровне логики. Заведомо возможны отношения взаимного исключения: в массе случаев мы можем сказать, что если в данном социуме наличествует некая традиция,

то целого ряда других заведомо быть не может. Также заведомо присутствуют отношения включения, когда из наличия данной традиции можно заключить о неприменимом наличии и неких других. Весьма существенны для нас и уже упомянутые отношения примыкания, когда некоторая традиция усваивает определенные свойства, предикаты другой традиции, иначе говоря, реализует себя как примыкающую, ассоциированную с последней. Заимствоваться могут самые разные элементы: ценностные, поведенческие, психологические, культурные и так далее. При этом, традиция, от которой происходит заимствование, именуется «ведущей».

Для тех традиций, что примыкают к духовной традиции, удобно ввести особый термин. Духовная традиция уникальна тем, что она транслирует личный опыт, аутентично-антропологический опыт. Поэтому заимствовать нечто существенное у духовной традиции значит в какой-либо мере разделять этот личный опыт. Установки разделения опыта описывались в современной философии; о них трактует диалогическая философия и, в частности, известная концепция участности Бахтина. Когда осуществляется установка сочувственной заинтересованности, приобщения, соучастия в другом сознании, в другой традиции, это называют отношением участности. И можно говорить, что те традиции, которые себя осознают как примыкающие к духовной, могут характеризоваться как *участные* по отношению к ней, духовная же традиция служит для них *ведущей*.

Теперь можно наметить методiku описания процесса. На базе введенного аппарата можно сформулировать два основных тезиса. Во-первых, определяющим фактором процесса развития культурно-цивилизационного организма служит меняющееся отношение духовной и культурной традиций. Анализ этого отношения и есть ядро метода. В каждом данном историческом срезе или эпохе, мы идентифицируем состояние духовной традиции и состояние культурной традиции. Смотрим, каково между ними взаимодействие, и какие в этом взаимодействии заложены тренды; и так возникает определенное описание процессуальности. Но отчего указанный фактор действительно определяющий? Ясно, что культурная традиция является ведущей в процессе существования культурного организма, это не требует доказательств. Но из нашего изложения ясно и то, что духовная традиция, при всей ее социальной узости и маргинальности, тоже является ведущей. Мы принимаем позицию примата антропологического уровня реальности, принимаем, что происходящее на этом уровне определяет глобальную динамику (современное гуманитарное мышление все шире усваивает эту позицию). И в силу этого, духовная традиция, которая в сообществе традиций представляет антропологический уровень реальности, оказывается ведущей в этом сообществе. А то, как у нее складываются отношения с другой ведущей, культурной традицией, и выступает как определяющий фактор, как пружина процесса.

\* \* \*

Наконец можем переходить к прослеживанию русской истории. Но тут надо ввести еще одно важное понятие. Мы говорили, что культурно-цивилизационный организм России формируется традициями. А откуда берутся сами традиции? Их генезис не может не быть существенен. Заключается же он в трансляции на Русь определенного фонда культурно-цивилизационных и духовных содержаний, который я выражаю специальным понятием «*Восточно-христианский дискурс*». Это – определенный дискурс в точном смысле семиотического процесса, способ означивания реальности, и он содержит духовный, концептуальный, эпистемологический фонд для формирования Восточно-христианского менталитета и культурно-цивилизационного организма. Но тут надо оговорить, что дескрипцию «русского сознания» мы строим одновременно



на двух уровнях, мы хотим, чтобы она была справедлива, валидна и для индивидуального сознания, и для культурно-цивилизационного организма. На самом общем уровне это не вызывает возражений, но в описании конкретных проблем нас могут взять за руку и сказать, что эти уровни надо различать: то, что справедливо на уровне цивилизационного организма, может не быть справедливым на уровне индивидуального сознания. Или наоборот. Однако гуманитарный дискурс вещь крайне размытая и необязательная. Позволим себе считать, что дескрипция развивается и для собственно сознания в обычном смысле, и для сознания нации, «общественного сознания», культурно-цивилизационного организма, если только не оговаривается, что то или иное утверждение верно лишь для одного из указанных уровней.

Восточно-христианский дискурс имеет главное отличие, которое присутствует постоянно, но проявляется по-своему в каждой из эпох. В составляющем его фонде ключевым элементом является опыт аутентично-христианской природы, опыт устремления ко Христу и соединения с ним. Это опыт аутентично-христианского сознания, и вокруг него, как вокруг стержня, выстраивается все остальное содержание Восточно-христианского дискурса. В этом специфика данного дискурса: Западно-христианский дискурс так не устроен, установки на примат опыта там нет. Отсюда вытекает немало важных особенностей православной истории, которые мы, к сожалению, не имеем возможности упомянуть.

Запуск процесса, «triggering», как говорят в психологии, происходит в результате трансляции Владимиром Святым, говоря условно, Восточно-христианского дискурса из Византии на Русь. Содержание этой трансляции – внедрение Восточно-христианского дискурса в новом ареале – и составляет содержание Киевского этапа истории, в нашей трактовке. Уже на этом этапе проявляется ряд ключевых особенностей: формируется специфически русский культурно-цивилизационный организм, а не клон византийского. То нетривиальное обстоятельство, что был протранслирован византийский фонд, а в результате возник специфически русский организм, я выражаю формулой «парадокс Пушкина». У Пушкина в письме есть известная всем фраза: *«греческая вера дает нам наш особенный национальный характер»*. Эта простая фраза парадоксальна по своему смыслу. Веру принесли греческую, а она каким-то образом ухитряется нам давать наш особенный русский характер, а отнюдь не имитацию, не копию веры греческой. Как это возможно? Но разрешение парадокса несложно, ради краткости я его скучно опишу в терминах общей культурологии. Трансляция воспринимается неким субстратом, и при наличии определенных способностей этого субстрата, транслируемый фонд оказывается для него новой возможностью. Воспринятое содержание работает как поле возможностей для самораскрытия, а не как образец для подражания. Для русского сознания и в нем – благодаря этому фонду – возникают новые измерения, которых оно не имело, и в этих измерениях русское сознание разворачивается уже по-своему. Таков простой ответ – но, разумеется, при трансляции возможны и совсем другие исходы. Транслируемый фонд может быть использован как образец для простого подражания, такое в культуре бывало часто, и ближайший пример – Россия XVIII века, когда происходила вестернизация русской культуры. Она привела поначалу к становлению «лоскутного» характера этой культуры, нетворческого и подражательного.

В Киевской Руси было иначе. Для иллюстрации возьмем пример первой канонизации святых, которая произошла на Руси. В 988 году совершилось Крещение Руси; а в 1015 году, через 27 лет после Крещения, произошло убийство князей Бориса и Глеба. И уже в 1020 году совершился первый акт канонизации: новообразованная епископия Константинопольской Церкви большим своим настоянием добилась канонизации убиенных Бориса и Глеба, которые отнюдь не соответствовали имевшимся визан-

тийским представлениям о святости. С канонизации Бориса и Глеба ведет начало свое новый чин святых, новый чин святости – святых страстотерпцев. Борис и Глеб, как мы помним, не были мучениками за веру, и их святость для византийского сознания не была очевидной. Тем не менее, для русского сознания, только что ставшего христианским, за этим была некоторая настоятельная духовная очевидность, и Константинополь убедили в необходимости их канонизации. В их кончине был явлен определенный род христианской святости, которая выражалась в смиренном принятии своей кончины – ради того, чтобы не приумножалась рознь, не приумножалось насилие. Это, если угодно, тоже способ соучастия в жизни и смерти Христа, *соучастие в его способе смерти*, и потому это было осуществлением христианской святости. Разумеется, никаких богословских рассуждений русское сознание в ту пору не выстраивало, но для него это действительно было духовною очевидностью, которая настоятельно требовала закрепления в духовном событии. И духовное событие состоялось. Это и есть парадокс Пушкина в действии. Транслированный фонд выступил как реальная возможность самораскрытия культурно-цивилизационного организма.

В качестве следующей эпохи, естественно, выделяется *Московская Русь*. Это период необычайно амбивалентный, и относительно него до сих пор сталкиваются самые противоположные мнения, как в науке, так и в публицистике, в широком сознании. Существуют линия восхваления, превознесения Москвы и линия шельмования Москвы, как «православного ханства» и т.п. Притом, обе эти линии имеют серьезные основания. Здесь время указать наш второй общий тезис, который состоит в том, что *для русской культурной истории типично конфликтное отношение духовной и культурной традиций*. В эпоху Московской Руси эта конфликтность начинает проявляться в полной мере. В содержании Восточно-христианского дискурса главную роль играет духовная традиция; однако в него входит и еще один компонент, весьма от нее отличный. Византийский культурно-эпистемологический и духовный фонд включал в себя также наследие римской языческой религиозности, и оно оказалось весьма востребованным, когда христианство стало государственной религией в имперском Риме. Официальная римская религия выполняла функцию религиозной, сакральной легитимации императорской власти. И когда роль официальной религии заняло христианство, императоры стали нагружать его функцией сакральной легитимации своей власти и себя самих. Христианство, как мы знаем, согласилось с этой функцией и ее несло. Однако аутентичный христианский опыт отнюдь не обеспечивал такой функции. Никакой сакральной легитимации императора не найти в Новом Завете ни под каким микроскопом. Максимальное, что можно там найти, это «кесарю – кесарево», что очень далеко по смыслу от сакрализации власти. Византийское же сознание согласилось с функцией сакральной легитимации власти и начало активно дополнять Восточно-христианский дискурс соответствующим содержанием. Это содержание я называю «*парадигма сакрализации*».

Сакрализация – характернейшая установка дохристианской языческой религиозности; и ее содержания, насколько то позволяло христианизированное сознания, были вобраны в Восточно-христианский дискурс, а затем и транслированы на Русь. И с тем возникает еще одна линия исторической драматичности, конфликтности, ибо сам Восточно-христианский дискурс оказывается двойственным в своем содержании. В нем есть личностные, аутентично-христианские содержания, связанные с духовной традицией, а есть и элементы, отвечающие языческой религиозности. Соответственно, наша концепция говорит, что в составе Восточно-христианского дискурса налицо сочетание духовной традиции, или же «линии обожения» (высшее состояние, к которому направляется христианская духовная практика, есть соединение с Богом, обожение), с «линией сакрализации».

Меж ними развивались свои отношения, выстраивалась своя историческая драма. В каждый период соотношение линий могло быть разным, и это тоже играет крупную роль в ходе русской истории. И здесь мы возвращаемся к Московской Руси: именно в эту эпоху соотношение критически меняется. В начале этого периода, в XIV–XV столетиях, в век преп. Сергея Радонежского и преп. Андрея Рублева, происходил расцвет духовной традиции, и никакого особого засилья сакрализации не было. В финале же Московского периода, к концу XVII века, духовная традиция была вытеснена до крайней маргинальности, почти до небытия. В это время в русской религиозной жизни всецело господствует парадигма сакрализации. Помимо функции сакральной легитимации власти, у нее была еще одна сфера бытования, сфера религиозного символизма. Линия обожения предполагала связь с иным горизонтом бытия, заключающуюся в личном опыте Богообщения. Сакрализация предполагала другой род связи с Божественным – такую связь, которая может осуществляться и в неличностных элементах, через предметы, обряды. Сакрализация обряда – это вторая сфера действия парадигмы сакрализации.

В России получили распространение оба рода сакрализации. С развитием и усилением централизованной государственности все более востребованной стала сакрализация как легитимация, утверждение Божественной природы власти. Вместе с тем, необычайно усилилась и символическая религиозность. Личностное Богообщение все более заслонялось религиозным символизмом и складывалось то, что позже назвали феноменом «обрядоверия». К концу Московской Руси сакрализация полностью господствует, духовная же традиция вытеснена далеко вглубь. Но с этим вытеснением исчезают и возможности развития культурной традиции в рамках Восточно-христианского дискурса. В рамках сакрализованного сознания, погруженного в обрядоверие, вообще не предполагалось наличия особой культурной традиции, и культурного развития, культурной динамики тут не могло быть. Меж тем, культурно-цивилизационный организм без культурной традиции существовать не может; а для развития культурной традиции в России оставалось единственное русло – заимствования культуры с Запада, вестернизации. Соответственно, в XVII веке в развитии России сложилась и определяла фактуру бытия страны бинарная оппозиция: оппозиция двух ведущих линий или стратегий, сакрализации и вестернизации. Это была предельно нездоровая фактура. Как полюс сакрализации, так и полюс вестернизации ничего хорошего в себе не несли, они оба были неорганичными и не творческими. И вследствие этой неорганичности, Россия начала выпадать из истории, утрачивать историческую динамику.

Гиперактивная фигура Петра Великого была, таким образом, исторической необходимостью. Петр успешнейшим образом вернул России динамизм исторического существования, открыв период Имперской России. Он потеснил парадигму сакрализации, оставив от нее полезный для него минимум: то, что требовалось для сакрализации его власти и его императорской персоны. Обрядоверие ему не импонировало и было заметно потеснено. В религиозной сфере продолжался раскол, который в XVII в. был порожден именно гипертрофией обрядоверия, когда очень большая доля русских христиан возвели в ранг высших религиозных ценностей детали обряда. Но, хотя Петр и вернул историческую динамику России, созданный им государственный организм нес в себе большие риски. Динамизм был обретен путем резкого наращивания вестернизации при тщательно подобранном ее контенте – таким образом, чтобы проводимые реформы были технологическими реформами, направленными прежде всего на достижение эффективности машины власти, машины управления. И при такой стратегии возникали значительные опасности и риски. Во-первых, духовная традиция продолжала быть в упадке. Во-вторых, в области

культурной традиции шла политика безоглядного заимствования, за счет которой культурная традиция делалась, как я выражаюсь, «лоскутной», превращалась в ряд раздробленных и разрозненных кусков, включавших в себя какие-то обрывки французской галантной культуры, немецких практик управления, голландских и английских технологий, каких-то третьеразрядных мистиков и масонов, найденных там и сям и возведенных в великие авторитеты... И это явно несло в себе очень большой исторический риск.

При всем том, переходя к дальнейшему периоду, мы находим, что творческие потенции культурно-цивилизационного организма России сумели в нем проявиться лучшим образом. Риски, оставленные Петровской реформой, были преодолены. Эту работу претворения я называю «русским синтезом». Общеизвестна формула Герцена о том, что «на вызов Петра Россия ответила явлением Пушкина». Это явление символизирует собой синтез русской культурной традиции, в котором лоскутная культура была претворена в классическую культуру, в феномен, заслуженно именуемый «золотым веком» русской культуры. Русский синтез положил начало русской классической культуре XIX столетия. Параллельно происходило возрождение духовной традиции, так что преодолена была и опасность, связанная с ее упадком. Однако при этом преодоление конфликтности духовной и культурной традиций все же не состоялось. Эта конфликтность не принимала резких форм, но две традиции почти не имели меж собой общительности. Как русский культурный синтез символизируется фигурой Пушкина, так возрождение духовной традиции символизируется фигурой преподобного Серафима Саровского. Но Пушкин и преподобный Серафим, будучи современниками, по всей вероятности, не знали даже о существовании друг друга. Духовная традиция и культурная традиция были разделены, хотя все же и не были враждебны друг к другу.

Дальнейший период – классическая русская культура XIX века. Русский синтез породил культуру мировой значимости. Для нашей же темы надо отметить, что русская проза XIX столетия несла в себе определенные потенции сближения и соединения с духовной традицией. Есть факты этого сближения, заключающиеся в тяготении определенного культурного слоя к Оптиной Пустыни и к аскетической культуре, есть проза Достоевского, непосредственно связанная с мотивами духовной традиции. Но можно заметить и более существенный, глубже лежащий фактор. Классическая русская проза XIX века вся, по сути, стоит на глубинной проработке феномена личного общения. Дух и атмосфера русской классики – это высшее внимание к личному человеческому общению, тут все вырастает и развивается в его стихии. Личное общение тут выступает в качестве особой культурной и духовной ценности, а именно это же утверждает и прорабатывает духовная традиция.

Но параллельно с этим творческим руслом развивался и разрушительный тренд. Конфликтность русского развития выражается в том, что в каждый его период можно отыскать острые оппозиции, поляризации в жизни культурно-цивилизационного организма России. В конце концов, эти оппозиции и вызвали коллапс организма. Исторически первой из них я бы, пожалуй, назвал спор иосифлян и нестяжателей в начале XVI столетия, во многом, ключевого столетия в русской истории. Затем пришла оппозиция сакрализации и вестернизации в XVII веке. И, наконец, в век невиданного развития русской культуры, в XIX веке, происходит также и эскалация поляризации. Теперь эта поляризация организма, как распространяющаяся метастаза, выражается уже в целом наборе различных оппозиций, образующих вкуче мощный разрушительный тренд.

В этом тренде существенную роль играет феномен кружков, который проходит ряд стадий: от кружков нигилистов к кружкам народников, и от народников –

к развитому революционному движению. В этой кружковой культуре развивается русская интеллигенция как специфический феномен, что возникает на стыке, на совмещении творческого и разрушительного трендов и, восприняв многое от последнего, служит в немалой мере как фермент разрушения. И далее, когда оба тренда достигли определенной развитости, они уже не могли существовать независимо, параллельно. Они сближались, перекрывались и, наконец, совместились. Когда же два противоположных, конфронтационных тренда совместились в одном сознании, то, как психологи скажут, происходит коллапс сознания. Это – крушение империи. Коллапс принял форму, которую я описываю в психологических терминах: я характеризую крушение имперской России и срыв культурно-цивилизационного процесса как *макроэпилептический припадок*. Сейчас я не могу обосновывать такую интерпретацию, я лишь сообщаю ее.

Начальной фазой припадков является специфический момент, который Достоевский, истинный пророк русской революции и сам носитель эпилептического сознания, из личного опыта описывает как *момент ауры*. Это – особое состояние сознания, непосредственно предшествующее припадку: когда на миг вдруг обретается небывалое всеохватное видение мирового и духовного целого. Это напоминает мистические видения, в частности, знаменитое видение святого Венедикта Нурсийского, когда он из окна увидел всю вселенную в одном луче. В этом состоянии, повторим, на миг возникает видение и переживание мирового целого в его полноте, и вширь, и вглубь, с постижением, опять-таки на миг, его смысла и красоты. На уровне индивидуального сознания его яркие описания мы можем найти у Достоевского. Этих описаний два: в «Дневнике писателя», где художник описывает собственное состояние перед исполнением смертного приговора, и в романе «Идиот», где князь Мышкин описывает свое состояние перед припадком. Последнее существенно: момент ауры – это феномен именно в эпилептическом контексте, за ним следует припадок. На макроуровне, как я пробую обосновать, состоянием ауры русского культурно-цивилизационного организма явилась культура Серебряного века; это – макропсихологическая характеристика ее природы.

Вокруг этого тезиса у меня есть и дополнительная аргументация, связанная с концептами синергичной антропологии и с тем, что по своему типу культура Серебряного века – это чистейшая культура модернизма. С позиций же современной науки, в частности, и синергичной антропологии, модернистская культура – это культура, развиваемая под эгидой бессознательного, в «топике безумия», к которой принадлежит и эпилепсия. Отсюда мы, таким образом, получаем подкрепление тезиса о том, что феномен культуры Серебряного века может интерпретироваться как момент ауры.

Дальше наступает припадок. Период революции и гражданской войны – это и есть макро-эпилептический припадок. На общем уровне, в порядке риторики или метафоры, такую гипотезу высказывали не раз, но я полагаю, что это можно оформить и в качестве научной интерпретации. Довольно близка к этой интерпретации теория Питирима Сорокина. Он не развил подробной теории революции, но оставил некий ее набросок, каркас. Сорокин же – автор, которому мы можем предельно доверять в этой теме. Этот человек был не только великим социологом, но и активнейшим участником событий русского припадков, наблюдавшим их с самых разных позиций, как и требуется в хорошо поставленном научном опыте. Опыт Питирима Сорокина развертывался и в Зимнем дворце (как мы помним, он был секретарем Керенского), и в подполье, где он скрывался в русских деревнях в годы гражданской войны. Одним словом, его компетенция не оставляет желать лучшего. И на ее основании Сорокин выдвинул, как он ее называл, «поведенческую интерпретацию» революции, в которой

он говорил именно о состоянии припадка. Можно было бы эту аргументацию достраивать и далее.

Затем идет период советского тоталитаризма – и тут мы вступаем в область, когда валидность моей концепции исчерпывается. Для психологов понятно, что после припадка можно и не вернуться в исходное состояние, притом не вернуться, как выражаются, по-крупному. Можно вернуться в какого-то уже совершенно другого себя, с совсем другим структурированием. И не в том дело, что имевшиеся ранее компоненты, традиции станут другими. Возможно, что сама структура станет абсолютно другой, что произойдет метаморфоза, или псевдоморфоза, или репетиция смерти и так далее. Так вот, в пределах своих компетенций я нахожу, что перерождение действительно имело место. Для последующих периодов жизни культурно-цивилизационного организма дескрипция в терминах традиций, формирующих сообщество, становится мало адекватна. Конечно, традиции не исчезли, и схему можно продолжать использовать, но в качестве базового инструмента я не нахожу ее адекватной. Соответственно, по поводу дальнейших периодов я высказываю лишь наблюдения и гипотезы.

Итак, период тоталитаризма. Во-первых, это действительно структурное перерождение. В качестве главного элемента нашей дескрипции мы выдвигали духовную традицию, как более широкое целое – религиозную традицию. Но при большевистском режиме не только духовная, но и религиозная традиция были просто насильственно элиминированы. Опять-таки, они не исчезли, но все же были низведены до такой роли, что пользоваться нашей схемой едва ли возможно. Вместо этого я характеризую феномен тоталитаризма, тоталитарного сознания, тремя существенными эффектами или чертами, которые называю так: 1) личностная редукция, 2) архаизация, 3) насильственная синергия. Кратко опишу их. Под личностной редукцией я понимаю создание антропологической формации, которую Алексей Федорович Лосев назвал «человек редуцированный». Это – из его разговоров с моим покойным другом Владимиром Вениаминовичем Библихиным. Лосев говорит: «Мы ж люди редуцированные». И поясняет потом: «Это вот как гласные на концах слов редуцируются». Я немного продолжу Лосева. Возникают редуцированные типы структур личности и идентичности. Человек в духовной практике конституируется Инобытием, а в данном случае человек конституируется редуцированным Иным. Возникают урезанные идентичности – групповая, партийная, советская... Но этот эффект относительно прост и уже неплохо описан.

Следующий – эффект архаизации, о котором пока недостаточно говорили. Происходит скатывание в архаические антропологические формации, в глубоко дохристианские, в антропологическую архаику. Это выражается очень во многом. В случае нацизма это проявилось ярче всего, тут это на поверхности. Нацистское сознание нашло для себя свой мир архаической религиозности, хотя и в значительной мере мнимой, сконструированной. Но по всей своей фактуре она архаическая, что нацистское сознание отнюдь не скрывало, а подчеркивало, тренд в архаику был сознательным и выраженным. Это, кстати, воспроизводится в современных движениях так называемого традиционализма, дугинского или подобного толка. Тренд в архаику, в той или иной мере вымышленную, является одной из составляющих тоталитарного феномена, имеет под собой определенную почву и может рассчитывать на успех. В случае советского тоталитаризма подобная архаизация не была на поверхности. Она не входила в публичную риторику режима, но она, несомненно, была. В некоторых своих текстах я приводил подтверждения этого. Так или иначе, эффект архаизации следует включить в антропологию тоталитаризма.

И, наконец, третий эффект я бы считал самым существенным. Мне не случилось видеть или слышать упоминаний о нем. Когда человек достигает самореализации в духовной практике, то ключевым элементом такой самореализации является синергия. Человек реализует себя как открытую систему, достигает своего размыкания навстречу иным энергиям, энергиям Инобытия, которым он предоставляет действовать в себе. Собственные энергии он при этом устремляет и выстраивает для действия, согласного с действием этих энергий Иного. Это феномен синергии, который открывает путь к обожению. В случае тоталитарного сознания осуществляется структурно сходный эффект, который с другой стороны, однако, прямо противоположен синергии. Здесь мы вступаем на почву, где синергийная антропология граничит с синергетикой. Теория открытых систем, протекание через них потоков внешней энергии и специфическая динамика самоорганизации, которая при этом генерируется, – это сфера синергетики. Что же происходит в тоталитарном сознании? Я это выражу очень упрощенно. Человек тут также превращается в открытую систему, но не путем свободного устремления, а путем насильственного вскрытия, взлома его сознания. Вскрытие продельвается просто и эффективно. Человеку транслируется очень внятный текст. Первое – если ты не будешь думать правильно, тебя ждет мучительная смерть, пытки, расстрел, лагерь и все подобное. Второе – думать правильно, это думать вот то-то и вот так-то. Третье – думать правильно, это думать верные вещи, это быть в истине, быть со всеми, это хорошо и замечательно, это счастье, бодрость, энергия. И четвертое снова – если ты не будешь думать правильно, тебя ждет мучительная смерть, пытки, лагерь, расстрел. Как мне представляется, именно такой текст транслировался. Он не просто высокой, а сверхвысокой доходчивости. Он доходит и совершает *вскрытие сознания*, начинает действовать в сознании. И каким бы путем вскрытие ни было совершено, в открытом сознании начинаются синергетические, самоорганизующиеся эффекты. Сознание начинает организовываться, структурироваться сообразно с действующей в нем внешней энергией тоталитарного текста. Человек начинает искренне понимать, что думать правильно – это хорошо и замечательно. Последняя фраза романа Оруэлла: «Он уже любил Старшего Брата». На этом о тоталитаризме закончим.

Дальше наступает постсоветский период. О нем я уже писал более или менее систематически. В силу высокой специфики тоталитаризма, его уход, каким бы способом он ни произошел, это опять не эволюция, а некая метаморфоза, когда возможны перерождения и радикальное переструктурирование. Поэтому для суждения о периоде после ухода важно сначала квалифицировать природу самого этого ухода. Чем был уход тоталитаризма? Здесь я никак не посягаю на политологический анализ. Оставаясь в дискурсе культурно-исторических форм, я лишь гипотетически характеризую этот уход приблизительно так: происшедшее – это острый кризис власти, разрешившийся, однако, не революцией, не переворотом и не крушением власти, а всего лишь частичной ротацией правящего слоя, частичной сменой политической модели, существенной сменой экономической модели и единственным полным уходом – уходом тоталитарной модели идеологического террора. Но эта модель уже и в позднесоветский период была гнилой, работала плохо и неохотно. Важно подчеркнуть, что свершившийся переход не отвечает классической революционной формуле «новые силы сбросили старый режим и взяли власть». Ибо *никаких новых сил в России не появилось*, ни в политической, ни в экономической, ни в культурной сфере, единственным заметным новым действующим агентом на сцене оказался бандитский слой. Но и он не сумел стать устойчивым и длительным игроком, участником процесса развития.

В качестве упрощенного резюме, суть перехода я бы выразил так: номенклатура успешно осуществила «спланирование» из социализма в капитализм. *Спланирование* – это термин из словаря 30-х годов, который приводит в своих книжках Надежда Яковлевна Мандельштам. Когда представители тех или иных сфер номенклатуры находили свою сферу деятельности рискованной, опасной или мало выгодной, они осуществляли переход в другую сферу, который и назывался «спланированием». Надежда Яковлевна описывает, как чекисты типа известного Льва Шейнина «планировали» в литературу. Так вот, рождение ельцинской России и есть, на мой взгляд, самая масштабная и самая успешная операция номенклатурного *спланирования*. К чему это привело? Каковы структуры постсоветского сознания и социума?

Как мне представляется, изменения в плане общественного сознания, его стереотипов, структур в этом переходе были наиболее радикальны. Они были более радикальны, чем в других планах, поскольку в тоталитарном государстве все стереотипы и структуры сознания определяла обязательная идеология. И вот она не просто перестала быть обязательной, но подверглась сокрушительным обвинениям, радикальной переоценке с плюса на минус, и хотя не ушла совсем, однако осталась лишь в маргинальной роли. Поэтому абсолютно справедлива одна из популярных формул постсоветского периода: *в общественном сознании созданы вакуум и дезориентация*. А вскоре к этому добавилось еще некоторое отягчающее обстоятельство. В позднесоветский период оппозиция и критика режима обычно рисовали такую картину, что с уходом тоталитаризма, со снятием идеологических оков непременно произойдет возвращение ко всему лучшему и высшему, что было в досоветском обществе, в досоветской культуре, и на этой почве сложится новое общественное сознание, начнется расцвет свободного творчества. Эти прогнозы и ожидания потерпели провал. Это еще больше усилило дезориентацию, вызвало фрустрацию и послужило усилению цинизма, который и так был значителен. Этим подготавливались установки безразличия, установки согласия на принятие того, что хотя бы полезно в жизни, чего хотят сильные, чего хочет власть. В свою очередь, это толкало к победе стереотипов косности и потребительства. К этому же влекли и глобальные тренды, влияние усилившихся связей с глобальной, мировой потребительской культурой.

Таковы предпосылки того, что складывалось. Теперь кратко опишем, каким в итоге сложился, или, возможно, еще продолжает складываться тип постсоветского сознания. Это будет еще не портрет, а только расстановка вех, список основных признаков. Прежде всего, нужно констатировать, что победившие импульсы и тренды – это тренды возвращения: возвращения к некоторым началам и формациям доприпадочной, дореволюционной России. Но к каким элементам происходит возвращение? О возвращении говорили и розовые ожидания, что конечно же, будет возвращение ко всему лучшему, творческому, высшему. Пессимисты, как им положено, утверждали, что будет возвращение ко всему худшему, и тоже находили свою аргументацию. В действительности же, как мне видится, русское сознание по преимуществу и охотнее всего возвращается не к лучшему и не к худшему, а к самому привычному и легко доступному, к освоенному, наезженному, не требующему новых усилий, к тому, что потакает инерции и косности. Это очень понятно. Из всех испытаний, из всего предшествующего жуткого столетия, общественное сознание и культурно-цивилизационный организм неизбежно выходят в предельном истощении. Поэтому тяга к инертности, косности, к позиции, где можно не двигаться, а отлежаться, понятна. В недавнем обзоре социопсихологической ситуации я увидел именно этот тезис: «Готовность двигаться предельно мала». Такое сознание настроено отвергать неизвестное и чужое, требующее высокой активности и перемен. В отечест-



венной истории для подобного возвращения наиболее подходящим ориентиром служит царствование Александра III. Он и есть «герой нашего времени», и отчасти Николай I, хотя в меньшей степени, поскольку тут элементы активизма были более заметны, эта эпоха была более требовательной.

Итак, происходит возвращение, которое можно передать бессмертной формулой Черномырдина: «А получилось как всегда». Понятно, что в сфере социального устройства сознание, ориентированное на восприятие косного и наезженного, приходит неизбежно к господству бюрократии и чиновника, такая тенденция практически безальтернативна. Воспроизводство бюрократии оказалось не просто расширенным, оно оказалось гипертрофированным. Засилье чиновника, я полагаю, сегодня превосходит и эпоху Александра III, и все прочие российские эпохи. Забюрократизированная система развивает классический набор дефектов, который общеизвестен. Главные из дефектов – это гиперкоррупция и негативный отбор. Масштабы этих явлений сегодня также превосходили и имперские, и советские показатели. Это вторая черта.

Третья черта в том, что доминирующий тренд – это черномырдинское «как всегда», тренд инертности, косности, – определяет формирование и национальной идентичности, и системы ценностей. Вдобавок очень активно осуществляется манипулирование массовым сознанием. Постсоветское сознание, направляемое системами манипулирования, да и само тяготеющее к привычному, пытается найти и осмыслить себя, обрести идентичность в системе установок, в сетке координат, ориентированной на инертный порядок, образца императора Александра III, с некоторыми добавляемыми подкреплениями. Скажем, активно привлекаются некоторые элементы доктрин Николаевского времени и, прежде всего, знаменитый трехчлен графа Уварова: «православие – самодержавие – народность». Сознание, пребывающее в такой истощенной фазе, пытается обеспечить поддержку своего духа с помощью антуража имперских мифологем, идеологем и просто фантазий. Но что за этим стоит? На поверку, оно приближается не столько к позднему имперскому консерватизму, сколько к более поздней вариации, к позднесоветскому застою. Не к Александру III, а к Брежневу. Это опять-таки сформулировал мудрец Черномырдин в другом афоризме: «Какую партию ни строй, а все равно получается КПСС», – меж тем как император Александр III остается при всех его качествах на недостижимой высоте.

Далее. Этот поздний имперский антураж заведомо не способен обеспечить полной ориентации в современном мире. Он не может заполнить всех измерений мира личности. Пусть даже он приемлет, проглатывается, работает, но полноты ориентации, полноценности существования этот антураж обеспечить не может, вакуум и дезориентация во многом еще сохраняются. И, пожалуй, главным локусом дезориентации остается сфера этики, где налицо исчезновение базовой этической модели. Сегодня здесь уже накопилась весьма тяжелая и опасная предыстория, целая история *деэтицизации российского сознания*. Сначала, как мы все помним, взамен христианско-православной этики пришли и насильственно внедрялись коммунистические эксперименты в сфере этики – бездарные, но зато успешно подкрепляемые императивом террора. В качестве реакции они порождали недоверие и цинизм в отношении к этике как таковой. Но затем и коммунистическая этика, в которой были все-таки отдельные зерна «революционного аскетизма», альтруизма, в некий момент резко исчезла. И вот тогда, в пору «ельцинщины», на том месте, где у общества бывает этика, разверзлась выгребная яма – беспредел, когда в списке самых интересных и «престижных» занятий человека на высоких местах утвердились занятия киллера, бандита и проститутки. Любопытно, что при этом продолжал работать Большой зал консерватории, этому же сознанию интересны были Декабрьские вечера в Музее

изящных искусств... И когда в ту пору я в одном интервью довольно сдержанно отметил наличие этого беспредела, то в следующем номере журнала (журнал «Политический класс») появилась статья, говорящая, что тут у Сергея Сергеевича явный пережест: «Как же это так, нет этики в обществе? У нас прочная этика». На мой же взгляд, если говорить в объективных терминах, в терминах диагноза и симптомов, то симптомы свидетельствуют о том, что сознание характеризуется, по крайней мере в этих его измерениях, абсолютной разорванностью и невменяемостью. Сегодня этот беспредел как бы отвергнут. Но что дальше появится на том месте, где бывает этика, и когда сознание вновь станет этически вменяемым, я предсказать не берусь. Это четвертая черточка.

И последнее, что я бы отметил. Как имперские игры, так и этические лакуны располагаются в верхних пластах сознания – в тех, которые так или иначе освещаются рефлексией. А как психологам известно, глубже этих слоев лежит еще очень многое, что не обсудишь и за полторы лекции. Из этих глубинных содержаний упомяну лишь единственный, но, как я полагаю, важный фактор. Глубже в сознании лежит пласт пережитков, в том смысле, который этот термин имеет в этнической антропологии. Это опыт прошлого и особенно, травматического прошлого. Есть многие виды и пути формирования пережитков, но существенно, что в них входит и опыт травматического прошлого, отложившийся в коллективной памяти в форме смутных, мифологизированных и трансвестированных содержаний, где не только нельзя отличить истину от лжи, но и само это различие не действует. Как известно, этот глубинный коллективный опыт очень стоек и влиятелен. Он может проявляться во всем, что характерно для глубинных проявлений. Мы не можем сказать, где пережитки способны проявиться, а где нет. В любых структурах поведения и сознания они могут вылезти на свет. А это значит, что поскольку постсоветское сознание живет в пережитках тоталитаризма, то каждый из нас, каждый день, независимо от своих желаний и убеждений, платит дань партии, ее ленинскому ЦК и товарищу Сталину лично. Что делать с этим? Пережитки, прежде всего, требуют идентификации, а следом за ней – оценки и очищающей проработки, иначе они над нами сохраняют власть и могут привести к любым следствиям, из которых сегодня самое невинное – это признание Сталина величайшим лицом России. Будущее весьма зависит от судьбы этого пласта пережитков.

И, пожалуй, эти пять особенностей уже что-то очерчивают. Существенно еще сказать, что сегодня в стратегию власти входит блокирование именно работы по идентификации и оценке пережитков. Осмысление тоталитарного опыта не запрещено, однако оно эффективно блокируется всеми средствами обработки сознания. Делается так, чтобы эта работа предстала для самого сознания неправильной линией, ненужной, вредной. Вместо этого, внедряются установки виртуализации истории, что происходило бы, кстати, и без сознательных стратегий власти. Мы находимся в поле глобальных процессов, а глобальный антропологический процесс как раз и заключается в том, что я называю *вхождением в виртуальную топку*. Однако в конкретной обстановке виртуализацию можно повернуть на службу блокированию прорабатывающей и очищающей работы сознания. Недавно мне в СМИ попала и прямая рекомендация такой блокировки: «Следует создать у граждан счастливое забвение прошлого», – это цитата из журнала, близкого к кругам власти. Однако известно, что утрата сознанием качества историчности, утрата осознания себя в истории ведет к утрате ответственности, исторической, а затем и не только исторической. В свою очередь, утрата ответственности ведет к утрате способности самоотношения, к утрате идентичности. И мы снова оказываемся на скользком пути к перерождению. Новые эксперименты с российской идентичностью, уже изуродо-

ванной до невероятия, – это уже поистине античеловеческие тренды. Те, кто сегодня манипулируют нашим сознанием, плохо себе представляют, на какой стадии утраты всего мы уже находимся, с чем они играют. Так выстраивается российская реальность глобального тренда виртуализации. А кроме того, этот тренд включает в себя и действительный постчеловеческий сценарий, сценарий утраты видовой идентичности, осуществления видовой эвтаназии. На этом беглую характеристику постсоветского сознания можно закончить.

Лекцию же закончим небольшим общим резюме. В качестве главного вывода, суммирующего все сказанное, напрашивается одна гипотеза – гипотеза об иссякании жизненного и творческого ресурса культурно-цивилизационного организма. Действительно, если под этим углом взглянуть на содержание лекции, мы тут же увидим, что к этому оно все и сводится. Глобальный взгляд на нашу дескрипцию эволюции говорит, что если до революционного припадка ход эволюции рисовался амбивалентным сочетанием обретений и утрат, творческих и разрушительных трендов, то после припадка этот ход предстает более однозначно: как проживание, а лучше сказать проматывание накопленного капитала, постепенное вырабатывание ресурса, убывание формостроительной энергетики. Взглянув на постсоветскую эпоху в этом аспекте, можно увидеть три особенности. Во-первых, произошло довольно неожиданное банкротство альтернативных сил, сил не советской природы. Таких сил, какими были революционные силы по отношению к имперскому порядку, – то есть сил, составляющих жизнеспособную, продуктивную оппозицию советскому порядку, не оказалось. До ухода советского режима твердо предполагалось, что эти силы есть, и они значительны, и в случае прихода свободы они-то и будут создавать основы постсоветской России. Но на поверку их не оказалось вовсе. Они ничего не создали, и в итоге сегодня мы имеем однополярную Россию. В ней нет альтернативы, нет двустороннего партнерства власти и общества. Такое партнерство может и не быть конфронтационным, может быть лояльным, но в любом случае, оно должно быть полноценным партнерством. Вместо этого единственным действующим лицом сейчас является власть, и никакого другого полноценного полюса нет. Есть власть и ее челядь, власть и ее дворня. Причем чем дальше, тем больше власть становится властью знакомого до боли позднесоветского типа, хоть она и старается презентировать себя как власть образца Александра III.

Далее. Как уже было сказано, стратегия, которая de facto осуществляется страной, носит характер *возвращения*. А это значит – она не создает нового, она носит вторичный, нетворческий характер. Она не столько строится социокультурным организмом в его осмысленном выборе, сколько нащупывается этим организмом, складывается инстинктивно, по принципу косного повторения прежних стереотипов. Засилье бюрократии, царство чиновничьих кувшинных рыл, гомерическое казнокрадство... – нового во всем этом только то, что нет уже Салтыкова-Щедрина и Сухова-Кобылина, чтобы это по достоинству описать. Так истощенный до предела исторический организм инстинктивно нащупывает самое инертное и самое спокойное положение.

И, наконец, третье. В течение всего постсоветского периода существование культурно-цивилизационного организма не выдвинуло, не породило никаких масштабных фигур, которые были бы вровень со стоящими историческими заданиями, на их уровне. Заметим, что такие фигуры – это еще не те, которые называются великими фигурами. Великие – те, кто сумел стать выше текущих процессов и задач. Их нет и в помине; но нет даже и таких, что были бы вровень. Исторический момент – ситуация перепутья, исторического выбора для России – безусловно, создает запрос на такие фигуры. Но этот запрос не удовлетворяется, притом в течение уже двух

десятилетий, а это – большой период, даже огромный для переломных моментов истории. И это доказывает, что историко-культурный организм попросту не производит, не порождает таких фигур.

Из всех этих особенностей, а их легко приумножить, и возникает наша гипотеза. Историко-культурный субъект России перестает быть рождающей стихией, рождающим лоном, наступает иссякание ресурса исторического творчества.

Подобная картина не есть что-то новое и небывалое. Напротив, для нее нетрудно найти исторические параллели. В антропологическом аспекте, описанные нами процессы можно трактовать как *антропологическое измельчание*. В моих работах я называю этот эффект «пигмеизацией». Сегодня ему содействует и целый ряд факторов на глобальном уровне. Вхождение Человека в виртуальную топику, виртуализация, развертывается в глобальном масштабе, и в России, и во всем мире, и эта виртуализация, несомненно, содействует пигмеизации Человека. Но в России есть и свои, дополнительные содействующие факторы; так, на пигмеизацию успешно работает стратегия, которую сегодня в СМИ часто называют «дебилизацией национального сознания». Одна из основных линий этой «дебилизации» – культивация такого отношения к истории, которое представляло бы собой упомянутое «счастливое забвение прошлого». Это – расставание с собственной историей, отказ от нее как от стихии моей жизни и моей ответственности и превращение ее в фонд отдельных содержаний, выборочно извлекаемых массовым сознанием (или его манипуляторами). Подобные процессы разрыва исторической ткани не раз бывали; тут можно провести параллели между судьбой российского организма и судьбой классических культур прошлого. Никакой строгой доказательности в таких параллелях не может быть, здесь неизбежны субъективность и произвол. Но в порядке иллюстрации и материала для размышления можно сопоставить в уме образы Древней Греции и современной Греции, Древнего Рима и современной Италии. И можно задаться вопросом, нельзя ли поставить в этот ряд Россию XIX века и Россию XXI века? Нельзя ли считать, что во всех этих случаях происходит эволюция с утратой определенного качества исторического бытия, с утратой импульса исторического творчества и лидерства? Если нечто наподобие такого механизма существует, и если об этом можно говорить корректно, то мы можем тогда сказать, что современная Греция – это своего рода пост-Греция, а формирующаяся Россия XXI века – это пост-Россия. В рамках такой гипотезы и «новые русские» – это первые пост-русские, первые образчики пигмеизированного русского человека. Но это уже следует понимать как вольную фантазию.

В завершение необходимо сказать, что если подобная тенденция действительно существует, то по самой природе духовных процессов (а духовное измерение в этих процессах неустранимо) в ней нет предопределенности, и ее преодоление, возвращение Человека и истории в творческую открытость, остается заведомо возможным. Историю Человека (в отличие от постчеловека) принципиально нельзя сделать полностью закрытой. И в нашей отечественной истории пример, прообраз сходного преодоления налицо. Его и осуществил русский синтез, когда лоскутная культура XVIII века претворена была в культуру Золотого века России. В этом смысле можно сказать, что нашей сегодняшней задачей снова является русский синтез. Хотя сегодня он явно трудней и проблематичней. На этом я бы закончил.

**Б.С. Братусь:** Спасибо, Сергей Сергеевич. Мне остается констатировать произошедшее событие. Я веду семинары разного масштаба, не знаю, сколько уже лет, 15 или 20 лет. Но впервые вижу, чтобы человек – как Сергей Сергеевич – с тихим голосом удерживал 5 академических часов аудиторию, в которой немало студентов. Это некое особое событие, мистические корни которого мы, наверное, должны искать.