

АПОФАТИКА И ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ: ПРАГМАСЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ¹

Г.Л. Тульчинский

*Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург)*

Аннотация: *Представлена попытка обобщения и систематизации содержания и роли апофатической установки, свойственной российской культуре. Прослежены источники такой установки, такие как специфика смысловой картины восточного христианства, политическая и экономическая история России. С этой точки зрения культура выступает как прагмасемантический интерфейс порождения, отбора, хранения, воспроизводства и трансляции социального опыта. Проведённое рассмотрение по-новому раскрывает природу эффекта «колеи», инверсивного характера развития российского общества. Анализ проявлений этой установки в политической жизни, экономике, художественной культуре показывает, что апофатика может выступать не только барьером, но и ресурсом развития страны, что предполагает внятный социально-культурный инжиниринг, направленный на сохранение и развитие человеческого и социального капитала.*

Ключевые слова: *апофатическая установка, институционализация, российская культура, смысловая картина, эффект «колеи», человеческий капитал, социальный капитал.*

В последние десятилетия нарастает запрос на осмысление политической роли и значения культуры. Речь идёт не столько о специфике политической культуры – феномене и концепте довольно хорошо изученном [Политическая культура 2015], сколько о её подоплёке – культуре как системе порождения, отбора, хранения и трансляции социального опыта, обеспечивающей социализацию личности, формирование и содержание базовых институтов.

С особенной ясностью роль культуры проявляется в анализе динамики развития российского общества, в осмыслении её прошлого, настоящего и перспектив. Примером может служить неизбывная «догоняющая» модель российского развития, когда страна, её лидеры стремятся выйти на передовые рубежи человеческой цивилизации, на это тратятся огромные силы, ресурсы, но итогом этих усилий становится не успешный результат, а иногда глубокий срыв, требующий ещё больших усилий на восстановление.

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 22-18-00591 «Прагмасемантика как интерфейс и операциональная система смыслообразования».

Терминатор в колее

Эта проблема хорошо известна по теме «колеи», за рамки которой российское общество не может выйти, несмотря на попытки, неоднократно предпринимавшиеся многими реформаторами, когда развитие имеет характер «маятника», смены относительно кратких периодов реформ длительными периодами откатных стабилизаций [Ахиезер 1998]. Имеется множество объяснений причин этого феномена: экономических (азиатский способ производства [Нуреев, Латов 2016]), политических («русская система» [Пивоваров, Фурсов 2001], практика «опричнина-земщина» [Пивоваров 2012], наследие Орды [Заостровцев 2019]), политэкономических (власть как собственность [Нуреев, Латов 2016], экономика как система властных кормлений [Кордонский 2006; Кордонский 2010], вотчинная государственность [Пайпс 2012]). Выделены определенные культурные константы [Никольский 2017], ценностно-нормативные комплексы [Тульчинский 2018]. Во всех этих версиях речь идёт о некоей матрице, которая воспроизводится на разных этапах исторического развития, воспроизведении некоего кода, параметры которого под различными названиями достаточно устойчивы.

И почему-то воспроизведение этого матричного кода оставляет страну в «догоняющей» позиции, и это – несмотря на то, что лидеры, за которыми устремляется российское общество постоянно меняются. Сначала для Руси и Московии ориентирами и образцами были Византия, потом Золотая Орда, затем Турция. В имперский период Англия и Голландия сменялись Францией и Германией, в советское и постсоветское время – США, теперь настает черёд Китая.

В данной работе предлагается несколько иное понимание проблемы отставания и «колеи», а именно, смещение фокусировки с того, по какой дороге, куда и за кем ведёт погоню Россия – на то, кто эту погоню ведёт и почему он эту погоню ведёт. Как Терминатор Т-1000 из известных фильмов – после очередной пересборки бежим и бежим за кем-то, пугая всех по пути. С такой точки зрения дело не в колее, ведущей каждый раз то ли в бездорожье, то ли в тупик. Главным вопросом становится именно – кто бежит. Ответ на него, возможно, сможет понять и почему ему никак не догнать, за кем бы он ни гнался, а то и – стоит ли вообще устраивать эти погони.

Показательно, что близко к такой постановке вопроса подходят и экономисты Д. Асемоглу и Д.А. Робинсон, предложившие убедительную модель объяснения формирования и динамики политических порядков [Асемоглу, Робинсон 2015]. Они исследовали формирование, устойчивость и консолидацию некоторых демократий, крах демократий, основанных исключительно на политической, социально-правовой инженерии (Аргентина, Замбия и др.), устойчивость и экономическую успешность некоторых недемократических режимов (Сингапур, Малайзия, КНР). Согласно модели, их динамика определялась: структурой социального неравенства; содержанием конфликта этих социальных групп; «стоимостью» способов его разрешения за счёт или переворота, или сбалансированных уступок. Но после обстоятельного обзора применений модели, авторы приходят к выводу о том, что она не полна, т. к. не учитывает возрастающую роль человеческого капитала [Асемоглу, Робинсон Указ.соч.: 460], прежде всего – образования, особенности мировоззренческих ценностных установок элит и граждан. Рост этого фактора снижает потенциал конфликтности в социуме, способствуя конструктивной консолидации. В этом случае возникает вопрос о содержании интенций человеческого капитала, обеспечивающих консолидацию, содержания установок, ориентаций, определяемых смысловой картиной мира, воспроизводимой и транслируемой в данном социуме. Социум может консолидироваться и на основе трансляции неоднозначного контента, претендующего на универсальность, например, при низком пороге качества образования.

По сути дела, предлагаемый подход близок парадигме неоинституционализма, похоже, плохо понятой в заклинаниях, что России мешают «плохие институты» и проблема в их замене другими – «хорошими». Только – откуда они возьмутся? Дело же не в заимствовании институтов – как предлагал в своё время сэр К. Поппер, в предисловии к русскоязычному изданию своей знаменитой книги «Открытое общество и его враги», написавший, что России нужно взять конституцию любой крупной европейской страны и пожить по ней лет 15 – и все проблемы российского общества будут решены [Поппер 1992: 7–16]. Однако, как будет показано ниже, именно поверхностное заимствование институтов и создаёт «погоню в колее». Весь пафос неоинституционализма Д. Норта и его коллег, пафос близких к неоинституционализму Д. Макклоски, А. Кламера [Норт, Уоллис, Вайнгаст 2011; Макклоски 2015; Кламер 2015], того же Р. Асемоглу – не просто в том, как важны адекватные институты, сколько в том, что институты возникают из убеждений, идей и представлений, которые в результате интенсивной коммуникации приобретают характер норм и правил, закрепляются в морали и праве. Другими словами, ключевую роль в «институционализации институтов» играет смысловая картина мира.

Так или иначе, но перед нами тот же вопрос – о характеристике «субъектности» социума, специфике источников и содержания его интенций, в конечном счете – вопрос о его культуре. На первый взгляд, это возвращает к подходу «культура имеет значение» (culture matters), известному по работам С. Хантингтона, Л. Харрисона и других авторов, проследивших связь успешности развития социумов с их культурой [Harrison, Huntington 2001]. Однако, в этом подходе делался первый, хотя и весьма широкий шаг, позволяющий делать национально-этнические обобщения, операционализируя до уровня статистически значимых характеристик, строить даже пространства – «карты» сравнения уровня человеческого развития различных стран [Инглхарт, Вельцель 2011].

Следующий уровень детализации с выделением конкретных характеристик, позволяющих строить профили культур, анализировать их динамику, был сделан Г. Хофстеде, Р. Льюисом [Hofstede 2001; Hofstede, Hofstede, Minkov 2010; Lewis 2012]. Но опять же – это были обобщения на национально-этническом уровне. Автором данной работы была отдана дань такому подходу на материале российской культуры [Тулчинский 2018]. Однако это не позволяло показать роль культуры как интерфейса социально-культурных практик, включая политические и смысловой картины мира. Для этого необходимо выявить главный смысловой стержень, ядро культуры, определяющее специфику и разнообразие таких характеристик, определяющих понимание мира, общества, человека, его место в мире и обществе, его отношения к миру, социуму, к самому себе.

Апофатичность российской культуры

Возможное решение подсказали результаты двух масштабных аналитик российской культуры, полученные на разном материале, причём – исследователями, придерживающимися довольно, если не принципиально разных идеологических позиций. Речь идёт о двух фундаментальных исследованиях социолога А.П. Давыдова и филолога И.А. Есаулова.

А.П. Давыдов выбрал нетривиальный подход к анализу специфики и перспектив российского общества на материале русской литературной классики, известной не только как «энциклопедия русской жизни», но и давшей критическое осмысление этой жизни, подняв темы и выработав образы, обогатившие не только отечественную культуру. Оригинальность исследования А.П. Давыдова в том, что он, отвлекаясь от известных всем со школы клише «особого гуманизма», «критического реализма», «трагедии маленького человека», «трагедии лишнего человека», реализовал «сквозное» прочтение литературной классики в поисках раз-

вития в ней потенциала свободной и ответственной личности. Результаты этой колоссальной многолетней работы (автором было опубликовано свыше десятка книг, посвящённых творчеству практических всех титульных русскоязычных писателей) были отжаты в единый текст, придавший реализованной аналитике целостность, законченность, а в чем-то и полноту рассмотрения [Давыдов 2012]. И эти результаты открыли довольно непривычные горизонты творчества конкретных авторов, русской литературы, российской культуры в целом, относительно идеала любой морали – личности, способной к нравственному поведению в силу не внешних ограничений, а внутренне выработанных и принятых правил, норм. А если такое мировоззрение и поведение строятся не просто на основе идеала свободы как ответственности, а предполагает и отношение к другим людям как столь же свободным и ответственным, то, вслед за А.П. Давыдовым, то их вполне можно квалифицировать как неполитический либерализм. Главное в либерализме – не экономическая или политическая либерализация, а именно либерализм личностный, без носителей которого невозможны политический, и экономический «либерализмы».

Предложенное А.П. Давыдовым прочтение русской классики освежает её восприятие, освобождает от навязываемых со школьной скамьи стереотипов, упрощённых трактовок, восходящих к отформатированным советской критикой интерпретациям В.Г. Белинского, Д.И. Писарева... Открываются новое содержание и новая роль отечественной классики. Основным итогом исследования А.П. Давыдова – отсутствие в русской классической литературе идеала конструктивно ответственной личности. Попытки её представить (Костанжогло у Гоголя, Штольц у Гончарова, Левин у Толстого) выглядят резонёрски ходульными, не находили позитивного отклика ни у читателей, ни у критики, в отличие от других персонажей – ярко и убедительно страдающих «лишних людей», представителей народа, который «безмолвствует» (Калиныч, Платон Каратаев) и гиперактивных неотмирных персонажей, стремящихся к трансцендированию в иное (герои Ф.М. Достоевского, горьковские Сокол, Буревестник, Человек). Этот, вроде бы, обидный для исследователя результат позволяет ему сделать вывод о поверхностности, неукоренённости в отечественном общественном сознании полноценного либерализма, т. е. идеала автономной личности, способной свободно и ответственно обустроить жизнь.

В этой связи, А.П. Давыдов, последовательный ученик А.С. Ахиезера, делает вывод, что родовая травма русской культуры – раскол между пассивным претерпеванием традиционного уклада жизни и стремлением к его радикальному изменению, как двумя полюсами. Русский человек не борется с этим расколом в себе, он с ним живёт, с помощью насилия, репрессий, «порядка» приспосабливается к нему как тяжело больной к своей болезни. Жёсткой властью этот раскол удаляется с поверхности общества, остаётся в глубине, но насилие – слабый интегратор социума. Преодоление кризисов при этом сводится к очередной инверсии – рывка к очередной крайности, оказывающейся всегда лишь очередной модификацией, новой формой господства.

Так анализ социологом образной системы в художественных текстах, выводит на социальную базу искомой А.С. Ахиезером и А.П. Давыдовым медиации, каковой во всем мире до сих пор являлось третье сословие – мещанство, буржуазия, осмеянное, оплётанное не только народниками, революционерами, но и интеллигенцией. Либерализм имел и имеет ярких представителей во всех слоях российского общества. Но он поверхностен и разрознен. Критическая масса его ещё не накоплена, чтобы вылиться в институциональные формы. В России на протяжении всей её истории, да и до сих пор свободу понимают, как своеволие, а либерализм и демократию – как нечто противоположное личной морали, дисциплине и социальному порядку.

Источник этого раскола открывается в исследовании И.А. Есаулова [Есаулов 2020], в котором на материале истории русской словесности в контексте православной духовной традиции выявляется типологическую особенность русской, советской и постсоветской культуры. Эта типологичность связана, по мнению автора, с акцентированием «пасхального архетипа» в пику «рождественскому», свойственному западной христианской традиции. Этот архетип воздействует на: художественное творчество, философское осмысление, типы визуальности, структуры повседневности, смеховую культуру. И.А. Есаулов утверждает категорический постулат пасхальности, воскресения – как «ядро русской идеи» [Там же: 120]. И это утверждение небезосновательно. Так, удивительно «пасхальна», ориентированная на реализацию чуда воскресения, является предложенная Н.Ф. Федоровым идея «общего дела» по воскресению предков. Философия «общего дела» оказала влияние на Л.Н. Толстого, С.В. Соловьева, К.Э. Циолковского (решавшего задачу полётов в космос и освоения космического пространства как прикладную задачу обеспечения расселения воскрешаемых предков), А. Платонова с его интересом к потустороннему миру и возможных взаимных переходах.

Действительно, в рамках общего христоцентризма антропологии и персонологии христианской культуры сложились два важнейших события годового литургического цикла, связанные с жизнью Спасителя – Его Рождение и Воскресение. И в рамках восточного (ортодоксального) и западного христианства можно говорить о различении архетипических акцентов. Если в Западной традиции (католической и протестантской) акцент делается на Рождестве, приходе Божественной сущности в этот мир, то в традиции Восточной церкви главным праздником является Пасха – Воскресение и уход Божественной сущности из дольного мира. Если Рождество непосредственно не связано с не отменимой на земле смертью, то в Пасхе воедино сведены безвинно страдальческая смерть и спасение воскресения. Этот мир – юдоль страдания и смерти в надежде на воздаяние не здесь и сейчас, а «Пасхальное спасение прямо указывает на небесное воздаяние» [Там же: 22–24]. Тем самым, Небесная Благодать главенствует над земным Законом, Святость – над любой нормой, юродство не от мира сего – над шутовством, а иконопись с обратной перспективой (как окно в мир иной) – над «иллюзионизмом» прямой перспективы в живописи. К этому перечню можно добавить главенствование духовности над телесным. Так, в алтарях католических храмах представлены скульптуры и скульптурные группы – немыслимые в храмах православных. А скульптуры в России появились только в петровскую эпоху – как заимствование европейского дизайна дворцов, усадеб и садово-паркового хозяйства.

Если различия архетипов Рождества и Пасхи перевести на язык богословия, то речь идёт о различии катафатики и апофатики. Катафатическое богословие (от греч. *катафатικός*, «утверждающий») – признает познание Бога посредством постижения его качеств, явленных в этом мире [Иванов 2013]. Апофатика, апофатизм (от греч. *ἀποφατικός* «отрицательный») – традиция отрицательного богословия, в котором Божественная сущность выражается путём отрицания всех возможных определений, как несоизмеримых с её природой. Бог постигается как сущность «бесконечная», «бессмертная», «безгрешная», фактически, не как «нечто», а как «ничто». Согласно апофатической традиции, обоснованной в трудах Псевдо-Дионисия Ареопагита, «Бог не есть ни знание, ни истина, ни царство, ни мудрость, ни единое, ни блаженство, ни дух в том смысле, как мы его знаем... Мы молимся о том, чтобы войти во мрак по ту сторону света; через невидение и незнание видеть и знать то, что само вне видения и знания: не видя и не зная. Ибо отрицанием всего, что есть, мы видим, знаем и внебытийно славим внебытие» [Дионисий Ареопагит 1994]. Поскольку сознание имеет дело только с определёнными, позитивными представлениями, а в апофатике Бог ускользает от определённости, постольку истина о Боге может открыться лишь через преодоление сознания, по ту его сторону,

в той бездне, где растворены и погашены все проявления позитивного конкретного знания. «Сознание погружается здесь в какое-то совершенно новое, обычно неведомое измерение бытия, уходит в какие-то тёмные глубины, уводящие его бесконечно далеко от обычного земного мира... Практический религиозный итог этой установки – именно безграничная и безмерная духовная отрешённость...» [Франк 2007]. В этом апофатика близка всей восточной духовной традиции: индуизму, даосизму, буддизму.

История философии и теории личности, возможности и роли её самоопределения многим обязана христианству. Для западного христианства значителен вопрос (практически не занимавший христианство на Востоке) о вере в практической деятельности индивида, что нашло выражение в знаменитом споре Пелагия, утверждавшего, что спасение доступно человеку через его самосовершенствование, и Августина, утверждавшего ещё до Ж. Кальвина и Янсенитов, полное предопределение и что на все милость Господа. Но в обоих случаях, западным христианством человеку дана надежда на принадлежность к избранным в виде жизненного благополучия. С усилением этого фактора по мере развития капитализма человек все более отделялся от Бога. В конечном счёте это выразилось в торжестве пелагианской линии и редукции христианства в абстракцию, а минимизация согласования абсолютности Бога и свободы человека, помимо прочего, привела к секуляризации и отделению философии от вероучения [Карсавин 2017].

В катафатической установке акцентуация земных надежд и упований, включая переделку этого мира, воплотилась в фаустовской культуре, претензии рациональности на преобразовательный активизм, сайентизме, обернувшимися к концу прошлого столетия кризисом программ социального переустройства мира, техногенными катастрофами, экологическими проблемами, а в наше время превращением человека в опцию цифровых алгоритмов.

Не менее неоднозначна и апофатическая установка. Отрицательное богословие зародилось в монофизитской среде, т. е. восходит к признанию исключительно Божественной природы Христа, отрицанию его человеческой природы, борьбе за очищение веры от идолотворчества, за чистоту и полноту религиозного чувства. Но тем не менее, главное отличие христианства от восточного опыта духовности состоит именно и прежде всего – в христологии, если угодно – в христологической персонологии. И вот тут апофатика весьма специфична, поскольку это путь утверждения через отрицание.

Как известно из правил логики, определение не может начинаться с отрицания, потому что такое определение лишено именно конкретной «определённости», является просто дополнением до универсума. Так стол, как «не стул» означает отсылку ко всему прочему содержанию универсума, что стулом не является, а это люди, весь живой мир, космические тела, etc. Этим апофатика отличается от катафатики, дающей предмету познания конкретные (позитивные) характеристики. Но апофатика не ориентируется на конкретику, логику и рациональность. Это путь сверхсознания и над-рациональности [Лосский 1991: 87; Адо 2005: 215–226].

Элементы катафатики и апофатики есть во всех мировых религиях. Иудаизм и первоначальное христианство изначально преимущественно апофатичны. Но в христианстве сформировалось и закрепилось расхождение акцентированных апофатической и катафатической установок в восточной (ортодоксальной) и западной ветвях соответственно.

Когда это расхождение началось и за счёт чего? В ответе на этот вопрос очень помогает исследование В.Я. Травина – сравнительный анализ исторического опыта России и Западной Европы в плане предпосылок модернизации [Травин 2021]. Автору удалось убедительно проследить связь экономического прорыва Северной Италии (основанного на торговле пряностями через Левант) и возникновением смысловой картины мира Ренессанса. Времени накопления баснословных доходов, до того, как корни этого источника богатства были под-

резаны португальской экспансией непосредственно в Индию, оказалось достаточно, чтобы заложить критические важные изменения. Вложения этих сверхдоходов в новые здания, их архитектуру, в живопись и литературу открыли купцам, разбойничавшим баронам ценность накопления собственности, благоустройства, важность правовой защиты собственности и её владельцев – всего того, что обеспечило выход на первый план катафатической жизненной установки, закреплённой потом в Реформации и уже не отменённой в Контрреформацию.

На Руси такого опыта не было. Регулярные набеги степных кочевников радикально отличались от европейских междоусобиц феодалов и королей. Там были конфликты за расширение контролируемой территории, за богатую контрибуцию, которой удовлетворялся победитель, а тут – полное разграбление: города разорялись дотла, население вырезалось или уводилось в рабство. Такие набеги практиковала даже Золотая Орда, от которой приходилось откупаться до конца XV века. А Московское государство платило до 1685 г. регулярную дань Крыму, который практиковал набеги ещё почти столетие. Кроме того, на критически важный период исторического развития пришёлся «малый ледниковый период» XIV–XVIII столетий, принёсший засухи, заморозки, паводки в самое неудобное для сельхозработ время, что усугубило и без того сложные для земледелия климатические условия на Восточно-Европейской равнине [Борисенков, Пасецкий 1988: 57].

Если на в Северной Италии, затем Нидерландах и Англии складывался уклад, питавший катафатическое наполнение христианства, то в России восточнохристианское апофатическое отношение к миру и жизни закреплялось и закреплялось. Своим трудом крестьянин и даже купец не мог гарантировать улучшение жизни своей и своих близких. Зона критического земледелия, набеги и властный опыт этому способствовали. А выживать легче сообща и под крылом централизованной власти. Европейские дома – каменные, стоят отдельно, на своей земле. Русская деревня стоит скученно, дома деревянные, земля постоянно переделиваемая общиной. И, если границы свободы и ответственности совпадают с кожно-волосным покровом (а то и проходят где-то глубже), и поколение за поколением видят резкую, почти одномоментную смену собственников, то отсюда и сознание временщика, гостя и странника в этом мире. И – от сумы, да от тюрьмы не зарекайся. Так и закреплялась «бедность как тип культуры» [Нуреев, Латов 2016: 53, 161; Myrdal 1968].

Понятно, что столь общие архетипические установки складываются в результате длительного воздействия хозяйственных, властных и бытовых практик не без влияния природных факторов и обстоятельств. Сама по себе тема соотношения мировоззрения и социальной практики напоминает спор о первичности курицы или яйца. Социальная жизнь формирует и закрепляет миропонимание и соответствующие установки, которые, в свою очередь реализуются в практической деятельности. Пропущенные через свои личные переживания и опыт представления становятся поступками. Связь социальных (экономического и политического) и мировоззренческих факторов, их взаимопереход напоминает ленту Мёбиуса или странную петлю Д. Хофштадтера. Они предполагают друг друга, являются двумя сторонами единого процесса.

Но в данной работе акцент делается на смысловой стороне дела. Такой акцент представляется важным и потому, что об этом давно уже говорят экономисты – как теоретики, так и практики, даже авторы неоднозначных постсоветских реформ. Как сказал в одном из интервью Е.Т. Гайдар, все было сделано правильно, только, к сожалению, не был учтён «психологический фактор». Но политологи и управленцы продолжают не придавать этому значения, ориентируясь на исключительно экономические проблемы и абстрактные модели – решения по «лечению», принимаются без знания реального больного.

Как бы то ни было, но оба исследователя российской культуры, с которых мы начали – и А.П. Давыдов, и И.А. Есаулов, придерживающиеся разных взглядов, и с разных точек зрения,

совпадают в результате своих аналитик. Общим знаменателем является доминирование в российской культуре апофатической мировоззренческой установки. «Пасхальность» российской культуры (И.А. Есаулов) объясняет отсутствие в ней «неполитического либерализма» (А.П. Давыдов). Этот важный промежуточный итог означает для нас весьма специфический характер жизненных установок носителей этой культуры, проявляющийся практически во всех социально-культурных практиках, в конечном счёте, определяющих особенности развития российского общества.

Апофатика как мировоззрение и жизненная установка

Развитие и консеквенции апофатической традиции – исключительно интересная и широкая проблематика. Применительно к тематике данной работы важно глубокое соответствие российско-советского культурного опыта апофатической традиции.

Это проявляется прежде всего в отношении к жизни (своей и чужой) «здесь и сейчас», как и её проявлениям: здоровью, труду, собственности, праву... Небрежение реальностью не коренит человека в ней, лишает его мотивации к конструктивной деятельности, к ответственным отношениям с другими людьми. Воздаяние возможно только «после жизни». Человек оказывается не в состоянии своим трудом сделать свою жизнь (и жизнь своих близких) счастливее. Поэтому труд в российском духовном опыте не является ценностью. «Птицы небесные не сеют и не жнут, но корм имеют» или, как сказал поэт, «Птичка Божия не знает ни заботы, ни труда...». А авва Дорофей написал одинокому иноку: «Брат! Истинный труд не может быть без смирения, ибо сам по себе труд суетен и не вменяется ни во что». Не удел человеческий – думать о своём достатке: «Бог дал, Бог взял». Не случайно в славянской мифологии отсутствует «культурный герой», персонаж – аналогичный Прометею или Вьяне-мейнену – научивший конструктивной деятельности, труду. В титульной русской поэзии не воспет каждодневный труд, воспринимаемый как тяжкое испытание.

Ценностью выступает жизнь иная, в мире ином: в потустороннем мире, в светлом будущем, «за бугром», но не «здесь и сейчас», которая предстаёт юдолюю страдания, нравственного испытания. В этой жизни я лишь могу пострадать, пройдя испытание перед жизнью в мире ином. Причём, чем больше я пострадаю в этом мире, тем больше мне воздастся в мире ином. Реальная жизнь в реальном мире оказывается лишь переходом, дорогой в мир иной, а человек – лишь путником на этой дороге страдания, что порождает культуру амбивалентной нравственности. Это очень по-русски – свирепо-юродивое поведение в духе Ивана IV (кстати, очень любившего «Ареопагитики»): неистовые грехи и раскаяния, «не согрешишь – не покаешься, не покаешься – не спасёшься» и т. д. Этакое безответственное дионисийство, когда личность как масло на сковородке распускается [Дугин 2009], а русская сковородка жаркая. По этой логике, если незнание Бога есть вернейшее знание о нем, то отступление от заповедей Божьих есть приближение к Нему. И тогда неистовства, все новые и новые преступления, самоотрицание есть путь приближения к Истине. И тогда не только русский нигилизм, но и русский террор оказывается весьма апофатичен. «Кто душу свою спасти хочет – погубит её, а кто погубит её меня ради – спасёт её» – этими словами из Нового Завета молодая киевская террористка объясняла свой жизненный выбор Б. Савинкову, создававшему террористическую сеть в дореволюционной России. Такой путь спасения предстаёт двойным душегубством. Надо погубить свою душу, а самый верный путь к этому – погубить другого.

В русской классической литературе выявилась и глубоко осмыслена характерная для российского духовного и культурного опыта склонность к социальному экспериментированию на грани гибели [Эпштейн 1994: 254]. Такова жизнь не только персонажей, но и авторов:

А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Н.В. Гоголь, А. Блок, С. Есенин, В. Маяковский, М. Цветаева, В. Высоцкий, Вен. Ерофеев... Социологические исследования свидетельствуют об угрожающих размерах этой установки: главная причина смертности российских мужчин 20–55 лет, т. е. трудоспособного и детородного возраста, не уровень жизни, а низкая ценность самой жизни, пренебрежение ею: самоубийство – 28,8 %, несчастный случай – 25,2 %, убийство – 7,8 %, отравление алкоголем – 6,85 %, ДТП – 5,2 % [Общество и политика 2000: 315].

Показательно, что А.П. Давыдов трактует концепт неполитического либерализма, как противопоставление Иисуса Нового завета, явления Божественной сущности в мир – ветхозаветному русскому Богу... И это, действительно, не согласуется с апофатическим миропониманием, что подтверждается результатами исследований содержания русских духовных песен, предпринятых в разное время Г.В. Федотовым и С.С. Аверинцевым. В этих песнях место канонической Троицы занимает фактическая «Двоица» – Иисус сливается с Богом-Отцом, воспринимается как Господь, Владыка Небесный, Вседержитель.

Фактически, А.П. Давыдов говорит об оппозиции Бог – человек, как оппозиции всеобщего и единичного. Думается, дело в более глубоких оппозициях. На первый план выходит не столько общее-единичное, этничность-индивидуальность, сколько оппозиция трансцендентализма (апофатики) и имманентности, иррационального и рационального, ничто и конструктивной сделанности. И тогда дело не столько в трансцендентном Абсолюте, сколько в претензиях на его воплощение здесь и сейчас людьми, которые отождествляют себя с ним, приписывают себе знание его мотивации, т. е. – по В. Соловьеву – в человекобожии (не путать с богочеловечеством). И это очень российский сюжет. Как замечал Д.М. Мережковский: «Л. Толстой произносит имя человеческое; а все чувствуют, что это не только Человек. Достоевский произносит имя Божеское; а все чувствуют, что это не только Бог...» [Мережковский 1995: 478; Франк 1997: 208–431].

Эта болезненная, тёмная сторона апофатизма вырабатывала почву атеизму как духовному неврозу, феномену вытесненной религиозности [Флоровский 2006: 503]. С одной стороны, атеизм может рассматриваться как последовательное развитие апофатизма, когда Бог лишается не только всех своих атрибутов, но и самого существования: за отрицанием данности Божественной сущности в опыте и возможности о нем рассуждать следует отрицание онтологической предпосылки таких рассуждений – самого существования Бога. Получается этакий обратный «онтологический аргумент» – не доказательство существования Бога из наличия у него предельно общих свойств, а доказательство его небытия. То, что апофатической теологии служит очищению веры, в атеизме становится отрицанием самой веры. Так религиозный апофатизм смыкается с атеизмом и с вполне светским нигилизмом.

Однако «апофатизм есть именно такое пограничное явление, через которое вера переходит в безверие, а само безверие обнаруживает бессознательность веры. Радикально вытесняясь из сознания, религиозное опускается в недра подсознания, откуда даёт о себе знать множеством ясных или запутанных шифров...» [Эпштейн 1994: 254]. Срыв в трансцендентное ничто приводит к отчаянной попытке утверждения трансцендентной абсолютной справедливости, царствия Божия в отдельно взятой стране. Этот опыт был гениально описан А.П. Платоновым, главным стремлением персонажей которого было увидеть потустороннее.

Поэтому, с другой стороны, атеистическое общество буквально бредит религиозными намёками, символами, отсылками, заменами, перевоплощениями. Этот навязчивый невроз подавленной религиозности снимается грубыми политическими акциями, сотворением идолов, почитанием вождей и их изображений, всяческими языческими суррогатами и регрессией к первобытной архаике. Так, советский социально-культурный опыт даёт множество наглядных примеров религиозных инверсий и практической танатологии: портреты вождей, доски почёта, кладбищенский садово-парковый дизайн органов власти. Чего стоит один

только такой выплеск доязыческой архаики как капище на главной площади столицы, в центре которого помещён непогребенный труп «вечно живого» вождя, стоя над которым новые вожди приветствуют радостные толпы трудящихся.

Отрицание реальности в своём предельном выражении являют вневременной эсхатологией – конец времени, конец света и последний (Страшный) суд над этим миром, торжество окончательной справедливости, Правды, перед которой все равны. А что может быть справедливее смерти, перед которой все равны. Отсюда постоянный российский спор с историей, отрицание конкретного времени во имя вечности, эсхатология и танатология как национальный опыт.

Именно в этом ценностном комплексе коренится так называемый «утопизм» российской ментальности [Вирек 2020]. Но важно понять, что этот утопизм (от безответственной маниловщины до агрессивного революционаризма) – не причина, а следствие апофатизма. поскольку напряжённый труд не может быть источником достатка, он всего лишь один из компонентов страдания в этой жизни, постольку ему противопоставляется творчество – единовременный акт богоподобного творения «вдруг», «из ничего», сродни чуду. Такой «утопизм» есть проявление и выражение отрицания ценности этого мира и труда в нем в сочетании со стремлением к богоподобному, а то и богоборческому творчеству. Спорить с Богом из-за слезинки ребёнка (отвергая из-за этой слезинки и Бога, и мир), но пальцем о палец не ударить, чтобы вытереть эту слезинку – характерный сюжет российского духовного и исторического опыта.

Воплощение ничто и эхололия русской культуры

С семиотической точки зрения, апофатика суть семиозис «ничто»: смыслопорождение из семантического «вакуума». Неслучайно православию характерен повышенный интерес к исихазму, «умной» (не проговариваемой) молитве. Такое смыслопорождение предполагает сопричастность трансцендентной невыразимой божественной сущности и духовные усилия её постижения.

В этом плане «раскол», о котором говорит А.П. Давыдов, предстаёт как глубокий разрыв между «святословием» (когда слово суть творчество бытия) и «суесловием» (не сообщающем ничего о бытии), в который проваливается необходимое среднее звено «смыслословия» (когда слово соотносится с реальностью, сообщает нечто) [Эпштейн 2006: 206]. Проскакивая посредующее звено, слово, берущее на себя «творящую функцию», превращается в магическое или идеологическое заклинание и, в конце концов, в ничего не значащую фикцию, безразличную к данности предмета мысли. Сверхсмысл оборачивается нехваткой смысла, бессмыслицей.

Так культурное содержание Серебряного века фактически носило характер «антиренессансной контрреволюции» с опорой на антилично прочитанную Античность, в которой поэты-символисты, и религиозные философы, и атеисты видели прежде всего не аполлоническое начало, а начало дионисийское, мистериальное [Кантор 2011: 544]². Как писала З.М. Гиппиус, находившаяся в самом центре культурной жизни той эпохи (и даже в чем-то её олицетворяющая): «Душно как в парнике. Всюду расцветают цветы зла». Ещё жёстче, правда, уже после революции, это состояние отечественной верхушечно-столичной культуры охарактеризовал М.М. Пришвин: «Петербургская и московская интеллигенция держалась за столб дыма. Вот ветер и подул». В 1918 году дело закончилось национализацией, Гражданской войной и срывом в архаику госфеодализма. Не признала Россия и «катастрофику» с «прихватизацией», отшатнувшись к заигрыванию с архаикой фундаментализма.

² Согласно Д.М. Мережковскому, если Ветхий завет открыл нам Бога как истину, а Новый завет – истину как любовь, то грядущий завет откроет нам любовь как свободу.

Такое торжество невегласия, начинающееся молчаливой многосмысленностью творящей воли, и заканчивающееся пустым суесловием, обстоятельно прослежено М.Н. Эпштейном [Эпштейн 2006]. Не случайно все российские попытки радикальных реформационных «догоняющих» рывков оборачиваются «вспышками» новых слов (в том числе – заимствуемых), претендующих на обозначение новых реалий, которые быстро пополняют многословные «корзины» пустых словесных оболочек, лишённых конкретной семантики и питающих безответственное суесловие.

На личностном уровне возможен даже полный отказ от своей субъектности в попытке воплотить себя иного, присвоив чужое имя. Этому много примеров в истории российского самозванства в длительной традиции от Смуты до государства, основатели которого выступали под партийными кличками – не ответственного позиционирования, а представительству от не своего имени [Тульчинский 2008: 42–66; Тульчинский 2010: 140–150].

В этой связи ещё ждёт своего раскрытия тема имяславия (ономатодоксии) – разогнанной в 1913 г. царскими властями «ереси» афонских монахов. Имяславцы опирались на отцов церкви (Г. Нисский, Г. Палама), идеи Платона («Кратил»), неоплатонизма, утверждая, что, поскольку имена Саваоф, Иисус вызывают сущность Бога в мир, постольку, хотя Бог не есть имя, но имя есть Бог. Другими словами, имена воплощают сущность вещей подобно тому, как кузнец воплощает в изделии его сущность. Имяславцы резко отвергали конвенционализм, упрекая его в нигилизме, ничтожении бытия. Если имя, его звучание – ничто, то все – ничто. В определённом смысле в имяславии была заложена реформа традиционного апофатизма, а возможно – и его преодоления: из ничто (меона) – имя как твердый десигнатор (*rigid designator*) вызывает сущность к жизни. И тогда задачей науки и искусства является этимонлогон – прослеживание или восстановление значения, воплощенного в имени. Можно сказать, что имяславие наметило возможность новой формы православия с акцентом на опыт личностного переживания, в чем-то аналогичный протестантской Реформации, открывающий возможность личностной сопричастности Божественной сущности. Само имяславие, спор вокруг него, «силовое» решение оставило не афишируемый, но глубокий след в российской культуре, оказав серьёзное влияние не только на философов (С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева, П.А. Флоренского), но и поэтов (О.Э. Мандельштама, Б.Л. Пастернака), и математиков (Д.Ф. Егорова, Н.Н. Лузина) [Graham, Kantor 2009; Тульчинский 2019: 36–49]. Так, фундаментальная «Философия имени» А.Ф. Лосева является обстоятельнейшим трактатом семиозиса из «ничто» (меона) [Лосев 2016]. А.Ф. Лосев вспоминал в своём послесловии к книге А. Хюбшера, как он, ещё молодой философ подошёл к Г.Г. Шпету, одному из создателей Российской (потом Государственной) Академии Художественных Наук (РАХН), непосредственному ученику Э. Гуссерля, со словами: «Вы говорите «феноменологическая редукция», «чистое описание», но, ведь, прежде надо иметь, что описывать». На что мудрейший Шпет, помолчав, ответил; «Вот оно и видно, молодой человек, что Вам нечего описывать». Похоже, эта реплика так задела молодого Лосева, что всю оставшуюся долгую жизнь он посвятил обстоятельным описаниям порождения знаков, истории искусства Античности и т. д. [Хюбшер 1962]

Шутки шутками, но одно дело семиотическая игра ума, а жизнь требует своё – трансцендентное ничто нуждается в имманентном наполнении. Разумеется, апофатическое ценностное отношение к проявлениям жизни в этом мире, порождает соответствующее к ним отношение. Однако недовольство существующим положением дел, его отрицание – реальный двигатель любого развития. И такое развитие будет предполагать переустройство сущего, включая полное или частичное его разрушение. В этой связи на апофатической основе возможны три специфические практические установки, взаимодополняющие друг друга.

Во-первых, это волюнтаризм, стремление достичь цели исключительно за счёт волевого усилия. И это не только искушение власти властью, запуск непродуманных реформ, жёсткое административно-силовое продавливание программ и проектов. Это и вера в возможность достичь цели за счёт удачи (от азартных игр, разрушавших и разрушающих биографии замечательных людей до массового участия в финансовых пирамидах и других мошеннических махинациях), и надежда на авось или «щучье веление», как-то исхитриться «по кривой», а то просто заимствовать, в лучшем случае – скопировать готовое чужое.

Однако воля (в том числе и прежде всего – политическая), не ограничивается одними стремлениями, намерениями. Важны реальные ресурсы, не только материальные, но и организационные, заинтересованное участие других людей [Белололицкий, Тульчинский 2017: 187–211]. Недоучёт этого, преувеличение волюнтаризма чреваты насилием над природой, обществом, человеком, конечными неудачами³. В античном мифе Дионис проучил царя Мидаса, буквально осуществив его просьбу, чтобы все, к чему бы он прикасался, превращалось в золото. В этом плане, российские догоняющие модернизации – история этакого инверсивного анти-Мидаса, превращающего задуманное «золото» – в то, что золоту противоположно. Неоднозначные петровские реформы. Реформы Александра II, Столыпина – непонятые и завершившиеся убийством реформаторов, царя-освободителя. Горбачевская перестройка и развал СССР. Кооперация, не насыщающая рынок, а способствующая галопирующей инфляции. Гайдаровские реформы и деиндустриализация страны, приватизация, оборачивающаяся не ростом благосостояния, а обнищанием. Антикоррупционные законы, стимулирующие коррупцию, etc, etc... [Тульчинский 2017: 69–90].

Это, в свою очередь, во-вторых, порождает и подпитывает ресентимент: униженность и оскорблённость, обиду и поиск виноватых – как внутри, так и вовне. Обвинения в неудачах природных стихий, врагов, предателей. Энергетика ресентимента разрушительна, не созидательна: отнять, поделить, присвоить. Как следствие – криминальность.

Наконец, в-третьих, и волюнтаризм и ресентимент подпитывают, как уже отмечалось стремление и готовность заимствовать чей-то опыт, что выражается в особой эхололичности российской культуры. Христианство не выросло в этническом опыте, а было заимствовано. Российская светская культура существует всего три века: за одно XIX столетие проделала путь, на который у Европы ушло как минимум веков семь. В начале русского XIX века – И.А. Крылов и Н.М. Карамзин, в конце – А.А. Блок. Когда умер П.А. Вяземский – старший друг Пушкина – младшему Ульянову (Ленину) было восемь лет. Классицизм – сентиментализм – романтизм – реализм – модернизм: все это уложилось в срок человеческой жизни. При такой скорости и позднем начале вполне естественно многое заимствовать у Запада – с сочетанием преклонения и насмешки, восторга и зависти.

Великая русская литература – своя, твёрдая рука, но в чужой перчатке. А.С. Пушкин вывернул наизнанку А. Мицкевича («Евгений Онегин», «Медный всадник» зеркалят «Пана Тадеуша» и «Дзяды»), байроновского «Дон-Жуана», сохранив его форму. Л.Н. Толстой насытил новым содержанием публицистический роман В. Гюго. Ф.М. Достоевский позаимствовал детективные фабулы Ч. Диккенса, приёмы полицейского романа-фельетона, – но в его детективах ищут не преступника, а Бога. Марксизм – пошёл путём народничества, славянофильства в западной терминологии. Вся русская философия – эхололия европейской: сначала французской, потом немецкой, в новейшее время – французского постструктурализма и аналитической философии. Русская философия не выработала своей метафизики, теории познания, логики, зато глубоко и эмоционально осмысляла и осмысляет свою главную тему – судьбу России. Постоянная эхололия цивилизационных трендов, копируя опыт

³ Неспроста идеи марксизма–ленинизма и практики «реального коммунизма» получили распространение преимущественно в странах с аграрной рентной экономикой.

лидеров данного исторического момента, примеряя и заимствуя чужое, но без особого к нему доверия, непоследовательно, не доводя до завершения⁴. Зато потом обвиняя в неудаче именно других.

Практически, именно эхололический извод апофатики и порождает постоянную погоню. Ничего не делается до конца, всегда остаётся некий зазор, заполняемый властным вмешательством. Как итог, практически все российские реформы заканчиваются одинаково по черномырдински – «как всегда». Будучи непоследовательными, неэффективными, они завершались и завершаются закреплением этатизма, усилением централизации государственного влияния и контроля [Макаренко 2019: 494–549; Нуреев, Латов 2016: 86, 143, 150–161]. В отношении предпринимательства, они направлены не на его поддержку и развитие, а на использование для решения задач государственной власти, и, в конечном счёте – поглощение властью-собственностью. Так, нынешнее реформирование экономики в цифровом изводе – «цифровая экономика» – экономика не производящая, а контролируемая. Властные факторы доминируют над экономическими [Науати 1997]. И развитие тормозится до следующего властного принуждения к очередному «рывку». В марксистской терминологии это выглядит еще жестче: политическая надстройка полностью подчиняет экономический базис.

В этом плане Россия оказывается носителем не прогресса, а архаики. Тютчевская формула «Давно уже в Европе существуют только две действенные силы – революция и Россия... Существование одной из них равносильно смерти другой. От исхода борьбы, возникшей между ними, величайшей борьбы, какой когда-либо мир был свидетелем, зависит на многие века вся политическая и религиозная будущность человечества» [Тютчев 1913: 295–296], совпадает с оценкой Ф. Энгельса, согласно которому на европейском континенте существуют фактически только две силы: с одной стороны, революция и демократия, с другой – Россия и абсолютизм как по-настоящему страшный враг [Маркс, Энгельс 1957: 15]. Эти оценки XIX столетия буквально совпадают с формулой известного отечественного политолога А.С. Панарина – «либо Россия, либо свобода» [Панарин 2003], идеями о противостоянии России и западного мира, об особой цивилизации.

Тема русского мира и мира «Запада» (который все расширяется и к которому теперь принадлежат уже и Япония, и Корея, и Китай) – тема острая и парадоксальная. Все эти противопоставления – результат предшествовавших сближений. Интеллигенция поддалась на искушения К. Маркса и Ф. Ницше в желании освободить и осчастливить «народушко», изжить комплекс собственной вины перед ним. А в результате – утверждение «азиатской» власти-собственности. Апелляция к западному опыту и – обесценивание собственного человеческого капитала в очередной надежде успешных технологических заимствований без собственного опыта, да и самих разработчиков. Последнее особенно важно, потому как все эти реформы – иницируются и реализуются сверху, как внешние, поверхностные заимствования без учёта человеческого материала – как элиты, так и других социальных слоёв.

Однако ответ на традиционный русский вопрос «Кто виноват?» не может сводиться к концепции «плохого жокея»: неправильной политике, неумелости или преступности руководителей, неустранимым дефектам системы «власть=собственность». Всякая власть реализуется прежде всего её легитимностью – признанием таковой подвластным социумом, когда «власть и граждане нравятся друг другу» [Крамник 2006]. Но ответ не может сводиться и к «плохой лошади»: обессиленному, привыкшему к стратегии выживания социуму; долготерпению «глубинного народа», признанию им полной своей зависимости от власти, что позволило поэтессе А. Витухновской в недавнем интервью использовать квалификацию «бюджетный народ»; а то и просто некоей рассеянной общности – «пустому означающему нации»

⁴ Русская диаспора за рубежом очень слабо консолидирована и легко растворяется в зарубежном образе жизни – в отличие от диаспор китайской, мусульманской, индуистской, еврейской.

[Laclau, Mouffe 2001]. В. Ерофеев говорит об исчерпанности человеческого потенциала в России, о неспособности российской культуры породить личность, способную к самоопределению. Современный носитель российской культуры, не справившись с миром, – пишет В. Ерофеев, – «...отворачивается от мира, обиженный, и культивирует в себе обиженность, подозрительность к миру как дорогую истину в последней инстанции» [Ерофеев 1999]. А результатом этого становится общество тотального недоверия, экономика недоверия, дикий банковский процент, перегороженные двory, железные двери с множеством запоров.

Однако власть, государство в одиночку решить задачу консолидации российского общества не в состоянии. До последнего времени политические режимы в России объединяла одна задача – «не дать русскому человеку сформироваться как личности, не дать личности стать в России субъектом развития. А для этого развить в нем инстинкт толпы. Потому что личность для таких режимов – символ мирового зла, основной враг и главное препятствие в управлении страной. И до-большевики, и большевики, и постбольшевики..., активизируя собранность народа, пытаются через просвещение модернизировать массовую базу авторитарности» [Давыдов 2012: 625].

Причины, скорее всего в том, что объединяет «наездника» и «лошадь», то, что порождает и «власть-собственность» и «моральную экономику бедности, и «неправовую свободу» [См. фактологию: Нуреев, Латов 2016: 42–43, 69, 162–167], как результат – феномен «анти-Мидаса», путь из ничто в ничто. «Русь, куда несёшься ты? Дай ответ...» – неспроста вопрошал классик. И сама твоя дорога – куда? Это взгляд страшной, язвящей пустоты, взгляд сфинкса – «может статься, никакой от века загадки нет и не было у ней». Об эту пустоту, об эту бесконечную дорогу в пустоту («Что не имеет конца, не имеет смысла», по Ю.М. Лотману) разбиваются все проекты и надежды.

Проведенное выше рассмотрение показывает, таким образом, что апофатика в целом характерна российскому культурному опыту, определяя постоянные инверсионные срывы в радикальные крайности неведомой архаики или «неба в алмазах». Неужели апофатичность отвергает любое наполнение ничто?

Неизбежен традиционный российский вопрос – и что делать?

Потенциал

Как уже отмечалось выше, институты формируются и вырастают на основе конкретных смысловых картин мира, консолидирующих социум. Именно так и сформировались действующие институты «русской матрицы». Вопрос в том – можно ли обратить их барьеры в ресурсы, стимулирующие развитие. Другими словами – имеется ли потенциал развития в апофатической смысловой картине мира? Да и в целом, апофатика и катафатика не столько противостоят, сколько дополняют друг друга. Всякое развитие предполагает отрицание, разрушение чего-то мешающего и утверждение нового. Дело в акцентировке и балансе. И как найти такой баланс? Как катафатить апофатику и апофатить катафатику?

Ни на чем не настаивая, приглашая к детальному обсуждению вопроса, можно наметить несколько направлений такого обсуждения...

Если принять тезис, что чем дальше личность движется по пути соединения с Богом, тем духовнее и сознательнее она становится, то апофатика предстаёт определением сознания, введением контекста запредельной области незнания и одновременно – раскрытием сознанию самого этого процесса [Тульчинский 2002: 27], как ограничения и вытеснения [Лосский 1991]. Апофатический опыт незнающего знания и знания самого незнания делает упор на росте самого сознания, которое пользуется незнанием, чтобы расширить собственный горизонт.

Самосознание, вмняемая субъектность были и остаются источником, средством и результатом осмысления и смыслообразования. Поэтому апофатическая установка обладает колоссальным творческим потенциалом. В том числе – смыслообразования. Так согласно модели В.В. Налимова, смыслообразование – результат воздействия на семантический вакуум функции (μ), в качестве которой выступает личностная субъектность [Налимов 2003]. Смысл – порождение конечной системы, пытающейся постичь бесконечное и вынужденной делать это всегда с какой-то позиции, точки зрения. Отрицание и нонсенс в этом плане – не отрицают осмысление, а стимулируют, факторизуют его [Тульчинский 2022].

Заглядывание за экран данного сущего позволяет его «овозможнить», создавая задел прокреации и преадаптивности [Асмолов, Шехтер, Черноризов 2018], за счёт которых человечество и добилось цивилизационных успехов. Не случайно Россия до сих пор остаётся родиной многих творцов, инициаторов прорывных идей и технологий. Другое дело, что реализовать и применить эти разработки они пока могут преимущественно в других краях⁵.

В принципе, апофатична по своей природе история расширения России, освоившей шестую часть суши, практически не ведя колониальных войн, а преимущественно за счёт разбега наиболее здоровой части населения, бежавшей на Дон, на Урал, за Урал, через Сибирь... Бежавшей за землёй, за волей. Это даже была не столько погоня «за», сколько бегство «от». От удушающего контроля власти, а возможно и – от себя, бессильного и раздавленного, к себе иному.

Тогда получается, что главным условием и фактором развития российского общества, если оно заинтересовано в развитии, является остановка деградации человеческого капитала, сохранение и культивирование ответственной субъектности, способной к самоконтролю и саморазвитию, включая обустройство жизни своей и тех, кто в сфере её ответственности. При этом, с ростом ответственного самосознания, способности к саморефлексии, человек в большей степени склонен к самоорганизации и саморазвитию, обращая недовольство не вовне, а на себя самого⁶.

Причиной деградации человеческого потенциала России являются не только печальные показатели демографии (сокращение численности населения за счёт смертности и эмиграции), но и обнищание значительной части населения, перетекание занятости в непроизводственные сферы от торговли до разрастающейся бюрократии [Макаренко 2019: 519–523; Нуреев, Латов 2016: 217, 242]. Общеизвестно, что главной задачей российской экономики является повышение производительности труда, критерием чего является рост добавленной стоимости, обеспечиваемый не как в России добычей полезных ископаемых, финансовой деятельностью, операциями с недвижимостью и торговлей, а переработкой и производством высокотехнологичной продукции [Прогноз ... 2013]. При этом, урезаются и урезаются затраты на образование, науку, здравоохранение, социальную политику – сферы, связанные с воспроизводством и развитием человеческого потенциала, источника инновационного развития. На фоне масштабных имиджевых проектов (олимпиад, чемпионатов мира, форумов) резко

⁵ Например, в США, само возникновение которых и последующая история свидетельствуют о возможностях автономной субъектности.

⁶ В формировании самосознания ключевую роль играет именно ответственность, оборотной стороной которой является свобода. Смысл любого воспитания, образования, профессиональной подготовки – в вырывании личности из причинно-следственных связей и замыкании причин на ней, делая человека *causa sui*. «Это не чашка упала. Это ты её уронил. Мог уронить мог не уронить. Уронил. Это ты сделал!». В этой связи, применительно к России возможен «психоаналитический аргумент» относительно особой роли отца в семейном воспитании. Мать многое прощает, ищет другие, внешние причины, обстоятельства. Отец в большей степени грузит ребёнка ответственностью. А в российской массовой безотцовщине (порождённой кровопролитными конфликтами, властным насилием, пьянством, порождённым бессилием самостоятельного обустройства, а значит – демографическими перекосами) это оборачивается инфантилизмом.

снизились по сравнению даже с позднесоветским уровнем продолжительности жизни, уровень образованности молодёжи, обнаружилось заметное отставание в исследовании и освоении космоса.

Получается, что главной задачей развития страны является концентрация на собственных возможностях, сбережение и развитие человеческого и социального капитала, ценность личности и её субъектности. Возможно, в сочетании со ставкой не на отдельные перспективные технологии (типа печального опыта с нанотехнологиями, а с ясным опережающим акцентом на контуры прорывного VI технологического уклада, интегрирующего нано- и биотехнологии с технологиями информационными и когнитивными. Их взаимодействие и конвергенция создают мощный синергетический эффект не только ускорения экономического роста, но и роста благосостояния. Такой путь предполагает активное взаимодействие государства, бизнеса, личной инициативы, их общественной поддержки. Это реальный путь консолидации общества не перед лицом некоей опасности, а на конструктивной основе и конкретном образе будущего. Но этот путь невозможен без, опять-таки, ставки на человеческий фактор.

Фактически речь идёт о внятном довольно долговременном социально-культурном инжиниринге, «тонком искусстве масштабной институциональной реформы» [Эггертсон 2022: 405–433], целенаправленной трансформации культуры как образа и способа жизни, осмысления и переосмысления её настоящего и перспектив.

Можно ли и как изменить тип культуры? Были ли аналоги такого инжиниринга? И какова в такой процессе роль апофатики?

Аналоги перед глазами... И с опорой на самый разный культуральный опыт: конфуцианский (Сингапур, наученная им КНР), исламский (Малайзия, Индонезия, эмираты), изрядно апофатичные индуизм (Индия), буддизм (Корея, Вьетнам). Опыт показывает, что развитием культуры можно управлять. За два поколения (15–20 лет) упомянутые страны к которым можно добавить послевоенные Германию, Испанию, Японию, оказались способны выйти на качественно новый уровень экономического и прочего развития. И при этом, централизация власти, коллективизм могут выступать не препятствием, барьером, а ресурсом нового развития. Как и та же эхолоалия культуры, которая была и в Германии, и в Китае, и в Японии, и в Корее. Но пропущенная через призму собственной культуры.

Такой опыт убедительно показывает, что модификация культуры возможна, но только при условии социального запроса на такую смену и наличия у властной элиты «длинных мыслей», что выражается в освоении передовых практик, ставке на науку и образование, за счёт чего формируется новая элита, выступающая социальной базой модернизации, и выводящая общество к цивилизационному фронтиру.

Вроде бы – и что тут нового? Опять погоня, чужие образцы и рецепты? Речь не об этом, хотя учиться на другом опыте всегда полезно. Но концепции неoinституционализма и *culture matters* не случайно пришли к общему итогу, что – *history matters*. Ключевую роль играет конкретная история, предшествующий опыт, отношение к нему и использование его. Мы много ёрничаем над *sonder Weg*. Тогда как задача именно в поиске именно своего собственного пути в мировой целостности.

Поэтому речь идёт не о внешнем заимствовании институтов, а о выращивании их из собственного, вроде бы негативного потенциала. На то и управление и политика, чтобы из минусов делать плюсы. Такое возможно только с ясным пониманием специфики российского человеческого фактора и его роли и потенциала. И апофатичность в этом плане – существенный потенциал и ресурс. О его содержании многое (но надеюсь ещё не все) сказано выше. Этот потенциал – золотой фонд любого реформатора – требует внятного и ответственного к нему отношения. Тогда ресурсом становится и централизация государственной вла-

сти – не централизация ради централизации, а ради реализации, достижения конкретных целей развития человеческого и социального капитала, рассмотрения его не только как средства, но и как цели.

Если социальный запрос на такие изменения в современной России как-то и сознается «умом», то реального запроса на инновации ни у власти, ни у бизнеса, взаимно озабоченных сохранением и укрупнением монопольной ренты, нет и не предвидится. Значит, нет и в ближайшее время не предвидится запрос на «новую личность», а в обществе все отчетливее тренд нового витка архаизации. Апофатика не терпит наполнения конструктивным позитивом? Или все же есть обнадёживающие симптомы?

Развитие событий показывает, что некоторая часть российского общества понимает необходимость изменений и хочет их. Но простого желания мало. Нужны не просто идеи, но и понимание – как их реализовывать, понимание последствий такой реализации, воля и ответственность. Критическая масса людей с длинными мыслями и длинной волей в России ещё не сложилась.

И «заграница нам поможет» вряд ли. Катафатичность католицизма и особенно протестантизма обернулась буквальной реализацией гуманизмом Возрождения и Просвещения в изводе общества массового потребления. В современном мире «торжествующей медиации» человек имеет дело с плоским имманентным миром, в котором все ценности приведены к общему знаменателю спроса, маркетизации. Это мир удовлетворения и даже возбуждения любых желаний, он замкнут сам на себя. Он лишён трансценденции. Такой мир оказывается озабочен своим настоящим и прошлым, боящимся будущего из-за боязни потерять настоящее. Поэтому российский опыт поисков трансцендетного и утверждения «царствия небесного» здесь и сейчас выглядит для части западной интеллигенции «глотком духовности».

Так, может, и перестать кого-то догонять, надрывать пуп, экономику и общество... Войти в глобализированный мир со своей уникальностью, сделав из страны этакий «бутик пасхальной духовности» и «практик трансцендирования в иное»... Сделать русской национальной идеей *down shifting* – тем более, что нефтегазовая рента пока позволяет, а в Гоа и Таиланде все равно всем места не хватит. Одна беда – климат не тот. Разве что – глобальное потепление поможет...

Но, если серьёзно, то... Неполитический либерализм не сводится к институциональной свободе, правам человека, внешней свободе или свободам. Он предполагает – как свою основу и предпосылку – свободу внутреннюю, ответственного самоопределения. И внешняя свобода без внутренней невозможна.

Но неполитический либерализм в России был, похоже, он и есть! Но не в художественной литературе, а в самой реальности, именно там, где ему положено – в среде отверженного русской литературой «третьего сословия». За годы «тучных коров» выросло поколение граждан, у которых появились какая-то собственность. И они хотят, чтобы их право на эту собственность уважалось. Они платят налоги. Они ждут ночью на переходе зелёный свет. Они поняли: чтобы все ехали, надо чтобы все придерживались правил. У них не только появились интересы, но и некоторое достоинство. Они не хотят потрясений. Наоборот. Они хотят жить по правилам. Пришла пора работы ума и души по выработке ответственного самостояния. Каждого из нас. И эта работа нам предстоит. В России, как известно, надо жить долго.

- Асемоглу Д., Робинсон Д.А. 2015. *Экономические истоки диктатуры и демократии*. – М.: ИД ВШЭ. – 512 с.
- Асмолов А.Г., Шехтер Е.Д., Черноризов А.М. 2018. *Преадаптация к неопределённости: непредсказуемые маршруты эволюции*. – М.: Акрополь. – 212 с.
- Ахиезер А.С. 1998. *Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России)*. Т. 1. *От прошлого к будущему*. – Новосибирск: Сибирский хронограф. – 804 с.
- Белоплицкий Е.В., Тульчинский Г.Л. 2017. Политическая воля: содержание концепта. – *Политическая рефлексия, теория и методология научных исследований. Ежегодник РАПН 2017*. – М.: Политическая энциклопедия. – С. 187–211.
- Борисенков Е.П., Пасецкий В.М. 1988. *Тысячелетняя летопись необычайных явлений природы*. – М.: Мысль.
- Вирек Д.С. 2020. *Пленники утопии*. – СПб: Нестор-История. – 256 с.
- Давыдов А.П. 2012. *Неполитический либерализм в России*. – М.: Мысль. – 643 с.
- Дионисий Ареопагит. 1994. *О Божественных именах. О мистическом богословии*. – СПб.: Глагол. – XXII+ 371 с.
- Дугин А.Г. 2009. *Четвёртая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века*. – СПб: Амфора. – 351 с.
- Ерофеев В.В. 1999. *Энциклопедия русской души*. – М.: Подкова, Деконт+. – 348 с.
- Есаулов И.А. 2020. *Пасхальность русской словесности*. – Магадан: Новое время. – 480 с.
- Заостровцев А.П. 2019. Московия и Великое княжество Литовское: институциональная конкуренция как пролог глобального столкновения цивилизаций. – *Общественные науки и современность*. – № 2. – С. 115–129.
- Иванов М.С. 2013. Катафатическое (утвердительное) богословие» – *Православная энциклопедия*. Т. 31. – М.: Православная энциклопедия. – 752 с.
- Инглхарт Р., Вельцель К. 2011. *Модернизация, культурные изменения и демократия. Последовательность человеческого развития*. – М.: Новое издательство. – 464 с.
- Кантор В.К. 2011. *«Крушение кумиров», или Одоление соблазнов. (Становление философского пространства в России)*. – М.: РОССПЭН.
- Карсавин Л.П. 2017. *История европейской культуры I. Римская империя. Христианство и варвары*. – СПб: Алетейя. – 336 с.
- Кламер А. 2015. *Странная наука экономика*. – М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара. – 340 с.
- Кордонский С.Г. 2006. *Рынки власти: Административные рынки СССР и России*. – М.: ОГИ. – 240 с.
- Кордонский С.Г. 2010. *Россия: поместная федерация*. – М.: Европа. – 312 с.
- Крамник В. 2006. *Российская власть: Самовоспроизводящаяся лояльность*. – СПб: Изд. «На страже Родины». – 104 с.
- Лосев А.Ф. 2016. *Философия имени*. – М.: Изд-ва Олега Абышко. – 672 с.
- Лосский В.Н. 1991. *Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие*. – М.: Центр «СЭИ». – 182 с.
- Макаренко В.П. 2019. *Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3*. – Ростов-на-Дону: ЮФУ.
- Маккелоски Д. 2015. *Риторика экономической науки*. – М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара. – 328 с.
- Маркс К., Энгельс Ф. 1957. *Соч. в 30 томах. Т. 9*. – М.: Изд-во политич. литературы.
- Мережковский Д. 1995. *Вечные спутники*. – М.
- Налимов В.В. 2003. *Вероятностная модель языка*. – М.: Водолей Publishers. – 370 с.

- Никольский С.Г. 2017. *Империя и культура. Философско-литературное осмысление Октября*. – М.: ИФ РАН. – 126 с.
- Норт Д., Уоллис Д., Вайнгафт Б. 2011. *Насилие и социальные порядки*. – М.: Ин-т Гайдара. – 480 с.
- Нуреев Р.М., Латов Ю.В. 2016. *Экономическая история России (опыт институционального анализа)*. – М.: КНОРУС. – 268 с.
- Общество и политика... 2000. *Общество и политика*. – СПб.
- Пайпс Р. 2012. *Россия при старом режиме*. – М.: Захаров. – 480 с.
- Панарин А.С. 2003. *Православная цивилизация в глобальном мире*. – М.: Эксмо. – 544 с.
- Пивоваров Ю.С. 2012. *Русское настоящее и советское прошлое (размышления с позиций «Civic culture»)*. – Доступно: <https://cyberleninka.ru/article/n/russkoe-nastoyaschee-i-sovet-skoe-proshloe-razmyshleniya-s-pozitsiy-civic-culture>. – Проверено: 10.08.2022.
- Пивоваров Ю.С., Фурсов А.И. 2001. «Русская система» как попытка понимания русской истории. – *Полис. Политические исследования*. – № 4.
- Политическая культура... 2015. *Политическая культура*. – М.: Юрайт. – 324 с.
- Поппер К. 1992. *Открытое общество и его враги. В 2 тт. Т. 1*. – М.: Феникс.
- Прогноз... 2013. *Прогноз долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации до 2030 года*. – М.: Минэкономразвития России. – Доступно: <http://static.government.ru/media/files/41d457592e04b76338b7.pdf>. – Проверено: 09.08.2022.
- Травин В.Я. 2021. *Почему Россия отстала?* – СПб.: ЕУ СПб. – 368 с.
- Тульчинский Г.Л. 2002. Апофатика (апофатизм). – *Проективный философский словарь*. – СПб.: Алетейя. – С. 27.
- Тульчинский Г.Л. 2008. Самозванство, массовая культура и новая антропология. – *Человек.ги. Гуманитарный альманах*. – № 4. Антропологические практики в искусстве. – Новосибирск. – С. 42–66;
- Тульчинский Г.Л. 2010. Самозванство или личность как автопроект? – *Нева*. – № 6. – С. 140–150.
- Тульчинский Г.Л. 2017. Осмысление российских модернизационных инверсий: от А. Ахиезера к С. Хедлунду. – *Россия 1917–2017: Европейская модернизация или особый путь?* – СПб.: Леонтьевский центр. – С. 69–90.
- Тульчинский Г.Л. 2018. *Политическая культура России: источники, уроки, перспективы*. – СПб.: Алетейя. – 294 с.
- Тульчинский Г.Л. 2019. «Глубокая семиотика»: российский вклад в расширение возможностей семиотического анализа. – *Наследие*. – № 2(15). – С. 36–49.
- Тульчинский Г.Л. 2022. От Слинина к Кэрроллу и обратно: апофатика и нонсенс как предпосылки логического анализа. – *Логико-философские штудии*. – № 2.
- Тютчев Ф.И. 1913. *Полн. собр. соч.* – СПб.: Изд. тов-ства А.Ф. Маркс. – С. 295–296.
- Флоровский Г. 2006. *Пути русского богословия*. – Минск: Белорусский Экзархат.
- Франк С.Л. 1997. *Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия*. – М.: Республика.
- Франк С.Л. 2007. *Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия*. – М.: АСТ. – 382 с.
- Хьюбшер А. 1962. *Мыслители нашего времени*. – М.: Изд-во иностр.литерат. – 357 с.
- Эггертссон Т. 2022. *Несовершенные институты. Возможности и границы реформ*. – М.: Изд. Инт-та Гайдара.
- Эпштейн М.Н. 2006. *Слово и молчание. Метафизика русской литературы*. – М.: Высшая школа. – 559 с.

Эпштейн М.Н. 1994. *Вера и образ. Религиозное бессознательное в русской культуре 20-го века.* – N.J.: Tenalpy.

Graham L., Kantor J.-M. 2009. *Naming Infinity. A True Story of Religious Mysticism and Mathematical Creativity.* – Cambridge (Mass.)-London: The Belknap Press of Harvard Univ.Press. – 256 p.

Harrison L.E., Huntington S.P. *Culture matters: How Values Shape Human Progress.* – N.Y.: Basic Books. – 384 p.

Hayami Y. 1997. *Development Economics: From the Poverty to Wealth of Nations.* – Oxford: Clarendon Press.

Hofstede G. 2001. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations. 2nd Edition.* – Thousand Oaks (CA): Sage Publications. – 616 p.

Hofstede G., Hofstede G.J., Michael Minkov M. 2010. *Cultures and Organizations: Software of the Mind. 3rd Edition.* – McGraw-Hill USA. – 576 p.

Laclau E. Mouffe C. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics.* – London; N.Y.: Verso. – P.x.

Lewis R.D. 2012. *When Cultures Collide. Leading across cultures.* – Boston-London: Nicolas Brealy Intern. – 625 p.

Myrdal G. 1968. *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations. Vols. I, II, and III.* – N.Y.: Pantheon Books. – xxix + 2284 p.