

Валерий Тюпа

*Российский государственный гуманитарный университет
Москва*

КРИЗИС СОВЕТСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ В 60-Е ГОДЫ

После переворота, совершенного в исторической науке французской школой «Анналов», категория ментальности служит для осуществления целостного подхода к духовной (интеллектуальной, эмоциональной, поведенческой) ориентации в мире субъекта истории — как коллективного, так и индивидуального. Л. Февр трактовал ментальность как глубинную историческую структуру, объединяющую мысли, чувства, переживания, ценности, стандарты социального поведения людей¹ — так, как они объединяются индивидуальным человеческим сознанием. По своему содержанию эта социокультурная категория представляет собой органическое единство: ценностных интенций сознания; интеллектуальных категорий; микросценариев мышления (фреймов); стереотипов эмоциональных и поведенческих реакций; а также культурных кодов, обеспечивающих связность и взаимообусловленность перечисленных сторон духовной жизни.

Ментальность может быть этнокультурной (национальной), или субкультурной (характеризующей те или иные социокультурные подразделения этноса), или мегакультурной (характеризующей исторические эпохи, охватывающие многие этносы, например — европейского средневековья). Но во всех случаях, говоря о ментальности, мы имеем в виду не абстракцию «общественного сознания», а реальную множественность индивидуальных сознаний.

Так понятая ментальность — чрезвычайно существенная характеристика любого социума, поскольку в качестве социокультурного субъекта истории всякий человек живет и действует не столько в объективном мире, сколько в интересующей его картине мира, творимой той или иной ментальностью во множестве взаимоналагающихся

¹ См.: Л. Февр: *Бои за историю*. Москва 1991.

индивидуальных интенций. Оставаясь телесно в мире физическом и бытовом, духовно человек пребывает в коррелятивной его сознанию проекции мировой жизни — одной из возможных. Можно сказать, что это ментальное измерение существования и составляет специфику человека как предмета гуманитарно-научного познания.

В частности, тоталитаризм следует искать не в институтах власти, а — в сознании. Нельзя построить тоталитарного общества без тоталитарного сознания.

Базовая характеристика любой исторически конкретной ментальности — доминирующий модус сознания, или иначе — вектор самоидентификации, позиционирования ментальным субъектом себя в мире. В компаративно-типологическом подходе к рассмотрению ментальной истории человека мы опираемся на фундаментальную эволюционистскую идею глубинного соответствия между онтогенезом и филогенезом. По мысли Л.С. Выготского, все, составляющее этап «в культурном развитии ребенка, появляется на сцену дважды, в двух планах. Сперва [...] между людьми как категория интерпсихическая, затем — внутри ребенка как категория интрапсихическая»². Мы исходим при этом (вслед за И.И. Шмальгаузенем) не из простого «повторения в онтогенезе исторических фаз», но из того, что «онтогенез — не только следствие филогенеза, но и его предпосылка [...]. Филогенез и есть исторический ряд онтогенезов»³. Как справедливо замечает И.П. Смирнов, «если бы у отдельной личности не было истории становления, истории не было бы и у того, что создается личностями, — у культуры»⁴.

Однако, в отличие от автора *Психодиахронологии*, мы идем не от фрейдизма, трактующего стадии развития собственно психики, но от учения Выготского, предлагающего картину психологического становления интеллекта, которая включает в себя неизбежные и продуктивные ментальные кризисы (особенно существенны эволюционно необходимые кризисы первого, третьего, седьмого лет жизни). Тем самым мы осуществляем проект, сформулированный Полем Рикёром: «Если исходить из того, что психоанализ является археологией субъекта, то задача рефлексивной философии после Фрейда будет состоять в диалектическом присоединении телеологии к этой археологии»; такая «телеология субъективности»

² Л.С. Выготский: *Собрание сочинений в 6 томах*. Т. 3. Москва 1983, с. 145.

³ И.И. Шмальгаузен: *Избранные труды: Организм как целое в индивидуальном и историческом развитии*. Москва 1982, с. 65, 68.

⁴ И.П. Смирнов: *Психодиахронология: Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней*. Москва 1994, с. 9.

представляется Рикёру как «последовательно развивающаяся конструкция фигур духа»⁵.

История человеческой цивилизации (социальный филогенез) и становление индивидуальной личности (психологический онтогенез) в их взаимосоотнесенности позволяют выделить четыре такие «фигуры» — четыре фундаментальных состояния человеческого духа. Это четыре вектора самоидентификации субъекта: в первом лице множественного числа (МЫ), в третьем лице (я как ОН, определенный извне), в первом лице единственного числа (самоактуализация Я) или во втором лице (я, самоопределяющееся как ТЫ, другой среди других). Зарождаясь в кризисах первых лет существования, они существенно различаются своими картинами мира, ценностными установками и вытекающими из этих установок мотивациями поведения. В ситуации массовой паники, например, многие люди утрачивают ориентацию в мире с Я-позиции: Я-сознание растворяется в МЫ-сознании. «Мы применяем один и тот же язык к четырем состояниям сознания», — писал Ойген Розеншток-Хюсси, — поскольку речь «воплощает различные состояния человека в различных формах высказываний. Как он, как я, как ты, как мы — один и тот же Чарльз Уильям Джонс ведет разный образ жизни»⁶.

Исторический феномен советской ментальности, одним из характернейших слоганов которой была формула «народ и партия едины», можно охарактеризовать как симбиоз разнотадимальных менталитетов: «роевого» МЫ-сознания, сплывающего в «народ», и «ролевого» ОН-сознания, ориентированного на персональное должностное поведение каждого, на «партийность» даже бытовой жизнедеятельности, не говоря уже об идеологическом и социальном функционировании субъекта. Симбиоз этот был направлен в первую очередь на подавление уединенного Я-сознания, интенсивно развивавшегося в России XIX века (в Европе этот процесс начался гораздо раньше).

Роевое или анонимное МЫ-сознание предполагает дорефлективную самоидентификацию индивида с некоторой общностью индивидов: субъект жизни как «один из многих». Поле этого сознания децентрированное, вследствие чего оно аксиологически амбивалентно. Не обладая ценностным центром, оно функционирует в ценностных границах «своего» («нашего») и «чужого». Ментальный вектор ценностных реакций и поведенческих стереотипов такого сознания — вектор покоя (устранения факторов риска, тревоги, озабоченности), ориентирующий

⁵ П. Рикёр: *Конфликт интерпретаций*. Москва 1995, с. 376.

⁶ О. Розеншток-Хюсси: *Речь и действительность*. Москва 1994, с. 68, 118.

социальное бытие в направлении квиетизма или конформизма, порождающий миметическую (подражательную) мотивацию поведения.

В рамках этой архаической ментальности, как писал Б.Ф. Поршнев, «реально существующая общность, взаимосвязь индивидов ощущается каждым из них посредством той или иной персонификации (тотемные животные, мифологические герои и т.п. — В.Т.), либо посредством различных обрядов, обычаев, подчеркивающих принадлежность “нас” к данной общности в отличие от “них”»⁷. Коллективное сознание не только первобытных родоплеменных общин, но и современных этнических, конфессиональных, возрастных или иных стихийно интегрирующихся меньшинств нередко оказывается роевым сознанием мифологического типа. Для подобного менталитета «характерна специфическая форма самоидентификации», при которой «личность, не имеющая представлений о своей безотносительной ценности, находит себя в идентификации с группой», чем обеспечивает себе чувство «защищенности перед действительностью, представляющейся чужой и враждебной»⁸.

Массовый советский человек в глубине своей и был такой анонимной личностью, не ведающей о своей «безотносительной ценности». Официальная же пропаганда, нагнетая представления о враждебности «чужих» (иноземного окружения), а также многочисленных соотечественников (эмигрантов и «врагов народа»), интенсивно «консервировала» индивидуальное человеческое Я в «собственном соку» идеологического МЫ.

Ролевое, или нормативное ОН-сознание предполагает самоидентификацию индивида с некоторой сверхличной заданностью: «я» здесь мыслит себя как исполнителя, как ролевую функцию миропорядка. Это личностное сознание, но — «первой степени». Поле такого сознания иерархично и моноцентрично. Самоопределяясь в рамках директивной системы ценностей и отождествляя себя с ролью в миропорядке, «я» располагается на большем или меньшем ступенчатом отстоянии от авторитетного центра (вершины) — в промежутке между центром и «краем» мира, за которым начинается неприемлемая для этого менталитета маргинальность.

Такая ментальность порождает регулятивную мотивацию поведения, направляемую ценностным вектором долженствования (по отношению к обеспечиваемому властными отношениями порядку, каноническому

⁷ Б.Ф. Поршнев: *Социальная психология и история*. Москва 1972, с. 327.

⁸ О.Г. Новиков: *Активизация этнорасовой идентичности в период социокультурного кризиса*. В кн.: *Человек, этос, культура в ситуациях общественных переломов*. Москва 2001, с. 19–20.

образцу, регламентированности человеческих отношений, легитимности мыслей и переживаний). Забота о соответствии/несоответствии занимаемому месту в миропорядке не оставляет ролевую личность и нередко проявляется как регламентирующая требовательность к жизнедеятельности окружающих. У такой личности, относящейся к себе самой в третьем лице, как писал С.Г. Нечаев в *Катехизисе революционера*, «нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени» (ср. у Вл. Луговского 30-х годов: «Хочу позабыть свое имя и званье, / На номер, на литер, на кличку сменять»). Нечаевско-сталинский человек существует среди функциональных единиц ролевого миропорядка: «Мера дружбы, — провозглашал Нечаев, — преданности и прочих обязанностей в отношении к товарищу определяется единственно степенью <его> полезности в деле».

Собственно ролевым сознанием в чистом виде обладает маленький ребенок, до психологического кризиса третьего года жизни еще не освоивший собственного «я». Впоследствии ролевая ментальность доминирует в подростковом возрасте. Не удивительно, что «инфантилизация» народного менталитета целенаправленно осуществлялась властными институциями культуры, выстроенными Сталиным⁹.

Конечно, нормальный человек советской эпохи в глубине души оставался в той или иной мере обособленным «я» со своими интересами, желаниями, привязанностями и страхами. Но из советской идентичности эта подпольная инстанция «выдавливалась», за счет чего и возникал феномен анонимно-нормативного, тоталитарного сознания. Сформированная советской культурой ментальность такого рода и обеспечивала политическую монолитность общества. А глубинный кризис этой самой ментальности породил яркий социокультурный феномен советских «шестидесятых» (1956–1968).

* * *

Одна из наиболее убедительных моделей исторического кризиса принадлежит Питириму Сорокину, который исходил в своем социокультурном учении из «доминантной формы интеграции» культуры социума, интеграции, не предполагающей «монопольного

⁹ Об «инфантильности соцреалистической культуры», которая своими корнями уходит «в мир детства и варварства, в догуманистический инфантилизм человечества», см: Е. Добренко: *Соцреализм и мир детства*. В кн.: *Соцреалистический канон*. Санкт-Петербург 2000, с. 31–39

преобладания»¹⁰. При нормальном состоянии общества доминантный вектор культурной жизни превалирует, но не достигает полного исчезновения всех чуждых ему тенденций. Общественный кризис мыслитель трактовал как утрату социокультурной «суперсистемой» такого вектора, что приводит к «ценностной дезинтеграции» и «моральной поляризации» общественного менталитета. Однако, по мысли П. Сорокина, кризисы составляют необходимую часть мирового исторического процесса и нередко оказываются прелюдией нового и культурно продуктивного жизнеуклада. Ситуации кризиса чреваты как упадком культуры, так и очередным скачком ее развития.

Ментальный кризис адекватно описывается этой моделью, однако он переживается не «суммарно» (обществом как целым), а каждым участником общественной жизни персонально, поэтому его не следует отождествлять с иными кризисными явлениями в социальной сфере. В частности, ни социально-политическая система «советской власти», ни советская экономика, ни советская культура в целом в 60-е годы еще не достигли того кризисного состояния, к которому они пришли в годы 80-е, тогда как кризис советской ментальности в эпоху «шестидесятничества» представляется бесспорным.

Такой кризис мыслится результатом нарастания субдоминантных факторов духовной жизни, что приводит социум (или транснациональный гиперсоциум) к резкому ослаблению идентичности, которая ранее обеспечивалась доминирующим модусом сознания. Культурообразующий менталитет под натиском иных ментальностей утрачивает роль духовного вектора социальной жизни, в результате чего социокультурное единство цивилизации становится проблематичным, фрагментарным, распадающимся. «Кризис идентичности ощущается, прежде всего, как распад привычной картины мира»¹¹.

Примером такого сценария исторического кризиса нормативного Он-сознания может служить «длинный XVI век» европейской истории — приблизительно от середины XV до середины XVII — с парадоксальным (но лишь на первый взгляд) сопряжением духом этого века повышенного гедонизма с повышенным мистицизмом. Кризисную природу данного исторического периода весьма точно охарактеризовал А. Вебер: «Освобождая человеческую индивидуальность, он противопоставляет прежней религии новую веру, ввергает обе в тяжелейшую распря и в то же время делает их объектом аналитической интеллектуальной

¹⁰ См.: П. Сорокин: *Человек. Цивилизация. Общество*. Москва 1992, с. 434.

¹¹ А.Н. Мосейко: *Кризис идентичности: мифологизация процесса (Россия и Африка — сравнительный анализ)*. В кн.: *Человек, этнос, культура в ситуациях общественных переломов...*, с. 30.

критики [...]. Каким бы радостным не казался появившийся тогда барокко, он глубоко эмфатичен (имеется в виду неведомая прежнему искусству напряженная экспрессивность индивидуального самовыражения — В.Т.), мрачен и, воплощая в своих очертаниях неизведанное жизненное пространство, подобно беспокойному морю, исполнен демонизма, как и все его время»¹².

Барочный человек, по рассуждению А.В. Михайлова, «принужден играть некоторую роль, к которой его “я”, как это очевидно для него самого, не сводится», чем создается «проблема “самого себя”, своей самоидентифицируемости». В усложняющемся социуме роли нередко меняются или умножаются, и «всякая роль настаивает на своем, оставляя этому “я” последний уголок для обдумывания своей судьбы. “Я” завоевывает здесь себя». Самоощущение такого человека раздваивается: оно «складывается из требований роли и его же рефлексий по поводу такой» в ситуации многоролевого функционирования¹³.

В данном случае кризисная ситуация была создана беспрецедентным ростом «уединенного» (по слову Вяч. Иванова) Я-сознания, которое в барочную эпоху впервые начинает приобретать культуuroобразующее значение. Эта дивергентная ментальность предполагает самоидентификацию личности с содержанием собственного самосознания. Такое сознание характеризуется рефлексивностью второй степени, предметом которой является самость субъекта жизни: «я» как «единственный». Такого рода сознание творит эгоцентричную картину мира. Поле этого сознания, где другому человеку, как и всякому объекту, отводится некоторая служебная функция, созерцается с позиции центра: вокруг моего «личного существования лежит окраина существования почти безличного»¹⁴. Ценностной границей здесь оказывается альтернативность суверенного мира субъекта всем иным возможным мирам, что предполагает девиантную мотивацию поведения, а ценностный вектор такой ментальности — вектор свободы.

В XVI веке дивергентное сознание еще не достигло уровня ментальной доминанты европейской культуры. Впоследствии оно даже отступило под натиском контрреформации, классицизма, философского рационализма, политического абсолютизма. Однако уже эпоха Просвещения с ее вниманием к интеллектуальной оснащенности каждого отдельно взятого индивида вызвала новый социокультурный всплеск Я-сознания. В период романтизма именно этот металитет становится культуuroобразующим и сохраняет за собой доминантную роль в ду-

¹² А. Вебер: *Избранное: Кризис европейской культуры*. Санкт-Петербург 1999, с. 172.

¹³ А.В. Михайлов: *Языки культуры*. Москва 1997, с. 130.

¹⁴ М. Мерло-Понти: *Феноменология восприятия*. Санкт-Петербург 1999, с. 121.

ховной жизни европейцев на протяжении всего XIX столетия вплоть до своих кризисных трансформаций в XX веке. Представляется, что — по аналогии с веком XVI — можно говорить о «длинном XX веке» как об эпохе кризиса вскормленной Просвещением культуры уединенного сознания.

Советская культура — одно из наиболее значимых порождений этого глобального кризиса, сформировавшееся как противостояние ему, как возврат к ролевой императивности, призванной подавить деструктивную уединенность человеческих «я». Сформировавшаяся в революционных противостояниях культура усматривала в эгоцентрической ментальности не духовную продуктивность, породившую интеллектуальную и, в частности, художественную классику предыдущего столетия, а тупиковое явление человеческого духа. Именно Я-сознание (именовавшееся «буржуазным» независимо от социально-экономического статуса его носителя) выступало первостепенным врагом советской идеологии, которая в 60-е годы не претерпела кардинальных изменений и ожесточенно преследовала «стиляг», «отщепенцев» и «тунеядцев» (Иосиф Бродский, как известно, был осужден именно за тунеядство). Эти категории морально неполноценных советских людей (в 60-е годы был принят и рьяно пропагандировался «Моральный кодекс строителя коммунизма»), пришедшие на смену политически неблагонадежным «врагам народа», явились знаменательными симптомами ментального кризиса, поразившего теперь уже «антикризисную» программу самого советского менталитета.

* * *

Ментальный кризис не означает исчезновения прежней ментальности. Это переходное состояние предполагает лишь утрату культурообразующей доминанты и возникающую вследствие этого хаотизацию общественного сознания. Житель СССР в 50–60 гг. вполне еще оставался массовым «советским человеком» (что Булат Окуджава демонстрирует, например, автобиографическим рассказом о Всемирном фестивале молодежи в Москве). Но одновременно он становился и субъектом самобытного внеролевого существования, который «хотел жить по собственному усмотрению» (Окуджава).

Человек с ослабленной советской идентичностью драматично переживал кризисную раздваиваемость своего существования на жизнь по собственному и несобственному усмотрениям. У людей сталинской эпохи подобная раздвоенность, по свидетельству того же

Окуджавы, порой тоже имела место, но снималась доминирующим тоталитарным менталитетом. Нужно было покинуть это ментальное поле, стать шестидесятником, чтобы ощутить ее в себе как проблему, отразить и манифестировать в художественном тексте. Это Окуджава и делает в своей автобиографической прозе о фронтовой юности.

В молодежной прозе 60-х годов появился симптоматичный ряд фигур и ситуаций внутренне уединенного, а внешне эпатажного, девиантного существования. Были примеры и более значительные. *Один день Ивана Денисовича*, конечно, произвел очень сильное впечатление реалиями лагерного быта, тогда еще не освоенными литературой. Но еще существеннее была немислимая для советской литературы фигура центрального героя: рядовой труженик оказывался носителем радикально уединенного Я-сознания, которое при этом не разоблачалось автором, и не подавлялось обстоятельствами, а благополучно существовало в самых неблагоприятных тоталитарно-репрессивных условиях. Такое осознание себя в мире, не имевшее ничего общего с «моральным кодексом строителя коммунизма», вдруг оказалось близким и понятным множеству этих предполагаемых строителей.

О резко возросшей значимости внеролевого Я-позиции говорят и характерные увлечения того времени: книгами Хемингуэя, Ремарка и авангардистскими экспериментами в живописи — со стороны молодежи 60-х годов, а со стороны интеллектуалов — философией экзистенциализма; и всеобщее увлечение полуофициальной поэзией, скупо публиковавшейся (преимущественно на страницах журнала «Юность», этого контролируемого властными структурами рупора шестидесятничества), но собиравшей целые стадионы и концертные залы своих «болельщиков». Только в ситуации, допускавшей почти ожесточенную гласную полемику о природе эстетического, фильм Феллини *8½* мог стать триумфатором Московского кинофестиваля. На фоне монологической монолитности зрелого сталинизма дискуссии на страницах «Вопросов литературы» о природе эстетического, о структурализме в литературоведении и подобные им (вплоть до пресловутого спора «физиков» и «лириков») оказывались эпицентрами возрождавшегося диалогизма и звали к личной позиции человека, которая на протяжении предыдущих трех десятилетий оставалась общественно невостребованной. На этой почве произрос феномен «открытия» и нарастающей актуализации Бахтина с его «диалогизмом» и «полифонией». Даже в школе — этом наиболее инертном секторе социальной жизни — начинает робко поощряться личное мнение

учащегося. (В 70-е годы формулировка псевдоличного отношения к литературному герою или произведению уже становится весьма распространенным элементом трафаретного школьного сочинения).

Социокультурный феномен шестидесятничества начинается с того, что у все более значительного числа советских граждан обнаруживается, по выражению Окуджавы, «некоторая отстраненность» от ролевого присутствия в мире, позволяющая «оставаться самим собой». Но в 60-е годы такая отстраненность и восстановление изгнанного из советской ментальности чувства собственного достоинства еще не переросли в эгоцентризм «неофициального» Я-сознания, как это будет происходить в 70–80-е годы, когда двоедушные «официального» и «неофициального» измерений жизни утратит свой драматизм и превратится в своего рода правило циничной игры.

Кризис советской ментальности в 60-е годы — это не только и не столько социокультурный реванш подавленного Я-сознания, сколько вспышка диалогизированного ТЫ-сознания, которое предполагает самоактуализацию не изнутри своего уединения, а со стороны, однако — не «в третьем лице» (как функционирующего в некой роли), а «во втором лице»: как «другого» среди «других», как «ты» для иного «я».

Автор этих строк полностью разделяет убеждение Игоря П. Смирнова в том, что советский тоталитаризм разрушили «байдарочники и альпинисты, собиратели икон, [...] сбивающиеся в стаи алкоголики, [...] молодежные компании шестидесятых, джазисты и их почитатели, ценители подпольной литературы, [...] все те, кто обратил свои силы на организацию досуга и на активность, не считавшуюся государством трудовой»¹⁵. В приведенном перечне явно не достает одного из ведущих компонентов — «авторской песни», о которой в другом месте Смирнов говорит: «спонтанное художественное творчество выдвинулось в самый центр неформального группового быта»¹⁶.

Новая ментальность шестидесятников — это ментальность малых неформальных объединений, где, словами Мандельштама, «все хотят увидеть всех» (а не как ранее, все — одного: вождя, передовика, героя). В сталинскую эпоху возникновение подобных микрогрупп для общения по интересам было практически невозможно, поскольку нарушало тоталитарную монолитность социума и немедленно каралось, вызывая подозрения в заговоре и подрывной деятельности. В автономных микросоциумах формировался шестидесятнический культ дружбы, составляющий поистине ключевую характеристику нарождавшегося

¹⁵ И.П. Смирнов: *Социософия революции*. Санкт-Петербург 2004, с. 354.

¹⁶ Там же, с. 357.

менталитета. Любовь между мужчиной и женщиной многими шестидесятниками мыслилась своего рода разновидностью дружбы как высшей формы человеческих отношений (аналогично тому, как в литературе сталинской эпохи любовь нередко изображалась своего рода ответвлением производственных отношений).

Советская ментальность формировалась перед лицом общего «врага» (ценностная граница роевого сознания), но по сути своей не знала фигуры «друга». «Товарищ» был соратником по борьбе, а не собеседником по диалогу участия в жизни людей; изменив своей ролевой функции, он немедленно становился «врагом».

Новая ментальность складывается перед лицом «друга». Общеизвестные слова из песни Владимира Высоцкого: «Если друг оказался вдруг и не друг, и не враг, а так...», — формулируют поистине центральную проблему шестидесятнического сознания, выявляя при этом и его кризисную двойственность. Позиция «я» может оказаться как позицией личностной солидарности с «ты», так и позицией ролевой враждебности к «врагу». «Парня в горы тьяни, рискни...» — это как раз испытание межличностной «связки».

За неизжитой «советскостью» 60-х необходимо разглядеть историческое новаторство просачивающегося в культурное творчество солидаритарного, или *конвергентного* ТЫ-сознания, способного мыслить «я» как «ты» для «своего другого»: «Я не могу обойтись без другого, не могу стать самим собою без другого; я должен найти себя в другом, найдя другого в себе (во взаимоотражении, во взаимоприятии)»¹⁷. Ментальный вектор ТЫ-сознания состоит в том, чтобы обнаружить, по А.А. Ухтомскому, «центр тяготения вне себя, на другом: это значит устроить и воспитывать свое поведение и деятельность так, чтобы быть готовым в каждый данный момент предпочесть новооткрывающиеся законы мира и самобытные черты и интересы другого “Лица” всяким своим интересам и теориям касательно них»¹⁸.

Полю конвергентного сознания присуща полицентричность, при которой «я» составляет лишь один из множества ее центров. Нелинейная — в отличие от роевой и ролевой — картина мира формируется не единственностью «я», а множественностью «других» (не сливающихся в «референтную группу» анонимного или ролевого сознаний) и в принципе не знает границ. Мысля многочисленные ценностные центры бытия как интересубъективные точки схождения (но не роевого слияния), такой менталитет ведет к проективной мотивации поведения как само-

¹⁷ М.М. Бахтин: *Эстетика словесного творчества*. Москва 1979, с. 312.

¹⁸ А.А. Ухтомский: *Письма*. «Новый мир» 1973, № 1, с. 255.

реализации — осуществления во внешней реальности некоторой внутренней заданности (виртуальной возможности). Ценностным вектором самореализации (превращения «я-для-себя» в «я-для-другого») выступает вектор ответственности. Последняя предполагает не обязанность служения, ролевого долженствования, но свободное самоограничение личной свободы ради свободы другого. Словами Иоанна-Павла II: «В выходе за пределы себя к познанию другого и любви к нему заключены неотчуждаемая власть над собой и полная открытость ко всему сущему»¹⁹.

Стать шестидесятником означало не только «остаться самим собой», но еще и осознать, как некая девушка из рассказа Окуджавы, «до какой степени мы были разобщены» навязанным ролевым функционированием, между тем как, «оказывается, можно быть вместе» (*Подозрительный инструмент*). В шестидесятническом дружеском круге формируется новое, нероевое «мы», объединяющееся перед лицом мандельштамовского «века-волкодава»: «возьмемся за руки, друзья, чтоб не пропасть по одиночке». Такое «мы» складывается из самобытных субъектов жизни, о которых Окуджавой было сказано: «мы сами себе сочиняем и песни и судьбы».

В противовес консолидирующей мощи метанарративов официальной культуры (образцовым текстом этого типа следует признать сталинский *Краткий курс истории ВКП(б)*) «неформальный коллектив, — по рассуждению И.П. Смирнова, — скрепляют воедино персональные истории, которые циркулируют в нем, составляя устную текстовую базу (более или менее прочную) для того, что принято называть face-to-face-communication. Общая память такого рода объединений складывается из жизненных сюжетов квазиновеллистического (часто комического) характера», позволяющих индивиду «неагонально конкурировать с ближайшим окружением»²⁰.

Сопричастное бытию «других» ТЫ-сознание определяется ответственностью «Я» за свое присутствие в мире — как присутствие, достойное человека. Ответственность в истинном значении слова — это не обязанность, не долг (соответствие роли), это способность достойно ответить на обращенное к тебе существование другого человека. Кризис советской ментальности породил сознание такого рода внеролевой ответственности. Отсюда и проистекало возникновение в 60-е годы множества свободных межличностных консолидаций, скрепляемых культом дружбы, а не организационной ритуальностью и не харизмой авторитета. Слишком

¹⁹ Иоанн-Павел II: *Энциклика «Veritatis splendor»*. Цит по: Р. Скальфи: «Я с вами до скончания века». Милан–Москва 2000, с. 198.

²⁰ И.П. Смирнов: *Социософия революции...*, с. 356.

явное лидерство было разрушительно там, где, по слову Окуджавы, «все — рядовые: ведь маршалов нет у любви». В ситуациях межличностной равнодостоинства ТЫ-сознание обретало для себя социальную среду и формировало духовную атмосферу «оттепели».

В разгар 60-х стихи Окуджавы фиксируют эти «атмосферные» явления: «В воздухе нашем само по себе разливается что-то такое, что люди теперь за собой оставляют последнее слово».

«Тот высокий уровень сплоченности, который свойствен субкультурным меньшинствам, не в последнюю очередь объясняется их неотчужденностью от живого устного слова, властвующего над слушателями без принуждения, без того, чтобы стать здесь перформативом»²¹. Образцом «оттепельной» коммуникативной практики — помимо рассказывания анекдотов и собственных историй полуанекдотического характера — явилось совместное распевание образцов «авторской песни», в особенности песен Окуджавы.

Это компанейское пение не было хоровым растворением исполнителя в исполнении, когда, например: «Мы стояли у раскрытых дверей и пели какую-то торжественную песню. И у нас были гордо подняты головы» (из повести Окуджавы *Будь здоров, школяр*). Оно было отдельным вхождением каждого в диалог с каждым (по мандельштамовской модели: «То, что я говорю, мне прости... / Тихо, тихо его мне прочти»). Песни Окуджавы служили шестидесятникам своего рода гимнами неформальных объединений. Но в отличие от действительных гимнов (которые положено исполнять и выслушивать стоя) они не подчиняли²² — они скрепляли, были своего рода «паролями» для «своих» (но без эзотеризма, который стал складываться в ситуации диссидентской борьбы и конспирации), «причащали» поющего к персоналистическому единению если не всех, то многих.

* * *

Фигура Булата Окуджавы не случайно оказалась во главе мощного социокультурного течения авторской песни.

Авторская песня — термин странноватый, но не бессмысленный. Во-первых, этот старинный синкретический жанр, устраненный из культурного обихода вместе с эмигрантской фигурой Вертинского, восстановленный в правах Окуджавой и подхваченный многочисленными

²¹ Там же.

²² Ср. разъяснение сержанта по поводу хорового пения в строю, «что это не песенки какие-то там, хочу — пою, хочу — не пою» (Окуджава, *Уроки музыки*).

поэтами с гитарой, но без членства в Союзе писателей, бытовал в 60-е годы как фольклорный²³. Однако его тексты не только не были анонимными (в отличие от анекдотов), но и были отмечены очевидной печатью личного авторства. Во-вторых, эти песни и тематически, и тональностью своей разительно отличались от песнопений, транслировавшихся по радио. А советская официальная песня, рожденная усилиями целого коллектива (сочинитель слов, сочинитель музыки, литературный редактор, музыкальный редактор, цензор, оркестр «под управлением» дирижера и, наконец, соединивший слова с музыкой исполнитель — лицо песни для слушателей), явственно демонстрировала тогда еще не провозглашенную Бартом «смерть автора». Так что песни Окуджавы оказались своего рода воскрешением авторской фигуры в песенной лирике, а заодно и возрождением внеофициальной песенной культуры — на месте прирученной властью фольклорной (отредактированной и растиражированной советским радио).

В строке «Дорогая моя столица!» (насмешливо запеваемой одним из слушателей Ивана Ивановича из рассказа Окуджавы *Подозрительный инструмент*) «моя» не принадлежит никакому личностному «я». Напротив, любое «я» присваивается этим притяжательным местоимением, становится его функцией: «столицей» можно быть только для подданного, невозможно быть столицей самобытного внутреннего мира.

Тогда как в словах «Ах, Арбат, мой Арбат!» то же самое притяжательное местоимение звучит симптомом действительного личностного мира. Отсюда уникальный ритмико-интонационный строй песенных стихов Окуджавы, который безошибочно улавливался всеми как неподражаемый и неподражательный, внеэталонный (ср. идеологическое наставление Ивану Ивановичу: «...считайте это эталоном. Ничего выдумывать и изобретать не надо»). В основе этих поражающих своей неофициальностью интонаций обнаруживалась не только самобытность личности, отстраняющейся от «эталонного» функционирования, но и принципиально новая коммуникативная стратегия — стратегия «диалогического согласия» (Бахтин).

Массовая советская песня была выдержана в стратегии хорового согласия и обращена к абстрактной фигуре соцреалистического надресата. Песни же Окуджавы воспринимались как обращенные лично к тебе («дар собеседничества — вот в чем дело»²⁴). Они всем

²³ «Юный Иосиф Бродский, как мне припоминается, знал наизусть десятки, если не добрую сотню, песен, сложенных геологами, для многих из которых их профессия стала формой социального эскапизма» (И.П. Смирнов: *Социософия революции...*, с. 357).

²⁴ Ан. Курчаткин: *Собеседник*. В кн.: Булат Окуджава: *Стихи. Рассказы. Повести*. Екатеринбург 1999, с. 548

своим строем постулировали солидарного, но единичного, нетипового адресата. Без такого «своего другого» эта песня недействительна, она питается «ощущением тайного братства и его (поэта — В.Т.) причастности к нему» (*Подозрительный инструмент*).

Потому поэзия Окуджавы и требует музыкального исполнения, что без живого слушателя (или слушательницы, которая «улыбалась чему-то своему»), она становится «просто» поэзией для глаз и при всей бесспорности стихового мастерства утрачивает нечто принципиально неотъемлемое от собственной сущности. Ибо творчество Ивана Ивановича вдохновляется тем, «что он с ними», а не тем, что он — единственный. Его же слушатели, в свою очередь, осознают, что такая поэзия должна не нравиться официальным инстанциям, «которые видят опасность в общении людей, то есть, когда мы вместе» (*Подозрительный инструмент*). Здесь «мы» уже не тотально хоровое (обезличивающее), а групповое, диалогизированное, не поглощающее отдельное «я».

Концептуальную основу песенного творчества этого автора, официально не признававшегося поэтом, составило принципиальное неучастие в ролевой жизни, где «солдатик оловянный на вечный подвиг осужден», порождало столь свойственное Окуджаве позиционирование «вещего смысла» и себя самого — в промежуточном положении: «меж летом и зимой, между счастьем и бедой»; меж двух дорог, «без которых невозможно, как без неба и земли»; между «густой грустью» шарманки и ее же «веселым и счастливым голоском» и т.п. Эту «странную раздвоенность» поэт однажды охарактеризовал знаменательным оксюмороном: «гордая беспомощность». Гордость неучастия и беспомощность невключенности (в миропорядок социального функционирования) взывали к единению на нефункциональной основе, «чтоб не пропасть поодиночке».

Песни Окуджавы дали шестидесятникам (по большей части более молодым, чем он сам, — не воевавшим) эмоционально-волевою тональность самоощущения себя в жизни. Спектр этого самоощущения был широк (от «Я чувствую себя последним богом» до «Ах, я смешной человек»), но совершенно чужд официальному статусу советского человека. Окуджава говорил: «Может, жизнь моя и была смешна, / но кому-нибудь и она нужна», — тогда как жизнь советского человека не имела права быть смешной и нужна была не «кому-нибудь» отдельному, а сверхличному социальному целому двусоставной природы («партии и народу»). Лирическая ситуация спасительной эмоциональной взаимопомощи простого человеческого присутствия в мире разворачивается не только в *Полночном троллейбусе*, где была явлена предельно точная

манифестация шестидесятичного мировосприятия, но и в целом ряде других произведений.

Один из ведущих мотивов лирики Окуджавы в 60-е годы — «отступает одиночество», но не в коллективе, а благодаря неформальному личностному контакту: в человеческие отношения «возвращается любовь», «цена на любовь да на ласку опять высоко подскочила». Поскольку «все ухищрения и все уловки» сталинской формовки нового человека «не дали ничего взамен любви», действительному человеку остается «в славословии и пальбе выбрать только любовь себе», ибо «выше нет карьеры», чем самоактуализация в глазах любимого и любящего «ты».

В основе диалогизированной художественной культуры, открывшейся Окуджаве, — актуализация сопричастного жизни других, но при этом автономного ТЫ-сознания, для которого, словами Окуджавы, «ты — моя проблема». Отсюда — взаимодополнительность «я» и «другого» в лирике Окуджавы²⁵. Примеры усмотрения себя — в другом и другого — в себе обильно встречаются и в прозе поэта. Вот некоторые из них:

А я посмотрел на нее и понял, что я небрит. Я увидел себя в ее глазах (*Будь здоров, школяр*);

Он посмотрел на себя ее темными глазами и готов был рассмеяться (*Подозрительный инструмент*);

...и тогда он, собравшись, прибегнул к давнему спасительному средству: он умудрился выпростать голову из этого тумана и взглянул как бы со стороны на происходящее (*Выписка из давно минувшего дела*).

Особо значима вспышка ТЫ-сознания во время парижского концерта Ивана Ивановича, где вместо привычного единения с малым кругом «братьев и сестер», он обрел власть над толпой и «уже машинально выпевал слова своих стихов». Однако, «когда ощущение этой власти, этого праздничного господства достигло предела, он вдруг различил самого себя [...]: маленький, тщедушный, с заметно поредевшим чубом, в помятых брюках и зеленом джемпере, с непослушной гитарой в руках, с вытарашенными глазами, переполненными мольбой о везении...» (*Около Риволи, или Капризы фортуны*).

Шестидесятники в большинстве своем были моложе Окуджавы, однако его песенная поэзия оказалась в высшей степени отвечающей их духовным потребностям. «До Ивана Ивановича начали доходить слухи, что его песни распевают по студенческим общежитиям. [...]

²⁵ См.: С.Н. Бройтман: «Я» и «другой» в лирике Булата Окуджавы. В кн.: Булат Окуджава: его круг, его век. Москва 2004.

Он всегда видел перед собой своими почитателями ровесников, то есть людей, обожженных и тридцать седьмым, и войной, имеющих общий с ним опыт, достаточно печальный и даже трагический, а тут вдруг молодые люди с пушком на губах...» Этот пассаж является вступлением к заключительному эпизоду *Подозрительного инструмента* — эпизоду столкновения с милицией нежданного множества самозванных «окуджав».

Поразительный феномен «окуджавофилии» 60-х годов позволяет говорить об исторической сущности шестидесятничества как о всплеске солидаристского, «участного» (Бахтин), диалогизированного ТЫ-сознания, становящегося на время ментальной доминантой для некоторой части общества, значительной не столько в количественном, сколько в качественном, культуuroобразующем отношении.

Walerij Tiupa

KRYZYS MENTALNOŚCI RADZIECKIEJ W LATACH 60. XX WIEKU

Streszczenie

Autor artykułu pojmując próbę przedstawienia radzieckich lat sześćdziesiątych jako unikalnej sytuacji historycznej, która powstała w rezultacie produktywnego kryzysu świadomości społecznej, ukształtowanej w czasach stalinowskich. Problem kryzysów mentalnych zostaje poddany dogłębnej analizie z punktu widzenia typologii i dynamiki historycznej tejże świadomości. Ekzemplifikacją produktywności „TY-świadomości”, otwartej na zmiany i zdolnej do przekształceń, mogą posłużyć m.in. takie zjawiska jak: kult przyjaźni i piosenki autorskie. Szczególnie doniosłą rolę w procesie kształtowania percepcji świata charakterystycznej dla lat sześćdziesiątych odegrały ballady Bułata Okudżawy.

Valery Tyupa

SOVIET MENTAL CRISIS OF 1960S

Summary

The epoch of “thaw” (1956–1968) is being analyzed in the article as the epoch of a productive mental crisis. The ‘He-conscience’ loss of its culture-forming functions doesn’t lead straight to the growth of egocentrism and compromise duplicity of 1970–1980s, but gives rise to the culture of the convergent ‘You-conscience,’ a bright example of it being Bulat Okudzhava’s poetry.