

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

О.Д. ШЕМЯКИНА

Разрыв и преемственность в русской культурной традиции: опыт диалога

В статье анализируются особенности российской цивилизации как цивилизации “пограничного” типа, прежде всего способствующие развитию диалога с другими культурами – такие как пластичность, терпимость, позитивная ориентация по отношению к внешнему миру.

Ключевые слова: цивилизация, культура, диалог, пластичность, другая Европа.

In article features of the Russian civilization as the civilization of “boundary” type are analyzed, first of all promoting development of dialogue with other cultures, such as plasticity, tolerance, positive orientation in relation to the external world.

Keywords: civilization, culture, dialogue, plasticity, other Europe.

Тема, заявленная в названии статьи, столь обширна, что для ее раскрытия нужно писать книгу, да, возможно, и не одну. В данной статье предпринята лишь попытка найти способы дистанцирования от некоторых стереотипов в области изучения культурных механизмов, обеспечивающих преемственность и разрывы в русской культурной традиции.

Известно, что прерывы постепенности, в результате которых происходило обновление социокультурной ткани Западной Европы, в России оборачивались разрывами и расколами, каждый раз рождавшими Новую Россию (вспомним “пять Россией” Н. Бердяева). Воронки истории, уносящие прежний опыт, оставляли заметные шрамы в социокультурной ткани, легко фиксируемые любыми представителями гуманитарного знания. Если изменить масштаб измерения, то и внутри этих “Новых Россией” обнаружится множество трещин.

Пластичность русской мысли

Но за очевидностью разрывов скрывается устойчивая преемственность воспроизводства системы основных форм жизнедеятельности и смыслообразования. Преемственность основывается не только на неизменности воспроизводимых образцов, но и на том потенциале пластичности, который содержится в любой традиции. Пластичности, обеспечивающей диалог прошлого и настоящего, пластичности метаморфоз и травестий, рождающих “дух барокко” [Шемякина, 2009], бесконечно расширяющего контекст интерпретации значимых для той или иной эпохи символов. Пространство

Шемякина Ольга Дмитриевна – старший лаборант Археографической лаборатории исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

свободы, появляющееся в результате подобной игры со смыслами, было следствием устойчивой тенденции к пересечению самых разных духовных традиций, начиная с древнерусского периода вплоть до современности. У этих процессов были также социально-экономические и географические предпосылки. Прежде всего речь идет об одновременном существовании на огромном географическом пространстве разнообразных типов культур, включая самые архаические, стадияльно различных форм экономической жизни, возникновении разнообразных стратегий адаптации к новообразованиям как следствии процессов миграции и колонизации, заимствования западных форм жизни и хозяйствования [Розин, 2009, с. 24].

Для изучения пространства свободы выстраивания диалогов на личностном, индивидуальном уровне необходимо обратиться к некоторым механизмам смыслообразования в русской мыслительной традиции – как христианской, так и дохристианской. Попытка (только лишь попытка!) найти пути решения этих проблем привела к необходимости искать его на пересечении предметных полей разных гуманитарных дисциплин – в работах философов, занимающихся древнерусским периодом, психологов – специалистов в области психологической интерпретации мифов, ученых, изучающих психологию эмоций, сопровождающих когнитивные процессы, а также филологов и искусствоведов.

Несколько слов в этой связи о специфике смыслообразования в художественно-философском творчестве славянофилов. Утопизм в их взглядах на патриархальную русскую жизнь для исследователей очевиден. И тем не менее их творчество, вернее, их творческий метод, притягивает, очаровывает и магнетически воздействует на русское национальное самосознание [Носов, 2009, с. 148]. Причина, на мой взгляд, заключается в том, что “осердеченное” знание является актуальным способом познания мира, организации исторической памяти, уходящей в философское наследие древнерусского периода. Кардиогносия (*греч.* – познание сердцем) стала одной из ведущих доминант отечественного способа миропонимания. В ее основе любовь как движущая первооснова всего живого, в том числе мысли, любовь как космическая сила, пронизывающая мироздание, как глубоко интимное, сокровенное отношение к бытию, определяемое стремлением к полноте существования, радости слияния с другим, раскрытию потенциального богатства внутреннего, скрываемого дотоле “я” [Громов, Мильков, 2001, с. 99].

Радость узнавания Другого, добротолюбие и терпимость становятся чертой национального характера, предполагающей открытость миру, отчасти противоположную формальной логике, ибо отмерять дистанцию (меру) в пространстве внеличного закона можно рассудком, но не сердцем. Эта терпимость распространялась и на прошлое, означала способность удерживать все дорогое и эмоционально значимое. Побудительными мотивами рождения мысли становятся “удивление, сомнение и страдание” [Громов, Мильков, 2001, с. 95].

Психологи эмоций отмечают, что в эмоции удивления “важную роль играет то обстоятельство, что в миг удивления наш разум как будто становится пустым, все мыслительные процессы словно приостанавливаются... Испытывая удивление, мы не знаем, как реагировать на стимул, его внезапность порождает у нас чувство неопределенности”. Таким образом, получается, что эмоция удивления формирует в нашем сознании как бы пустые коридоры, ненагруженные прежним знанием и свободные для вхождения нового. «По меткому выражению Томкинса... удивление – это “эмоция очищения каналов”. Удивление освобождает нервные пути, подготавливает их к новой активности, отличной от предыдущей» [Изард, 2000, с. 190, 193–194].

Стиль мышления – не метафора, а сложное понятие, в которое входят методы мышления и иницирующие или сопровождающие его эмоции. Традиция обладает огромной силой инерции, но это вовсе не означает, что в ней самой не содержится потенции к изменению. Понятие логоцентризма стало маркером западной цивилизации. “Осердеченное” знание (“ум сердца” Л. Толстого) восточнославянского христианского мира предполагало иное сочетание веры и разума, но это не значит, что новое, в том числе то новое, что несла в себе *цивилизация знания* (Е. Рашковский), не могло входить в традицию, видоизменяя ее, даря культуре бесконечные вариации инверсии, трактуемой

нами в духе юнгианской школы как *неоднозначность, непоследовательность и прерывистость*. Символическим выражением этих процессов является так называемое “лунное начало” в культуре (вспомним “людей лунного света” в трактовке В. Ильина).

Луна “всегда сочетает в себе немного света и немного тьмы; луна становится полной, затем от нее остается месяц, потом она становится новой, а затем снова полной луной. И К. Юнг в своих комментариях, касающихся солярного и лунного начал, говорит о том, что солярное начало является архетипом последовательного или непрерывного осознания. Оно больше соответствует Логосу и маскулинному, а не фемининному сознанию. Но из-за того, что его свет оказывается очень ярким, оно отбрасывает очень черную тень”. Луна с ее тусклым и переменчивым светом “идентифицируется с фемининной сознательной установкой или с фемининным началом сознания. Она стремится быть не столько яркой и ясной, сколько смутной и, образно говоря, поэтически туманной. И поэтому она не отбрасывает такую черную Тень” (цит. по [Франц, 2007, с. 84–85]).

В культурах с маскулинным началом, к которым относятся католические страны европейского Средиземноморья, Тень могла быть очень мрачной, потому что солнце (как считает Юнг) было слишком ярким. Самое главное, что, как правило, “отсутствует в этих странах и что постоянно подавлялось официальной религией, – это индивидуальная фантазия. Как заметил Юнг, в этих странах формирование индивидуальных символов было подавлено церковью и заменено официально признаваемой символикой. Поэтому любая потребность психики в формировании индивидуальных символов попадала в область Тени и раскрывалась там в виде черной магии” [Франц, 2007, с. 105].

Столь подробное цитирование книги коллеги Юнга, М. фон Франц, получившей всемирное признание как специалист в области психологической интерпретации сказок и мифов, мне понадобилось, чтобы поставить вопрос об особом модусе *пластичности фемининной культуры*, своей органикой противостоящей тенденциям тотального провала в Тьму (еще один ответ сторонникам концепции о доминировании манихео-гностики в русской культуре) и, что очень важно, отличавшейся повышенной способностью к символизации на индивидуальном уровне. В цивилизациях “пограничного” типа, к которым относится Россия, ни одна из систем ценностей, формирующихся на различных этапах истории, не могла превратиться в чугунную плиту, раздавливающую индивидуальную способность к творчеству. Даже если эта система была доминирующей и располагала институциональными средствами для внедрения официально санкционированных образцов.

Человек “утекал сквозь пальцы”, выстраивая совершенно не просчитываемый никакой идеологией или религиозной доктриной индивидуальный порядок мироощущения, открытый для вхождения новых смыслов. Это нашло отражение в народном богословии, в частности в сочинениях староверов, для которых была характерна богатая традиция письменной фиксации текстов. В среде староверов часовенного согласия, проживающих на р. Шурнице (бассейн р. Дубчес в непосредственной близости от знаменитых скитов), в 1973 г. появилось сочинение некоего Исаея Назаровича (фамилию его установить не удалось), которое отличалось радикальными богословскими новациями, смелой попыткой связать современность с традиционной эсхатологией [Покровский, Зольникова, 2002, с. 392].

Проверку фактами реальной истории таежный писатель устраивает одному из текстов пророка Даниила, основополагающего в христианской апокалиптике. Речь идет о знаменитой главе 7: “...четыре больших зверя вышли из моря, непохожие один на другого... и вот – зверь четвертый, страшный и ужасный и весьма сильный... он отличен был, от всех прежних зверей, и десять рогов было у него. Я смотрел на эти рога, и вот, вышел между ними еще один небольшой рог, и три из прежних рогов с корнем исторгнуты были перед ним...” (цит. по [Покровский, Зольникова, 2002, с. 398]).

В соответствии со средневековой и старообрядческой традицией четвертый “зверь” истолковывается «Исаея Назаровичем как Римское царство. Но Римская империя пала в 476 г. Вот на ее развалинах, рассуждает он, и возникли упомянутые

Даниилом 10 рогов “зверя” – 10 европейских царств». Объединяло «европейские монархии в глазах Исаия Назаровича не только римское наследие, но как ни странно, их... формационная сущность. Он настойчиво подчеркивал, что все “10 рогов” – монархии феодальные! Видимо, Исай Назарович пользовался в своих исторических трудах советскими учебниками, а не Хронографом, например, более приличествующим староверу – наследнику древнерусской культуры... Правда, советские учебники в 1970-е гг. были доступны, тогда как списков Хронографа после всех карательных акций почти не осталось» [Покровский, Зольникова, 2002, с. 398–399].

Если десять царей из пророчества Даниила – европейские феодальные монархии, а феодализм был разрушен буржуазией, то буржуазия, по мнению Исаия Назаровича, и есть тот самый “малый рог” – Антихрист. Пролетарская революция свержает в России буржуазию и тем самым кладет конец ее мировому господству. Теоретик с Дубчеса создает «фантастическую богословскую новацию: Антихрист побежден отнюдь не светлыми силами, как положено. В своем увлечении марксистскими построениями даже Исай Назарович не склонен идеализировать восставший пролетариат. В данном случае он имел в виду, скорее всего, ситуацию, когда злые силы были вынуждены действовать по принуждению добрых и им во благо: “Народ пролетария нехотя Богу служат, вконец искореняют буржуа капиталистов, у дьявола царство нарушают”» [Покровский, Зольникова, 2002, с. 399–400]. И это далеко не все богословские новации старообрядческого писателя.

За два десятилетия до появления этого сочинения Дубчесские скиты были разгромлены силами МГБ. Память об этих событиях в 1970-е гг. еще свежа – казалось бы, недавние репрессии должны были только усилить воспроизводство традиции в ее неизменном виде. И в этой ситуации появилось сочинение, в котором не только использовался понятийный аппарат исторического материализма, но в котором еще и обнаруживался резкий разрыв с традиционной православной и старообрядческой апокалиптикой (Исай Назарович разом отвергает целый пласт толкований в патристике, начиная с раннехристианских) [Покровский, Зольникова, 2002, с. 397]. А образ пролетариата, свергнувшего буржуазию-Антихриста, очень напоминает образ черта в русском фольклоре, которого традиционно использовали для выполнения какой-либо трудновыполнимой миссии [Шемякин, Шемякина, 2006, с. 105, 107]. Чего уж только нет в сочинении енисейского книжника, но главное – нет догматизма и начетничества. Похоже, что вечные расколы в русской истории в качестве следствия имели не только трагическую прерывность, но и повышение уровня вопрошаемости внутри традиции, повышение пределов ее пластичности. “Быстрый ум”, гибкое мышление человека традиционной культуры были следствием в том числе масштабных процессов колонизации – в условиях постоянной адаптации к меняющимся факторам окружающей среды взаимодействовали адаптивные традиции и инновационные элементы культуры [Андусев, 2002, с. 10].

До сих пор речь шла о христианской составляющей традиционной культуры, но и в самой языческой архаике содержались потенции к пластичности. “Мир язычника развивается в смене тьмы светом, тепла – холодом, зимы – летом. Эта на первый взгляд дуалистическая оппозиция на деле раскрывает не причинность, а лишь опосредованное проявление скрытой за внешней действительностью единой движущей силы *многообразного, вечно меняющего свой облик мира* (курсив мой. – О.Ш.). Языческий космос, насколько можно судить по всей совокупности источников о язычестве, не представлялся ареной постоянной борьбы мирового добра и зла. Сама природа сливалась с божеством и потому уже не могла быть неблагой. Языческий космос гармоничен, следовательно составляющие его элементы находятся в непротиворечивом единстве. Даже нежелательные явления природы не воспринимались как непреходящее зло, ибо в самом их возникновении уже была заложена и неизбежность исчезновения”. Дуалистические (по типу богомильских) представления вообще чужды древним славянам. В фольклоре тема борьбы со злом присутствует в чисто этическом и социальном плане. Как таковой самостоятельной ипостаси зла не существовало. Зло воспринималось

как несправедливость в ее социальном и моральном звучании [Мильков, Милькова, 1997, с. 225–226].

Представление о вечном поновлении стихий миропорядка, в котором зло не обладало онтологическим статусом, циклизм восточнославянской мифологии были своего рода противоядием фатализму “дурного конца” и торжеству зла. Совершенно сознательно не касаясь темы христианского финализма, считаю важным подчеркнуть идею о том, что в коллективной памяти народа могли сохраниться (как сохранились в фольклоре) представления о приятии мира во всем многообразии его сторон – и темных, и светлых. Демаркации, расколы, которые были результатом действий властных институтов, будучи объективной реальностью истории, в этих условиях не были способны прямо проецироваться на уровень психики, создавая высокий уровень эмоционального напряжения: свет всегда содержит в себе немного тьмы и наоборот, тьма – света. Предполагаю, что это было психологической почвой готовности к адаптации в ситуациях, когда репрессировались старые ценности. В сочетании с непамятованием зла в христианской этике, с традициями кардиогности в познании мира циклизм мифопоэтической традиции способствовал созданию в русской культуре особой устойчивости, позитивной ориентации по отношению к миру, в том числе и к новому миру.

Травма и миф в русской культуре

Совершенно не желая впасть в патетику в отношении пластичности традиционной культуры, считаю важным остановиться на травмах в исторической памяти, провоцируемых расколом.

Степень востребованности прошлого в разных культурах различается. У поляков и ирландцев достаточно долгая социальная память. “На юге Ирландии люди продолжают негодовать по поводу действий Англии во времена Кромвеля. В Польше жива память о наполеоновских временах, приведших к национальному противостоянию... Причину востребованности прошлого П. Берк усматривает в стремлении к самоидентификации, которая приводит к поиску национальных корней. Польша и Ирландия были разделены, поэтому поиск национальных корней, национальной символики для них имеет первостепенную важность” [Брагина, 2007, с. 232].

Россию не разделяли, в русской истории происходили внутренние разломы, но со схожими процессами травмообразования. Исследователи, изучающие старообрядчество, сталкивались с широко распространенным явлением временной аберрации: о расколе, о патриархе Никоне старообрядцы говорят с огромным эмоциональным накалом и так, как будто это произошло вчера. В отношении других исторических событий временные ряды теми же людьми выстраиваются вполне адекватно. Не только для староверов, но и для нашей интеллигенции характерны травмы, связанные с сомнением в отношении собственной самооценности, спровоцированные невозможностью идентификации с почвой. Раскол на традиционную культуру и культуру вестернизированной элиты имел следствием постоянно возрождающуюся народническую утопию. Травма “вдвигала” прошлое (с его героями и антигероями) в настоящее, создавая причудливые коммеморативные практики, выстраивающие диалоги с прошлым, но не настоящим. Колонизация реального исторического времени памятью-травмой формирует образы прошлого, чрезвычайно интересные для исследователя, но крайне непростые с точки зрения стратегий адаптации для носителя памяти-травмы.

Разрывы социокультурной ткани провоцировали формирование двух диаметрально противоположных стратегий адаптации – стратегию, основанную на очарованности стихией жизни, ее движением, ее изменчивостью (вспомним сменовеховцев в послереволюционный период), и стратегию психологической изоляции, ориентированную на стабилизацию сознания путем погружения во *Время мифа* (О. Пас). Оно “не сводится к однородной последовательности равных величин, а вбирает в себя все частности жизни, оно неисчерпаемо, как вечность, и кратко, как вздох, пагубно и спасительно, плодоносно и бесплодно. В нем по-прежнему сосуществует множество

времен”. Время мифа не знает датировок, оно вмещает любые мыслимые начала и распахивает перед людьми живое время, где все и всегда – впервые. Через обряд человек вступает в особый мир – здесь параллели сходятся [Пас, 1996, с. 66–67]. Время мифа врачует травмы, возвращая в золотой век, в котором заключена гармония и стабильность. Именно поэтому мифологическая компонента сознания становится столь значимой в России с ее постоянными трагическими прерывами постепенности.

Мифологическая компонента становится универсалией сознания, характерной для всех слоев русского общества – представителей властных структур, дворян, рядовых горожан и т.д. Через постановку и повторение мифологического рассказа, через поэзию, через волшебную сказку человек вступает в особый мир, разрывая круг одиночества и открывая врата сопричастности [Пас, 1996, с. 66–67], сопричастности истории. В условиях доминирования автократического государства для всех слоев общества особо значимым становился концепт воли и справедливости, обретаемой на путях создания образов или конкретных ритуальных действий. Взметнувшееся вверх копыто Медного всадника было занесено не только над бедным Евгением, но и над всем русским обществом, включая элитарные слои. И они совершали каждый свой побег: русское дворянство – посредством создания в русской литературе усадебной мифологии вольного сельского существования рядом с вечной природой [Стернин, 2007, с. 210–258], русское крестьянство – посредством поиска путей в Беловодье. Уход, исход мог быть мысленным или реальным, но это была позиция дистанцирования от зла. Были и другие пути возвращения в золотой век справедливости – ритуалы искоренения зла, например ритуалы истребления “скверного” (приобретенного предосудительным образом) имущества, уходящие корнями в глубокую древность. Так, во время массовых беспорядков в Москве в 1648 г., спровоцированных налоговой и фискальной политикой правительства боярина Б. Морозова, стрельцы напали на его двор, «все золотые и серебряные изделия расплющили, драгоценный жемчуг и другие камни истолкли в порошок, потоптали ногами, пошвыряли за окно, не позволяя никому что-либо унести с собою, крича во все горло: “То наша кровь”» [Булычев, 2005, с. 164].

Диалог и рецепция нового в русской культуре

Проблема расширения культурного опыта, противостоящего тенденциям к разрывам и расколам, связана с изучением механизмов, способных удерживать генетически и стадийно различные смыслы, процедур выстраивания диалога между различными культурными началами. Культивирование саморефлексии в отношении методов постижения различных смыслов, выстраивания системы доказательств – логическая компонента понимания Другого (сократовский диалог). Предпосылку включения Другого в собственный культурный опыт создает кардиогнозия, развертывающая культуру навстречу разному духовному опыту.

Я считаю нужным обратиться не только к предпосылочным условиям возникновения диалога, но и к тем логическим процедурам восприятия и трансляции опыта, которые составляли особенность культурной рецепции. Особенности русской культурной рецепции связаны с периферийным характером российской цивилизации, с тем, что значительный пласт системы ценностей, социальных и экономических практик формировался за ее пределами и трансплантировался в культурное тело России. Остановлюсь только на некоторых проблемах рецепции, которые С. Франклин обозначил как *эквивалентность* и *валентность перевода* текста с языка одной культуры на язык другой. Фокус исследовательского внимания этого известного британского ученого сосредоточен на проблеме затухания культурного импульса, идущего из центра, в котором создаются тексты, на периферию культурного пространства [Франклин, 2010].

В монографии, посвященной древнерусскому периоду русской культуры, Франклин констатирует, что существует резкий контраст между двуязычными болгарскими книжниками, проявлявшими живой интерес к своеобразным чертам славянской письменности на техническом и интеллектуальном уровне и к самому ее возникновению,

и древнерусскими книжниками, которые, принимая наследие кирилло-мефодиевской эпохи, воспринимали ее филологическую подоплеку как что-то само собой разумеющееся. Вопрос об “эквивалентности” важен лишь для тех, кто работают над переводами, или, по крайней мере, для тех, у кого может возникнуть желание сравнить перевод с оригиналом. Что же касается большинства потребителей – то есть тех, кто действовали в пределах оформившейся славянской традиции, то для них первостепенное значение имела не “эквивалентность”, но “валентность”, то есть “сила” или содержание составленных сочинений [Франклин, 2010, с. 373].

Интерпретации и неизбежные семантические сдвиги, возникающие в процессе перевода как составной части процесса рецепции, не были, по мнению британского ученого, объектом рефлексии. Отсутствие интереса к этому опыту не способствовало развитию рефлексии и в отношении собственных концептов культуры. Ситуация усугублялась и тем обстоятельством, что “ничего сходного с практиковавшимся в Византии обучением классическим наукам у славян не существовало – тривиум не был частью образовательного процесса в эпоху раннего русского средневековья” [Буланин, 2010, с. 16].

Учитывая свойственный средневековым славянам доктринальный страх перед любыми словесными “хитростями” [Буланин, 2010, с. 16], можно говорить о том, что объективно существовали предпосылки пресловутого *обрядоверия*, проявления которого можно обнаружить отнюдь не только в средневековом периоде русской истории. В качестве иллюстрации, но чрезвычайно выразительной, приведу слова И. Репина о написанном им портрете чугуевского дьякона Ивана Уланова, в котором он, по словам художника, увидел “экстракт наших дьяконов, этих львов духовенства, у которых ни на одну йоту не попадаетея ничего духовного – весь он плоть и кровь, лупоглазие, зев и рев, рев бессмысленный, но торжественный и сильный, как и сам обряд, в большинстве случаев” [Репин, Крамской, 1949, с. 126].

Это буквальная иллюстрация силы воздействия, доведенной до абсурдного предела. Трудно представить подобную фигуру в ситуации диалога – диалог в состоянии “зева и рева” невозможен не только с другой культурой, но и со своей, это ситуация не немоты, но *абсолютной культурной глухоты*, обнаруживающей себя не только в особенностях православной среды, но и в более широком контексте, вплоть до стилистики научных споров.

Рецепция, интерпретируемая как потребление созданных другой культурой текстов, отсутствие классического тривиума в образовании и, как следствие, обрядоверие – классический набор аргументов для сторонников идеи затухающего культурного импульса, идущего от центра к периферии. Это позиция стороннего исследователя, для которого Россия – объект классификации. Конечно, неразумно было бы отрицать, что Россия изначально занимала периферийные позиции в христианской ойкумене, преобладание монолога в российской культуре также отражает определенные российские реалии (развитая культура диалога предполагала соответствующую интеллектуальную инфраструктуру, институты и ценности).

Вот только знание о месте России в иерархии “списка” мало что дает для понимания происходивших и происходящих культурных процессов. “Номер” присвоен, и если развитие цивилизации по каким-либо параметрам не вписывается в определенные рамки, то лучше вообще этого не замечать. Логоцентризм, основанный на аристотелианской иерархии списка (позиция в списке зависит от степени полноты воплощения того или иного признака), порождает ловушки, ведущие к агностицизму. Не попасть в эти ловушки можно, признав *многомерность* культурных процессов, что особенно важно для России как цивилизации пограничного типа, и тогда рецепцию можно переосмыслить как *творческую интерпретацию* перевода смыслов одной культуры на язык другой. Это рецепция, при которой неизбежны семантические сдвиги, порождающие новые смыслы: ведь “греческая” вера пришла к народу, далекому от ситуации культурной амнезии. Христианство вошло в соприкосновение с глубинными смыслами дохристианских верований славян, обретая новые грани смыслов, выра-

батывая свой путь синтеза. Существовала главная универсалия – священные тексты, освоение которых новым народом порождало новые тексты, новые социальные и духовные практики. Чрезвычайно интересно, на мой взгляд, изучение наследия кирилло-мефодиевской традиции в русской культуре, особенностей исихастской традиции, духовных и социальных практик северорусского часовенного прихода, института духовничества, истории старообрядчества, русской религиозной философии, без которых понять верующего, мыслящего и творящего человека российской цивилизации невозможно.

Конечно, тривиума на Руси не было, как не было европейских университетов в средневековый период. Европейская наука в России тоже оставалась в течение определенного времени трансплантантом, и тем не менее русская научная школа в XIX в. сформировалась и заняла далеко не периферийные позиции в мировой науке. Изучение затухания импульса, идущего от центра к периферии, обладает, безусловно, эвристической ценностью, но оно должно быть дополнено изучением культуропорождающих практик цивилизаций, возникших на периферии христианского мира. В этом отношении гораздо большей эвристической ценностью обладает, на мой взгляд, концепция швейцарского историка Э. Холенштайна, который писал о том, что Россия – другая Европа, европеизировавшая огромные пространства Евразии [Холенштайн, 1999]. Перемещение фокуса исследовательского внимания с факта нетождественности культуры-донора и культуры-реципиента на те исторические задачи, которые выполняла последняя, могло бы способствовать повышению уровня диалогизации внутри христианской ойкумены.

Проблемы внутреннего диалога

Что же касается диалога внутри самой российской цивилизации, считаю нужным обратиться к древнерусскому периоду – именно в этот период самоопределения были поставлены и найдены ответы на жизненно важные вопросы формирующейся цивилизации. И какую бы эволюцию ни претерпели социальные и экономические институты в дальнейшем, в начальный период определились те смысловые узлы, из которых разворачивались ответы на экзистенциально значимые для цивилизации вопросы. В контексте рассматриваемой темы важно понять, каким образом нетождественное, разнородное могло включаться в общее культурное поле формирующейся цивилизации. Иными словами, нужно понять, каким образом могло произойти включение Другого в границы Своего.

Идеи адопционизма (заступничества), божественного усыновления страны и всех людей, ее населяющих, не отделяя христиан от нехристиан, мотив человеколюбивого, терпеливого к беззакониям и слабостям людским Бога, сформировавшиеся в таких памятниках отечественной мысли, как “Сказание о Борисе и Глебе”, “Слово о законе и благодати” митрополита Илариона, “Изборник 1076 года”, способствовали формированию нравственного идеала, в котором не было места пессимизму, крайней аскезе и религиозной нетерпимости. Родовой традиционализм, переосмысленный семейной христианской традицией, устанавливал тесные связи преемства поколений, а тема милования и заступничества расширяла кровнородственные связи за счет отношений, устанавливаемых личным выбором на основе духовного сродства [Мильков, 1997].

Смена поколений в меняющейся исторической ситуации не означала разрывов человеческой ткани, сохраняя духовные основы для диалога. В этой связи важно подчеркнуть особую роль института семьи в России. В контексте слабой способности к институционализации других форм социальной жизни в России он осуществлял функции социальной преемственности и устойчивости. Классического патриархата, по мнению исследователей, в России не было. “Прежде всего то, что можно назвать семейным авторитетом, принадлежит не мужу, а его родителям. Кроме того, в зависимости от территории меняется распределение этого авторитета внутри дома”. Расширение границ семьи за пределы кровного родства означало проницаемость семейных

границ для внешнего общества. “В жизни этих семей активно участвуют не только родственники всех степеней, но и гости, друзья и просто знакомые. По мнению Вейдле, сочетание интимности и гибкости в русской семейной жизни, поглощение личности семьей и распространение семьи за пределы родства делают невозможным применение в России понятия патриархата. Идея *patria potestas* с римской коннотацией публичного права, с присутствием идеи Государства даже внутри семьи, совершенно чужда русской мысли” [Курильски-Ожвэн, 1995, с. 157–158].

Распространение отношений семейного типа на внешний мир “влечет за собой господство спонтанных, естественных отношений над отношениями, вытекающими из профессионального или социального статуса, и отказ от более или менее официальных правил поведения. Этот отказ от форм, от абстрактных правил, возможно, связан с религиозными характеристиками традиционной русской цивилизации. Например, понятие красоты является пустым для русских, если оно не включает в себя понятие доброты. Русские авторы анализируют русскую культурную модель как модель, в которой правовые категории растворяются в межличностных отношениях, более близких, но в то же время более подвижных, чем в западной культурной модели” [Курильски-Ожвэн, 1995, с. 159].

При всей неоднозначности взаимоотношений личности и патронируемого ею семейного клана важно подчеркнуть значение коммюнитарных ценностей семьи в русской культуре. Глобализирующая и интегрирующая функция этих ценностей в православной религии находит соответствие в космическом понимании божественной гармонии мира. Это чувство сливается с элементами древнего культа Матери-Земли и культа Богородицы [Курильски-Ожвэн, 1995, с. 159]. Усыновление рода человеческого Богом означало милование его – милование всех, находящихся под божественным покровом. Проповедь терпения, ненасилия и милости в житиях русских святых, в апокрифической литературе стала духовной опорой терпимости в русской гуманистической мысли [Мильков, 1997, с. 169–171]. Терпение и милость означали принятие мира во всем разнообразии его проявлений.

Ценность терпимости в русской картине мира

Важно подчеркнуть семантические сдвиги в русской языковой картине мира, связанные с ценностями терпимости. Если терпение, понятое как смирение, могло привести к примирению с действительностью и бездеятельности, нежеланию что-либо предпринимать, то сочетание терпения с милостью и заступничеством дает совершенно иную, деятельную, доброжелательно ориентированную модель поведения человека в мире. Однако в обоих вариантах (при доминировании социальной апатии или добрых дел) все разнообразие семантических значений концепта терпимости в русской языковой картине мира формировало установку на преодоление враждебности и агрессии как эмоционального фона, поддерживающего расколы и разрывы. Недаром в революционном сознании устойчиво укореняется раздражительная реакция на терпение как черту русской культурной традиции [Зализняк, Левонтина, Шмелев, 2005, с. 412–413, 419].

Терпение и милость стали альтернативой существовавшей и существующей до сих пор концепции “божьего батога” – прижизненного воздаяния за совершенные грехи. Опасность укоренения этой концепции в русской культуре заключалась в признании легитимности силы, укоренение этого принципа в политической культуре имело далекоидущие последствия. Альтернативная позиция оставляла коридоры свободы для выстраивания стратегий взаимодействия с неправильным и неправым.

В апокрифе “Хождение апостола Павла по мукам” “воспроизводится плач природы, в котором от лица светил, земли и вод звучит призыв покарать погрязшее в грехах человечество. Земля, к примеру, не в силах терпеть скверну человеческую, просит Бога отнять плоды, а светила, дабы искоренить умножившиеся преступления, просят у Бога разрешить употребить по отношению к человечеству те вразумляющие меры,

которые заложены в их природных возможностях... В ответ на жалобы природы Бог призывает к терпению и ожиданию покаяния... Заблудшему человечеству оставлена, согласно сформулированной апокрифом мысли, возможность спасения как от прижизненных нападений, так и от нападений после смерти (в случае обращения на праведный путь)... В данном случае создается установка не на прижизненное воздаяние, а на отдаленный суд. Требованию немедленной расправы (немедленного суда) в апокрифе противопоставлена проповедь терпения, ненасилия и милости. Все это является сильным (и притом воплощенным в высокохудожественную литературную форму) постулатом, который не только отходит от основополагающих принципов теории казней божьих, но в прямом смысле является выражением прямо противоположных взглядов” [Мильков, 1997, с. 169–170].

В 2001 г. старообрядка Е. Чадова подбадривала студентов, попросивших разрешения ее сопровождать (нужно было покрестить несколько человек в соседней деревне), словами из того же апокрифа. “Всю дорогу она шутила и добро посмеивалась над нами. Каждый человек, повстречавшийся нам по пути, почтительно здоровался с ней, и с каждым она поговорила, создавалось такое впечатление, что она в курсе всех дел и событий, которые происходят в радиусе 20 км. По пути она рассказала о том, что земля матушка мучается от нас, людей, и хочет стряхнуть, а Господь – терпи, вот она и терпит” [Архив... 2001].

Еще в начале XX в. тотемский крестьянин А.Замараев в дневнике в преддверии наступающего 1914 г. надеялся, что “наступающий 1914 г. будет счастливее своего предшественника для *всего человечества*” (курсив мой. – *О.Ш.*), а в конце 1915 г. желал, чтобы “наступающий 1916 г. високосный год принес всему миру счастье, тишину и осушил бы слезы всех вдов и сирот, народы перестали бы истреблять друг друга, потому что *все мы братья*” (курсив мой. – *О.Ш.*) [Дневник... 1995, с. 75, 123].

Православной версией христианского универсализма были выработаны гуманистические основы мировосприятия, пустившие глубокие корни в русской культуре. Именно поэтому я выбрала высказывания самых обычных людей, придающих большое значение ценностям терпения и милости, всечеловеческой отзывчивости. Цивилизация усилиями отдельных людей, разделяющих общие ценности, вырабатывает противоядие разрывам и расколам, постоянно достраивая себя как целостность. Изучая пути и способы удерживания гуманистического ядра культуры, можно приблизиться к ответу на чрезвычайно важный вопрос – как осуществлялась преемственность, а список разрывов и расколов можно пополнять без конца.

Гуманистическое ядро христианского универсализма в сочетании с повышенной способностью к символизации на личностном уровне создавали условия для формирования множественности и уникальности вариантов восприятия Другого, текстов иных культур и смыслов, заключенных в них. Человек становился демиургом творимого им мира смыслов, обретаемых в поисках собственной идентичности. Пограничный статус российской цивилизации делал неизбежными контакты с самыми различными культурами, поэтому опыт восприятия Чужого как Своего в таких цивилизациях значимее, чем в цивилизациях классического типа. Множественность отражающихся миров включала в себя не только существующие культуры, но и культуры прошлого. И в этом отношении духовные практики, которые были основаны на возбуждении памяти вплоть до уровня прапамяти, обращенной к началу начал, столь блестяще реализованные в творчестве А. Ремизова [Обатнина, 2008], Ф. Тютчева [Шемякина, 2009, с. 122], чрезвычайно важны для того, чтобы преодолевать омертвление опыта предшествующих поколений и отчуждение от него. Речь идет не только об отчуждении от опыта предшествующих поколений в рамках данной культуры, но и о преодолении разрывов в большом времени, времени священной и мировой истории. Путь в трансцендентное давал возможность прозревать саму сущность феноменального мира. Для Ремизова это оказалось возможным благодаря “расположению к миру”. “У меня было именно такое чувство – расположение к миру, – писал он, – вот чего пожелаю людям. И непонятно, откуда это приходит на человека, не могу объяснить себе, как возможно,

все видя, и мало того все чувствуя, держать в своем сердце расположение ко всему...” (цит. по [Обатнина, 2008, с. 37]).

Благодаря расположению к миру, остроте чувств, Ремизов ощущал себя приобщенным к поворотным пунктам мировой истории: «...Я был среди демонов в “воинстве” Сатанаила в тот крестный час смерти Христа, в дни, не отличить от ночей, когда померкло солнце и звезды, это наши глаза звездами прорезали смятение тоскующей твари. Я провожал Петра, когда пропел петух, и раскаяние выжгло мои слезы. Я с грозным архангелом стоял перед крестом, я не мог помириться, и за архангелом я требовал разрушить закон жизни – сойти с креста. И я стоял перед трепетавшей осиной, мое отчаяние глядело в закатившиеся глаза Иуды» (цит. по [Обатнина, 2008, с. 36]).

Это совершенно особый тип приобщения к времени мифа, в нем нет золотого века и возврата к нему, есть только видение всех действующих сил, есть только приятие на себя всего разнообразия бремени, от креста до предательства. Так в русской культуре сокращались дистанции, рушились временные барьеры, но не на основе всеобщего равенства ценностей, а на основе идей христианского гуманизма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Андюсев Б.Е.* Традиционное сознание крестьян-старожилов Приенисейского края 60-х гг. XVIII–90-х гг. XX в. Автореф. дисс... к.и.н. Красноярск, 2002.
- Архив Археологической лаборатории МГУ. Дневник Н. Панкратова. Верхокамье, 2001.
- Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М., 2007.
- Буланин Д.М.* Традиции и новации в интерпретации русской письменной культуры первых веков. Заметки к переводу книги С. Франклина // Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950–1300 гг.). СПб., 2010.
- Булычев А.А.* Между святыми и демонами. Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005.
- Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001.
- Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. 1906–1922 годы. М., 1995.
- Зализняк А.А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д.* Ключевые идеи русской языковой картины мира. М., 2005.
- Изард К.Э.* Психология эмоций. СПб., 2000.
- Курильски-Ожвэн Ш.* Русская культурная модель и эволюция нормативного регулирования семьи // Общественные науки и современность. 1995. № 5.
- Мильков В.В.* Канонический, апокрифический и традиционный подходы к осмыслению истории в Древней Руси // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.
- Мильков В.В., Милькова С.В.* Апокрифическое выражение мифологических воззрений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.
- Носов С.Н.* Антирационализм в художественно-философском творчестве И.В. Киреевского. СПб., 2009.
- Обатнина Е. А.М.* Ремизов. Личность и творческие практики писателя. М., 2008.
- Пас О.* Поэзия. Критика. Эротика. М., 1996.
- Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы – часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002.
- Ретин И.Е. и Крамской И.Н.* Переписка. М.–Л., 1949.
- Розин В.* Российская власть, общество и право в контексте исторических изменений и реформ // В поисках теории российской цивилизации: памяти А.С. Ахиезера. М., 2009.
- Стернин Т.Ю.* Два века. Очерки русской художественной культуры. М., 2007.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации // Общественные науки и современность. 2006. № 2.
- Шемякина О.Д.* Концепция барочности Алехо Карпентьера и типы творческой активности российских предпринимателей // Общественные науки и современность. 2009. № 4.
- Франклин С.* Письменность, общество и культуры в Древней Руси. СПб., 2010.
- Франц М.-Л. фон.* Архетипические паттерны в волшебных сказках. М., 2007.
- Холештайн Э.* Россия – страна, преодолевающая пределы Европы // Роман Якобсон. Тексты, документы, исследования. М., 1999.