

Я.Г. ШЕМЯКИН,
О.Д. ШЕМЯКИНА

Россия–Евразия: специфика формообразования в цивилизационном пограничье. Статья 1

Форма и формотворчество: многозначность понятий

Термин "форма" многозначен: чтобы убедиться в этом, достаточно заглянуть в любой из энциклопедических словарей. Его значения тяготеют к двум основным смыслам: внешнее *очертание* тел (предметов, процессов) и *принцип построения* той или иной системы, структурирующий хаос природной и социальной материи. Первое из значений восходит к Р. Декарту. Именно он свел представление о форме к "внешнему очертанию тел", что дало импульс к развитию материализма [Гайдено, 1987, с. 162]. Вторая из трактовок разработана еще в античности – у Платона и Аристотеля. Они рассматривали форму или идею (эйдос) как единственную подлинную реальность, духовную по своему характеру, в которой "участвуют" (всегда частично и неполно) вещи мира, данного нам в непосредственном чувственном опыте.

Интересно отметить, что подобная интерпретация формы, выдержанная в духе античной традиции, опирается на мощные архаические основания. Так, М. Маковский, характеризуя мифологическую символику индоевропейских языков, отмечал, что в рамках архаического мировосприятия "форма, образ" непосредственно соотносятся со значением "звук, издавать звуки". Между тем, "согласно языческим мифологическим представлениям, звук, слово было символом божественного творения. Слово рождало Вещи" [Маковский, 1996, с. 378; 1989, с. 51].

Следует отметить, что обе трактовки на протяжении веков сосуществовали и в обиходном, и в научном языке. Пожалуй, сейчас чаще можно встретить интерпретацию формы как внешней фигуры, очерчивающей контур предмета или явления, но не затрагивающей их глубинных основ. Вместе с тем, когда говорят, к примеру, о "форме правления", то речь идет не о "внешнем очертании", а именно о принципе построения политической структуры. Эти трактовки присутствуют и в теории цивилизаций. Пониманию формы как внешнего очертания соответствует введенное О. Шпенглером и использованное А. Тойнби понятие "хабитуса", характеризующее специфику внешнего проявления основных черт цивилизации, ее стиль [Тойнби, 1991, с. 290–291]. В то же время форма часто понимается в цивилизационных исследованиях как некое системообразующее начало, оформляющее действительность, структурирующее ее.

Шемякин Яков Георгиевич – доктор исторических наук, заведующий отделом научных энциклопедических изданий Института Латинской Америки РАН.

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

Проблема в частом смешении обеих выделенных трактовок понятия формы, что ведет к путанице. В зависимости от того, как трактуется исходное понятие, формообразование может пониматься либо как *стилеобразование*, либо как становление *системы принципов*, в соответствии с которыми организуется человеческая жизнь. Учитывая сложившуюся семантическую реальность, мы используем в данной статье как то, так и другое понимание, четко различая их.

К слову формообразование легко подобрать синоним: "формотворчество". Однако творчество неправильно сводить к созиданию чего-то качественно нового, ранее не бывшего, как это нередко делается [Философский... 1983, с. 670]. Это чисто европейский взгляд на мир; для цивилизаций Востока, доколумбовой Америки, для архаических культур "доосевой", мифологической эры (по К. Ясперсу) характерно иное по сравнению с западным понимание творчества (подробнее см. [Шемякин, 2001, с. 169–173]). Воспроизводство, поддержание культурной традиции требует напряженной творческой активности человека. Говоря словами Х. Гадамера, "сохранение того, что есть... осуществляющееся при любых исторических переменах" – не механическое автоматическое действие, но "акт разума". Обновление, планирование лишь "выдают себя за единственное деяние и свершение разума. Но это всего лишь видимость" [Гадамер, 1987, с. 333–335].

Творческие усилия в этом случае направлены не на созидание новых культурных форм, а на интерпретацию уже существующих. Подчеркнем, что имеется в виду именно творческая интерпретация. Вполне возможно и механическое копирование собственного прошлого или чужих культурных образцов – то, что Тойнби характеризовал как "механический мимесис" [Тойнби, 1991, с. 304]. Убедительное обоснование точки зрения, в соответствии с которой интерпретация культурной традиции есть акт творчества, – одно из главных достижений современной герменевтики.

Формообразование (формотворчество) предполагает или создание новых, ранее не бывших форм, или интерпретацию уже существующих. Интерпретационный тип формообразования имеет целью сохранение традиционных форм. Но воспроизвести традиционную форму так, чтобы обеспечить ее полноценное функционирование, невозможно, не учитывая реальной исторической ситуации, которая практически всегда требует внесения каких-то коррективов и дополнений в трактовку традиции. Творческая интерпретация как раз и предполагает возможность изменений в составе и композиции элементов традиционной структуры при сохранении основополагающих принципов ее построения. Сохранение старых форм всегда означает их воссоздание; с каждым новым поколением общество строит себя заново. Инновационная или интерпретационная деятельность предполагают существование двух разных типов творческой личности. Это новатор, творец новых форм, и интерпретатор, содержание деятельности которого – трактовка и воспроизводство наличествующей традиции. Причем оба этих типа необходимы для нормального функционирования цивилизационной системы [Шемякин, 2001, с. 172–173].

Слабая способность к формообразованию: иллюзия или реальность?

Тема формообразования давно привлекала внимание отечественных мыслителей. Отличительной особенностью российской социокультурной общности они обычно признавали относительно слабую способность к формообразованию. Так, Н. Бердяев, наиболее подробно рассмотревший этот вопрос, утверждал, что русскому народу "нелегко давалось оформление, дар формы у русских людей не велик" [Бердяев, 1990^a, с. 8]. В аналогичном духе высказывались Н. Лосский, Л. Карсавин, В. Вейдле, Ф. Степун и др. [Лосский, 1990; Карсавин, 1992; Вейдле, 1991; Степун, 1992].

Причину данного явления Бердяев видел в особой значимости природного фактора в системе российско-евразийской цивилизации. По его словам, «в душе русского народа остался сильный природный элемент, связанный с необъятностью русской земли, с безграничностью русской равнины... У русских "природа", стихийная сила, сильнее чем у западных людей, особенно людей самой оформленной латинской культуры».

Задача оформления и организации этой "необъятной земли" оценивается как "бесконечно трудная", и русский народ всегда был весьма далек от сколько-нибудь удовлетворительного решения этой задачи. "Можно было бы сказать, что русский народ пал жертвой необъятности своей земли, своей природной стихийности" [Бердяев, 1990^a, с. 8]. К таким же по сути выводам пришел и Степун [Степун, 1992].

Современные исследования цивилизаций "пограничного" типа позволяют дополнить эти рассуждения. Выясняется, что особо значимая роль природного фактора неразрывно связана еще с целым рядом характеристик, отличающих Россию как "пограничную" цивилизацию планетарного масштаба [Шемякин, 2001, с. 193–227]. К их числу относятся:

- противостояние Логоса как формо- и смыслообразующего принципа социальному и природному бытию как стихии *алогона*, то есть существования вне законов Логоса, вне строя жизни, определяемого Разумом – Божественным или человеческим. Здесь находит свое отражение то обстоятельство, что соотношение начал порядка и хаоса, организации и дезорганизации в цивилизационном "пограничье" – принципиально иное, чем в полностью оформленных "классических" цивилизациях Запада и Востока; роль хаоса здесь существенно выше. Согласно определению В. Ильина, "Россия... целый мир, космос – не только космос, но и хаос, она – хаокосмос" [Ильин, 1997, с. 60];

- постоянное балансирование на грани варварства, социальная и культурная действительность этой цивилизации в силу особой роли хаоса являет собой "воплощенное беспокойство границы" цивилизации и варварства [Шемякин, 2001, с. 210, 218];

- особая роль природы здесь задает специфику построения пространственно-временной структуры, проявляющуюся в преобладании пространства над временем в контексте пространственно-временного континуума культуры. На особую роль пространства, знаменитых русских "просторов" в цивилизационном космосе России–Евразии обращали внимание многие отечественные мыслители – от П. Чаадаева до Бердяева [Шемякин, 2001, с. 218–221]. Эта роль подтверждается и данными современных лингвистических исследований [Шмелев, 2002, с. 69–98].

С отмеченными характеристиками связана и такая особенность российского цивилизационного "пограничья", как тенденция к постоянному переходу через грань меры, стремление превратить процесс подобного перехода в способ бытия человека и общества [Шемякин, 2001, с. 221–225].

Наличие перечисленных черт обусловлено, в свою очередь, общим принципом, определяющим специфику структуры "пограничного" цивилизационного типа, а именно принципом преобладания начала *многообразия* над началом *единства*. Подобное преобладание находит свое отражение в том, что "пограничные" цивилизации представляют собой сложнейшие системы различных форм взаимодействия различных традиций, ни одна из которых не получает абсолютного преобладания над остальными. Взаимодействие становится архетипом, положенным в основание этих цивилизаций. В результате отличительной чертой подобного рода цивилизационных систем становится отсутствие монолитного духовно-ценностного фундамента; он состоит из качественно различных частей, единство которых отсутствует или слабо выражено. Это имеет следствием сочетание противоположных подходов к решению ключевых проблем человеческого существования в рамках одной и той же цивилизации, причем даже преобладание какого-либо одного подхода на том или ином историческом этапе никогда не выливается в абсолютное доминирование и полное подавление альтернативных версий решения экзистенциальных проблем.

Выделенные черты представляют собой единую систему качеств и взаимно обуславливают друг друга. И все они, несомненно, препятствуют процессу формообразования: организация масштабной реальности, которая являет собой "пограничье" между цивилизацией и варварством, в которой столь большую роль играет хаос, границы меры и нормы постоянно нарушаются – действительно трудновыполнимая задача.

Отмеченные характеристики порождают вполне определенное соотношение в истории России интерпретационного и новаторского типов формообразования. Если посмотреть на социально-политическую историю России–Евразии, то можно обнаружить, как минимум, две устойчивые исходные формы (принципы структурирования человеческой деятельности), неизменно воспроизводящиеся на каждом новом этапе отечественной истории – общину и автократическое государство. Как неоднократно отмечалось, общинный архетип вплоть до советского периода составлял главную институциональную базу российского авторитарного государства [Ахиезер, 1991, с. 55–70, 87; Рашковский, 1993, 2001, с. 572; Шемякин, 2001, с. 279–288; Кондаков, 1997, с. 176–179]. Состав и композиция элементов структуры как общины, так и государства менялись от эпохи к эпохе, но сами принципы построения этих институтов оставались неизменными.

Община и автократия, несмотря на все бури отечественной истории, на регулярные обрывы нити преемственности при переходе от одного этапа такого развития к другому [Бердяев, 1990^а, с. 7], воспроизводились на каждой новой стадии исторического развития российской цивилизации, демонстрируя поразительную живучесть. На первый взгляд этот факт заставляет усомниться в правомерности приведенных выше положений Бердяева и его единомышленников. Однако подобный вывод был бы чересчур поспешным. Если рассмотреть вопрос под углом различения стилеобразования и создания системы принципов, на которых строится человеческая жизнь, а также новаторского и интерпретационного типов формотворчества, то получится следующая картина. Говоря об относительно слабой способности русских к оформлению их собственного мира, исследователи отождествляли формообразование как таковое либо с одним из его типов – новаторским, либо со стилеобразованием. То, что нами рассматривается как интерпретационный тип формотворчества, не идентифицировалось с творчеством как таковым. Это – одно из самых уязвимых мест в концепции Бердяева, ибо данная концепция оставляет без объяснения факт наличия в истории России устойчивых исторических форм.

Тем не менее упоминавшиеся российские мыслители безусловно правы, утверждая, что способность русских к созиданию качественно новых, ранее не бывших форм, действительно, очень слаба. То же самое можно сказать и о способности вырабатывать единый стиль, "пронизывающий" все здание цивилизации снизу доверху. Характеристики российского цивилизационного "пограничья", которые препятствовали формообразованию как таковому, создавали особенно неблагоприятные условия именно для новаторского типа формотворчества и для складывания единого "хабитуса" цивилизации.

Макроисторический взгляд на отечественную историю позволяет выявить факт безусловного преобладания интерпретационного типа формообразования над новаторским. Речь идет, во-первых, о различных исторических трактовках двух исходных социально-политических форм (общины и авторитарного государства); во-вторых, об интерпретации тех форм, которые были первоначально позаимствованы с Запада. Именно посредством таких форм русский дух стремился выразить себя и структурировать наличную социокультурную реальность, по крайней мере, начиная с эпохи петровских реформ. Очень выразительно написал об этом А. Зубов: "Совсем не случайно, что все, связанное с технологией, пришло в Россию с Запада... И корабль, и выборы, и телефон, и крекинг нефти, и воинский строй, и каменное зодчество, и регулярная планировка, и компьютер, на котором пишется эта статья, – все, в конечном счете, оттуда" [Зубов, 1997, с. 111]. Хотя формально заимствования у Запада выступали на российской почве как новшества, в данном случае имела место именно интерпретация, либо творческая (возникновение на базе перетолкования западных образцов великой русской литературы XIX – начала XX вв. – от А. Пушкина до Ф. Достоевского и Л. Толстого, поэтов "Серебряного века"), либо нетворческая (повторяющиеся попытки механического, без учета цивилизационной специфики России, переноса западных форм организации жизни на первоначально чуждую им российскую социокультурную почву).

Что касается проблемы "хабитуса" в российско-евразийской цивилизации, то здесь можно, по-видимому, согласиться с выводом многих российских мыслителей об отсутствии в отечественной истории стилистического единства, смене стилиевой доминанты при переходе от одного этапа цивилизационного развития к другому. Собственно, именно об этом писал Бердяев, когда констатировал наличие пяти различных образов России (или даже пяти "разных России") в истории [Бердяев, 1990^а, с. 7; 1990^б, с. 45]. (Здесь следует оговориться, что, по мнению Бердяева, в отечественной истории был период, когда сформировался единый, "органически целостный" стиль – период Московской допетровской Руси, впрочем, сменившийся Петербургской эпохой, которая "была разорванной и бесстильной") [Бердяев, 1990^а, с. 7–8].

Вейдле выделял в истории "три России" (допетровскую Русь, "петербургскую" Россию и Советскую Россию) и подчеркивал глубокий разрыв между ними. Поэтому лучшее, что породила Русь–Россия за 900 лет, "хоть и не бессвязно, но связано лишь единством рождающей земли, а не преемственностью наследуемой культуры". Русский народ "разлитый в необозримом пространстве... никаких масс до последнего времени не образовывал нигде и потому культуру удушить не грозил, но, отказываясь и вообще сплываться в более тесные, изнутри расчлененные группы, он ее вечно распылял, рассасывал, растворял, не давая ей отстояться в твердой и выношенной форме, а то, что не поддавалось растворению, нес неохотно и при первом случае готов был сбросить с плеч". С этим связано то обстоятельство, что русское искусство, по мнению Вейдле, не выработало "за семь веков... целостного и последовательно развивающегося художественного стиля. Стилистическое единство всегда начинается с архитектуры, но в древнерусской архитектуре оно образовывалось четыре раза – в новгородских, владимирских, шатровых и так называемых нарышкинских церквях, – каждый раз обрываясь после двух–трех выдающихся творений и не доведя развитие до конца". Что же касается русской иконописи, то относительно высокая на общем фоне степень ее стилистического единства трактуется как продолжение византийского стиля, а не выработка собственного [Вейдле, 1991, с. 32–33, 35].

Из современных авторов данную тему довольно подробно рассматривал И. Кондаков, отмечавший, что чередование "разных России" в истории следует понимать метафорически – "как смену разительно отличающихся друг от друга парадигм или стилей культуры" [Кондаков, 1997, с. 30, 60]. По-видимому, отсутствие стилиевого единства в России–Евразии – следствие самого типа ее цивилизации: единый, пронизывающий все "тело" культуры "хабитус", есть, очевидно, внешнее проявление монолитного единства духовного основания классической цивилизации. Между тем, как уже было отмечено, отличительная черта цивилизационного "пограничья" – отсутствие такого рода единства.

Формообразование и ценности архаической культуры

Формообразование – задающая общую ориентацию по отношению к миру попытка воплощения в действительности какой-либо системы ценностей, закрепляющей избранные той или иной общностью способы решения коренных экзистенциальных проблем – противоречий между мирской и сакральной сферами бытия, человеком и природой, индивидом и обществом, традиционной и инновационной сторонами культуры. Для развертывания процесса формообразования ключевое значение имеет позиция по отношению к конкретной, окружающей человека и данной ему в непосредственном жизненном опыте земной действительности и, соответственно, к способности людей тем или иным образом трансформировать эту действительность, оформлять ее сообразно с собственными представлениями о мироустройстве. Фиксация подобной позиции в системе ценностных ориентаций – важнейшая составляющая социально-генетического кода любой цивилизации.

Процесс формообразования разворачивается как на институциональном, так и знаково-символическом уровнях. Причем "идеальное тело" цивилизации, возникаю-

щее в ходе и в результате формообразования на знаково-символическом уровне, складывается, по общему правилу, несколько раньше, чем ее институциональная структура. Именно знаково-символические формы задают общую направленность процесса. Особое, центральное место среди этих форм занимают тексты, созданные в лоне той или иной традиции. Они представляют собой своего рода кристаллы духовного опыта, в которых в концентрированном виде выражается ориентация той или иной общности в ключевых вопросах бытия, свойственная ей позиция по отношению к миру, Богу, человеку. Изучение текстов имеет тем большее значение, что позволяет дополнить взгляд на культуру "извне", который "привносится исследователем", взглядом "изнутри", который "принадлежит самой этой культуре" [Лотман, 2002, с. 226], выражает ее собственную позицию по той или иной проблеме. Поэтому полезно уделить внимание рассмотрению ряда ключевых текстов и их понятийного аппарата, во многом определивших противоречивые черты цивилизационного лика России–Евразии еще на этапе ее генезиса¹.

При взгляде на исторический процесс в России на протяжении последних веков бросается в глаза мощное воздействие фактора, о котором говорят многие отечественные мыслители, называя его по-разному: "тяга к абсолютному во всем" (Бердяев), "стремление к абсолютному добру" (Лосский), готовность действовать "всегда во имя чего-то абсолютного или абсолютизированного" (Карсавин) [Бердяев, 1990^б, с. 30–33; Лосский, 1990, с. 9, 21; Карсавин, 1992, с. 322–323]. Речь идет об одной из определяющих характеристик цивилизационного облика России–Евразии, в которой проявилась имманентно присущая русской духовности тенденция к постоянному преодолению границ меры и нормы; а именно – об *утопической константе* российского цивилизационного сознания и бытия [Шемякин, 2001, с. 224–225]. В основе ее – уверенность в возможности реализовать на практике, в конкретной земной действительности трансцендентную цель – "рай на земле". Отсюда – стремление к созданию таких форм организации человеческой жизни, которые являлись бы воплощением трансцендентного идеала.

Самый древний исток данного типа сознания прослеживается в глубинных пластах "доосевого" архаического мифологического наследия России, конкретно говоря – в свойственной носителям этой традиции уверенности в возможности полной реализации единого вселенского космического закона в жизни и деятельности человека и общества. У восточных славян в качестве такого выступала, по-видимому, "рота" [Серяков, 2001, с. 500–610]. Наличие подобной характеристики в древнем мифологическом сознании подтверждается данными историко-лингвистического исследования. Так, В. Топоров реконструирует целый словарь понятий (так называемый "свят-словарь"), в основе которого праславянский (восходящий к более древнему индоевропейскому аналогу) семантический элемент "свят", заключающий в себе смыслы, характеризующие архаическое славянское понимание святости. "Он передает наиболее важные (и концептуально, и оценочно, и догматически, и ритуально) и глубокие смыслы данной языковой, культурно-исторической и религиозной традиции, то что является святыней... с чем связываются наши духовные ценности". Особенно важно, что в определенных условиях, "во время литургии, праздника, когда как бы восстанавливается органически и живо переживаемая связь с первособытием, мотивирующим святое в данной традиции", "свят-словарь" обнаруживает тенденцию «к универсальному захвату всей переживаемой реальности – все попавшее в это "поле святости" становится святым, освященным и по сути дела, и на языковом уровне...» [Топоров, 1995, с. 477–478].

Подобные представления наложили очень глубокий отпечаток на ту концепцию святости, которая утвердилась в качестве господствующей в русском православии и

¹ Мы стремились охарактеризовать оба уровня разворачивания процесса формообразования. Но рассмотреть его во всей сложности в рамках статьи не представляется возможным. Поэтому авторы уделили главное внимание анализу факторов формообразования на знаково-символическом уровне.

сложилась в ходе и в результате взаимодействия дохристианских и христианских пластов в культуре. Топоров задается вопросом, в чем состоит сакральность "для носителя архаичной русской традиции, в которой мифопоэтическое наследие языческой эпохи встретилось с кругом идей и образов христианства"? И отвечает на этот вопрос следующим образом: «...сакральность (или даже гиперсакральность) древнерусской традиции проявляется прежде всего в том, что 1) все в принципе должно быть сакрализовано, освящено и тем самым вырвано из-под власти злого начала (ср. древнеиранский дуализм и более поздние учения манихейского толка) и – примириться с меньшим нельзя – возвращено к исходному состоянию целостности и нетронутости; 2) существует единая и универсальная цель ("сверхцель"), самое заветное желание и самая глубокая мечта и надежда – святое царство (святость, святое состояние, святая жизнь) на земле и для человека; 3) сильно и актуально упование на то, что это святое состояние может быть предельно приближено (или даже само открыться, наступить) в пространстве и времени *hic et nunc* (литургия уже есть образ этого состояния; отсюда стремление расширить литургическое время и известное невнимание к сфере профанического)» [Топоров, 1995, с. 479–480].

Ученый выделяет три основополагающие "категории русской жизни" – святость (и священство), царство, земство ("мир") – и подчеркивает, что "роль этих трех элементов и воплощающих их сил в истории Руси исключительно...". Этот "трехчленный космос русской жизни" носит в российском цивилизационном контексте священный характер: «свято не только "священство", но и "царство" (святой царь) и даже "земство" ("мир свят)», хотя все эти три элемента и различаются по степени святости [Топоров, 1995, с. 439–440].

Ученый совершенно прав, когда отмечает в связи со всем этим, что подобная «"пансакральность" ("всесвятность") по сути дела ограничивает (или даже снимает) оппозиции Неба и Земли, божественного и человеческого, святого и профанического. Небо как бы сходит на землю, и человек становится уже не просто образом, подобием и творением Бога, но как бы его воплощением, носителем божественных энергий (хотя бы в потенции и в идеале)...» [Топоров, 1995, с. 546]. Здесь – исток того явления, которое было охарактеризовано впоследствии как "человекобожие" (впервые у Достоевского) и подвергнуто обстоятельному критическому анализу рядом представителей русской религиозной философии XX в. (особенно значим вклад в разработку данной темы Бердяева и Лосского).

Подобное снятие оппозиции святого и профанического – характеристика "доосевого" мифологического сознания, для которого мир богов и людей был един, между ними не существовало той труднопреодолимой дистанции, которая возникла в ходе и в результате "осевой" революции. Однако следует отметить: праславянское (как, впрочем, и общее индоевропейское) понимание святости отнюдь не сводится к "гиперсакральности" и снятию оппозиции священного и профанического. Хотелось бы обратить внимание еще на одно важное открытие Топорова. Он реконструировал для праславянского "свят" значение "увеличиваться, набухать", восходящее к древнейшим индоевропейским корням: «Судя по соответствующим контекстам и аналогиям типологического характера, в данном случае речь шла о том благодатном возрастании – процветании некоей животворной субстанции, которое вело к созреванию плода как завершению всего предыдущего развития и прорыву к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному плодородию, прибытку". Эта "святость"... как образ предельного изобилия скорее всего и была тем субстратом, на котором сформировалось понятие "духовной" святости, некоего "сверхчеловеческого" благодатного состояния, когда происходит творчество "в духе"». Как отмечает ученый, это до известной степени подтверждается и теми сочетаниями элемента "свят" с именами существительными, "которые, будучи с достаточной уверенностью отнесены к числу праславянских, уже обнаруживают в себе нечто большее, чем только физическое (материальное) возрастание". И вот что самое интересное: "Следует сразу же и решительно подчеркнуть, что идея материального роста в этих случаях никак не ума-

ляется, но вместе с ней в значение сочетания проникает отстраненная форма идеи физической святости – святость, как таковая, в глубине своей уже не зависящая от материального возрастания, как элемент оценки, ориентирующейся уже на иную шкалу. Жито свято не потому, что оно растет и плодоносит, но оно растет и плодоносит потому, что оно свято искони, по условию, в соответствии с высшей волей" [Топоров, 1995, с. 480].

Как нам представляется, принципиально важно отметить то, что в своих наиболее глубоких истоках понятие святости на Руси нисколько не умаляло идею материального роста и благосостояния, включало ее в себя. Можно предположить, что эта черта (связанная, по-видимому, с общим жизнеутверждающим мировоззрением древних славян) не исчезла и впоследствии. Будучи скрыта под спудом мистико-аскетического направления в православии, она, по-видимому, воспроизвелась в мировоззрении русских старообрядцев, успешно связавших воедино понятие духовной святости и понятие материального благосостояния, предполагавшего разумное устройство, оформление повседневной жизни.

С "пансакральностью" (или "гиперсакральностью") связана еще одна существенная характеристика цивилизационного самосознания России–Евразии, оказавшая самое непосредственное (тормозящее) влияние на процесс формообразования: "Все, что не свято или сакрализуется с трудом и без уверенности в успехе, кажется не заслуживающим внимания. В оппозиции сакральное – профаническое узревается (преимущественно) лишь первое, только оно и ценится, а профаническое игнорируется или находится в небрежении, борьба за него ради его освящения не ведется или ведется недостаточно (иное дело – активные силы зла, роль которых по старой, идущей из древнеиранской традиции привычке нередко гипертрофируется). Отсюда – крайности духовного максимализма, невнимание к прозе жизни, к злобе дня, недостаток подлинного духовного трезвения" [Топоров, 1995, с. 546–547]. Отсюда же – добавим – и постоянные срывы процесса формообразования в России, неизменно повторявшиеся всякий раз, когда выяснялась практическая невозможность полной реализации трансцендентного идеала в земной действительности, что вело к отказу от всяких попыток оформить окружающую реальность и саму человеческую жизнь сколько-нибудь разумным образом.

Стремление к абсолютному и обломовщина

Первыми, кто исследовал эту особенность российского цивилизационного сознания, были представители русской религиозной философии, в частности Лосский. Констатируя, что "у русского народа нет строго выработанных, вошедших в плоть и кровь, форм жизни", он называл три взаимосвязанные причины этого феномена: искание совершенного (абсолютного) добра, в котором проявляется, по мнению философа, "свобода духа", находящая выражение в "испытании ценностей". Поясняя, каким образом взаимосвязаны эти три фактора, философ писал: "В самом деле, совершенное добро существует только в Царстве Божьем, оно – сверхземное, следовательно, в нашем царстве эгоистических существ всегда осуществляется только полудобро, сочетание положительных ценностей с какими-либо несовершенствами, т.е. добро в соединении с каким-либо аспектом зла. Когда человек определяет, какой из возможных путей поведения избрать, у него нет математически достоверного знания о наилучшем способе действий. Поэтому тот, кто обладает свободой духа, склонен подвергать испытанию всякую ценность не только мыслью, но даже и на опыте". Русский мыслитель вспоминал в этой связи героев Достоевского (Раскольников, Ставрогина, Ивана Карамазова), "дерзновенно подвергающих испытанию ценности и нормы в своем личном поведении" [Лосский, 1990, с. 45–46, 52].

Философ констатировал, что в данном отношении Россия резко отличается от Запада, и соглашался с суждением Достоевского, который подчеркивал, что «в Западной Европе есть прочно установившиеся правила и формы жизни, поддерживаемые

во что бы то ни стало ради порядка, считаемые иногда, несмотря на их условность "священными". А у нас, у русских, "нет святынь *quand même*". Мы любим наши святыни, но потому лишь, что они в самом деле святы. Мы не потому только стоим за них, чтобы отстоять ими l'Ordre» [Лосский, 1990, с. 46].

Разумеется, внутренняя установка личности на "испытание ценностей" отнюдь не способствует закреплению этих ценностей в твердых, устоявшихся, общезначимых формах организации жизни и духовного опыта. И Достоевский, и Лосский, и высказывавший аналогичные идеи русский философ первой половины XX в. С. Алексеев, уловили важнейшую особенность социокультурного облика России–Евразии, обусловленную спецификой ее цивилизационного типа: явление, которое Лосский именует "испытанием ценностей", могло иметь место только при свойственном цивилизационному "пограничью" отсутствию монолитного духовно-ценностного фундамента цивилизации, когда в основе всей цивилизационной системы лежит столкновение и сложнейшее взаимодействие (в различных формах) разнородных начал [Лосский, 1990 с. 45; Шемякин, 2001].

"Испытание ценностей" представляет собой лишь одно из последствий ориентации русского духа на абсолютное, живущей в нем уверенности в возможности реализации трансцендентного идеала, "Царства Божия" в конкретной земной действительности. Подобная ориентация способствует возникновению определенного, хорошо известного по отечественной истории социально-психологического типа, отнюдь не склонного концентрировать свои усилия на оформлении окружающей его жизни. Лосский следующим образом описывает его мотивационную структуру: "В Царстве Божием нет различия между целями и средствами. Члены этого Царства творят только абсолютно ценное увлекательное бытие и обладают такой мощью творческой силы, что им не приходится преодолевать скучные, тягостные препятствия. Человек, стремящийся к такому идеалу абсолютно совершенного бытия, живущий им в мечтах и зорко подмечающий несовершенства нашей жизни вообще и недостатки собственной деятельности, разочаровывается на каждом шагу и в других людях, и в их предприятиях, и в своих собственных попытках творчества. Он берется то за одно, то за другое дело, ничего не доводит до конца и, наконец, перестает бороться за жизнь, погружается в лень и апатию. Таков именно Обломов". По мнению Лосского, именно этот литературный герой – воплощение типичного для России культурно-психологического типа. Наряду со стремлением к "абсолютно совершенному царству бытия" русскому человеку свойственна "чрезмерная чуткость ко всяким недочетам своей и чужой деятельности. Отсюда часто возникает охлаждение к начатому делу и отвращение к продолжению его; замысел и общий набросок его часто бывает очень ценен, но неполнота его и потому неизбежные несовершенства отталкивают русского человека и он ленится продолжать отделку мелочей". Хотя, повинувшись чувству долга, "русский человек часто вырабатывает в себе способность выполнять обязательную работу добросовестно и точно, но какой-либо аспект обломовщины в нем остается, например, в том, что он ленится выполнять работу желательную, но не строго обязательную... Частичная обломовщина выражается у русских людей в небрежности, неточности, неряшливости, опаздывании на собрания, в театр, на установленные встречи. Богато одаренные русские люди нередко ограничиваются только оригинальным замыслом, только планом какой-либо работы, не доводя его до осуществления" [Лосский, 1990, с. 40, 42].

Аналогичные или очень похожие мысли высказывали и другие русские мыслители. Так, Карсавин подчеркивал, что "тяготение русского человека к абсолютному... одинаково ясно и на высотах религиозности, и в низинах нигилизма... Докажите ему отсутствие абсолютного (только помните, что само отрицание абсолютного он умеет сделать абсолютным, догмой веры) или неосуществимости, даже только отдаленность его идеала, и он сразу утратит всякую охоту жить и действовать. Ради идеала он готов отказаться от всего, пожертвовать всем; усомнившись в идеале или его близкой осуществимости, являет образец неслыханного скотоподобия или мифического равнодушия ко всему. Итак, абсолютность идеала и сознание, что идеал лишь тогда це-

нен, когда целиком претворим в жизнь...". Обратной стороной такого сознания является пренебрежение конкретными задачами организации повседневной жизни: «При недостатке энергии, вообще нам свойственном, возлагаем надежды на то, что "все само образуется", сами же и пальцем не хотим двинуть, пренебрегая окружающей нас эмпирией, которую не стоит заниматься, раз предстоит абсолютное. При избытке энергии – лихорадочно стараемся все переделать, предвзято выровняв и утрамбовав почву. Отсюда резкие наши колебания от невероятной законопослушности до самого необузданного, безграничного бунта, всегда во имя чего-то абсолютного или абсолютизированного. Отсюда бытовая наша особенность – отсутствие быта, безалаберность и неряшливость. Но рядом с этим русскому человеку свойственно ощущение святости и божественности всего сущего. Он преклоняется перед фактом, перед тем же поносимым им Западом. Он боится, готовый оправдать все, резких определений и норм, смутно чуя ограничение, скрытое во всяком определении и всякой норме. Он не любит вмешиваться в течение жизни, предпочитая мудро выжидать... Мы мудро выжидаем, а выжидая ленимся... Вселенские задачи по природе своей сразу не осуществимы. Пока же "все само собой образовывается", стремление к абсолютному становится вялою мечтой лежебока, а абсолютное теряется. Если же нет абсолютного, утрачивают всякий смысл нормы нравственности и права, ибо вне отношения к абсолютному для русского человека ничего не существует. Потеряв веру, он чувствует, что "все позволено", или становится вороватым, пакостником, преступником. И ему уже не до смирения...» [Карсавин, 1992, с. 322–323].

Пожалуй, наиболее подробно "тягу к абсолютному", а также разнообразные проявления этого качества в российском социокультурном космосе, проанализировал Бердяев. Его концепция заслуживает отдельного подробного разговора. Не имея возможности рассмотреть ее подробно, отметим лишь следующее. По мнению философа, прямым следствием того, что русский дух "устремлен к последнему и окончательному, к абсолютному во всем", является отсутствие в России–Евразии "дара создания средней культуры". "Для русских характерно какое-то бессилие, какая-то бездарность во всем относительном и среднем. А история культуры и общественности вся ведь в среднем и относительном; она не абсолютна и не конечна". Но ведь именно на этом уровне и осуществляется процесс формообразования. Так что "отсутствие дара создания средней культуры" есть не что иное, как отсутствие "дара формы" [Бердяев, 1992, с. 310].

"Тяга к абсолютному", нашедшая наиболее яркое воплощение в ориентации сознания и поведения на цель (точнее, "сверхцель") полной реализации трансцендентного идеала в конкретной земной действительности, была существенно усилена воздействием еще одного фактора, наложившего заметный отпечаток на историко-культурный облик России–Евразии. Речь идет о ярко охарактеризованном Н. Трубецким "туранском" (в первую очередь татарском) стремлении "к конкретизации, к воплощению религиозных переживаний в формах внешнего быта и культуры". Ученый связывал это качество с "отсутствием гибкости" и "пренебрежением к абстракции", свойственным религиозному сознанию носителей "туранского элемента" в русской культуре. По его мнению, "именно в силу туранских черт своей психики древнерусский человек не умел отделять своей веры от своего быта", что наглядно проявилось во всем строе жизни Московской допетровской Руси, в особенности – в событиях, связанных с церковным расколом XVII в. Трубецкой говорил в этой связи о "туранизации" византийской традиции, проникновении "черта туранской психики в саму русскую трактовку православия" [Трубецкой, 1993, с. 72–73]. По нашему мнению, в этих рассуждениях есть доля истины. Однако для евразийцев характерна явная переоценка степени "туранизации" византийского наследия на Руси.

Русь и Византия

Архаическая в своих глубинных основаниях утопическая константа русской культуры, значительно усиленная туранским (татарским) влиянием, столкнулась в географическом и духовном пространстве Руси–России с совершенно иной ориентацией. Речь идет о свойственном византийской мистико-аскетической традиции *недове-*

риш к миру, которое неизбежно порождало убеждение в несамодостаточности, неполноте, ущербности любых форм, создаваемых людьми в неизбывно греховной земной действительности. Характеризуя Византию, Зубов писал: «Мечтательно-философствующий грек, анахорет – молчальник, богослов, умеющий через законы ума человеческого восходить к Уму изначальному, – определяли дух этой "православной" цивилизации. Но и в практическом плане техника, искусство, политическое мастерство, воинское дело в большей, чем на Западе, степени таили в себе несамодостаточность. Апофатизм проникал в быт, релятивизируя его, размыкая земное к Небу, растворяя быт небытием Божественного всебытия, делая все земное как бы не совсем настоящим, не всецелым» [Зубов, 1997, с. 107]. Это было прямо связано с восприятием византийским православием платоновской концепции, в соответствии с которой любая вещь данного нам в чувственном опыте мира, любое творение рук человеческих лишь частично и неполно "участвует" в нетленной идее, отдаленным прообразом которой она является.

Именно эта концепция легла в основу государственной идеологии империи ромеев. Таким образом, в описании С. Аверинцева "платонически окрашенный символизм" сопрягал в единой системе византийской политической ортодоксии христианскую религию и воспринятую еще от императорского Рима идеологию священной державы: «Для христианизированной "политической ортодоксии" император сам по себе – только человек... но, с другой стороны, власть над людьми не может принадлежать человеку и принадлежит только Богу (и богочеловеку Христу как абсолютно правомочному "царю" всех верующих). Вывод из этих посылок один: небожественный государь "участвует в божественной власти", как, по доктрине Платона, тленная вещь "участвует" в нетленной идее» [Культура... 1984, с. 46].

Итак, даже самое ценное, с точки зрения ромеев, что смогли создать люди в "мире сем", их Империя, государственная форма, смыслом существования которой было утверждение в мире "истинной веры", также рассматривалась как несамодостаточная. Определявшее, по оценке Зубова, основные черты исторического лица Византии "недоверие к миру, убегание от него иногда в аскезу, в подвиг самоотречения, в символ и знак небесного; иногда в пьянство, разврат, в безмерное властолюбие, невероятную жестокость или умственную гордыню" не могли не преломляться в пренебрежительное отношение к попыткам полностью практически оформить мир человека и окружающую его реальность, организовать человеческую жизнь во всех ее проявлениях в соответствии с принципами разума – Божественного или человеческого. И уж во всяком случае, подобная ориентация полностью исключала возможность полной реализации трансцендентного идеала в земной действительности. Эта византийская традиция была усилена в российском культурно-историческом контексте: «У славян византийская разомкнутость к Небу привела к полному почти небрежению миром, почти как у родственных им индийцев. Слова: "Дети, не любите мира, ни того, что в мире" апостола Иоанна Богослова стали любимой максимой на православной Руси» [Зубов, 1997, с. 107, 110].

Однако с приведенными оценками Зубова можно согласиться далеко не во всем. Он полностью сводит византийское наследие к мистико-аскетической традиции. Эта традиция действительно оказалась в конечном итоге наиболее влиятельной и в самой Византии, и на Руси, оказав огромное по силе, в основном тормозящее воздействие на процесс формообразования в обеих восточно-христианских цивилизациях. Но она отнюдь не была единственной: духовный космос византийской цивилизации чрезвычайно разнороден и противоречив; неоднозначным было и византийское влияние на Русь.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта. Т. 1. М., 1991.
Бердяев Н.А. Душа России // Русская идея. М., 1992.
Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990^a.

Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990^б.

Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990^а.

Вейдле В.В. Три России // Смена. 1991. № 8.

Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988.

Гайденок П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени. М., 1987.

Зубов А.Б. О природе русской цивилизации // “Рубежи”. 1997. № 8–9.

Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб., 1997.

Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. М., 1992.

Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. М., 1997.

Культура Византии. IV – первая половина VII в., М., 1984.

Лосский Н.О. Характер русского народа. Кн. 1. М., 1990.

Лотман Ю.М. Тезисы к семиотике русской культуры // Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб., 2002.

Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. М., 1996.

Маковский М.М. Удивительный мир слов и значений. М., 1989.

Раиковский Е.Б. История российская – через призму постмодерна // Постиндустриальный мир и Россия. М., 2001.

Раиковский Е.Б. Опыт тоталитарной модернизации России (1917–1991) в свете социологии развития // Мировая экономика и международные отношения. 1993. № 7.

Серяков М.Л. “Голубиная книга” – священное сказание русского народа. М., 2001.

Степун Ф.А. Мысли о России // Новый мир. 1992. № 6.

Тойнби А.Дж. Постигание истории. М., 1991.

Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995.

Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. М., 1993.

Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001.

Шмелев А.Д. Русская языковая модель мира. Материалы к словарю. М., 2002.