

РОССИЯ В ВОСПРИЯТИИ ЗАПАДА

Я.Г. ШЕМЯКИН

**Динамика восприятия образа России
в западном цивилизационном сознании***

Данная статья является прямым продолжением исследования образа России как пограничной цивилизации [Шемякин, 2008]. Работа над темой подтвердила правильность сделанных ранее основных выводов. В то же время хотелось бы дополнить и уточнить некоторые из них. Прежде всего это касается просвещенческого дискурса о России.

Россия: Восток или Запад?

Внося определенные коррективы в концепцию Л. Вульфа [Вульф, 2003], И. Нойманн справедливо подчеркивает, что у истоков данного дискурса стоял Г. Лейбниц, ставший прямым предшественником Вольтера. Лейбницу принадлежат знаменитые слова, в концентрированном виде содержащие оценку деятельности и планов Петра I: "Если царь уничтожит варварство в своей стране, он обнаружит *tabula rasa*" (цит. по [Нойманн, 2004, с. 112]). Здесь впервые высказана мысль, ставшая впоследствии аксиомой для деятелей и идеологов Просвещения: в российской действительности нет ничего помимо варварства, и потому, покончив с ним, «царь-преобразователь может писать все, что захочет, на чистом листе под названием "Россия"» (цит. по [Нойманн, 2004, с. 112]). Подобный подход не признавал (или, во всяком случае, расценивал как совершенно не имеющую значения) какую-либо "инаковость", то есть своеобразие нашей страны. В то же время именно Лейбниц высказал мысль о правомерности включения России в "концерт" европейских государств на том основании, что во главе ее встали просвещенные европеизированные правители. Он "был первым, включившим... Россию в политическое созвездие Европы" [Groh, 1961, S. 37]. Лейбниц ввел в оборот метафору России как ученика, следующего за Западной Европой по избранному ею пути [Нойманн, 2004, с. 112–113].

Лейбниц же наметил и один из вариантов цивилизационной стратегии Запада в отношении России. Его суть сводилась к идее резкого расширения европейского ареала за счет включения нашей страны. По мысли Лейбница, подобное расширение позволило бы существенно усилить позиции христианской Европы в ее противо-

* Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 06-01-02085а).

стоянии Османской империи. В одном из писем в 1696 г. немецкий мыслитель писал о России: "Если бы такой обширной империей можно было управлять, чтобы сделать ее более культурной в европейском смысле и тем самым пожать более обильный урожай на христианских путях! На это есть надежда, если мы будем бдительны. Царь Петр знает пороки своего народа и хочет уничтожить варварство" (цит. по [Нойманн, 2004, с. 112]).

Хотя идея включения России в Европу доминировала в просвещенческом дискурсе, в нем можно обнаружить и другую, альтернативную версию, основанную на резко отрицательной оценке деятельности Петра I (и, соответственно, открыто полемическую по отношению к Вольтеру и его многочисленным последователям). Наиболее ярким ее представителем стал Ж.-Ж. Руссо. Так, в "Общественном договоре" он высказывается весьма категорично: "Русские никогда не станут истинно цивилизованными, так как они подверглись цивилизации чересчур рано. Петр обладал талантами подражательными, у него не было подлинного гения, того, что творит и создает все из ничего. Кое-что из сделанного им было хорошо, большая часть была не к месту. Он понимал, что его народ был диким, но совершенно не понял, что он еще не созрел для уставов гражданского общества. Он хотел сразу просветить и благоустроить свой народ, в то время как его надо было еще приучать к трудностям этого. Он хотел сначала создать немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы создавать русских. Он помещал своим подданным стать когда-нибудь тем, чем они могли бы стать, убедив их, что они были тем, чем они не являются. Так, наставник-француз воспитывает своего питомца, чтобы тот блистал в детстве, а затем навсегда остался ничтожеством. Российская империя пожелает покорить Европу и сама будет покорена. Татары, ее подданные или ее соседи, станут ее, как и нашими, повелителями. Переворот этот кажется мне неизбежным. Все короли Европы сообщают способствовать его приближению" [Руссо, 1969, с. 183].

Итак, Руссо воплощает иную линию просвещенческого дискурса: русские настолько "дики", что предпринятая Петром I попытка их европеизации изначально обречена на провал: Россия с необходимостью должна проявить свою "татарскую", азиатскую сущность, и это несет с собой тем большую опасность Европе, чем больше государственная мощь Российской империи.

Руссо был не одинок в своих оценках. Так, Д. Макартни подчеркивал в своих путевых заметках за 1768 г.: "Никогда не было сказано ничего более справедливого, чем осуждение у Руссо действий Петра; этот монарх, вместо того, чтобы улучшать своих подданных как русских, предпринял попытку полностью изменить и превратить их в немцев и французов, но его попытки были неудачны, он не смог сделать из них то, что хотел, он испортил их этим экспериментом, и оставил их худшими, чем они были прежде... Многие изобретательные люди развлекались, придумывая гипотезы и гадая, почему русские так долго жили в варварстве, и почему, выйдя из него столетие назад, они все еще продолжают быть наименее добродетельной, наименее изобретательной нацией Европы. Некоторые приписывали это климату, в то время как другие думают, что это происходит вследствие способа воспитания, а третьи приписывают это форме правления. Первая из этих причин, кажется, менее значима, чем иные, поскольку швед, живущий на той же параллели, определенно не имеет никакого сходства с русским" (цит. по [Russia... 1971, p. 104–107]).

На первый взгляд может показаться, что два приведенных высказывания идентичны. Но это не совсем так. В словах Макартни явно доминирует та самая эмоция презрения/неуважения к хаотической, "варварской" действительности, которая блокирует исследовательский интерес и является, как я старался показать в предыдущей статье, выражением духовной гордыни особого рода, весьма типичной для западного мировосприятия [Шемякин, 2008]. У Руссо такая эмоция тоже заметна. Однако в его высказывании есть и рациональное зерно: он уловил опасность для культуры (в данном случае российской) нетворческого, механического подражания, игнорирующего специфику собственной традиции.

Особую позицию по отношению к России занял Ш. Монтескье. Так, с одной стороны, в своем самом знаменитом произведении "Дух законов" он декларировал, что Петр I действительно дал "европейский образ жизни европейской нации" (цит. по [Malia, 1999, p. 43]). Вместе с тем, однозначно отождествив европейскую специфику со свободой в противовес "восточному деспотизму", Монтескье, по словам М. Малиа, испытал мучительные затруднения в связи с тем, что по форме своего правления Россия определенно оказывалась ближе к "восточному деспотизму", а не к западной "свободе". Монтескье считал политику Петра I излишне жестокой и признавал ее деспотическую сущность. Однако, поскольку решающим социальным фактором для него был климат, а по своему климату Россия, в трактовке Монтескье, определенно принадлежала к Европе, торжество европейского начала здесь представлялось французскому мыслителю неизбежным. "Подразумевалось, что этот климат настолько хорош для учебы, что ученик просто обречен на успехи" [Malia, 1999, p. 43].¹

Доминирующее воздействие лежащего в основе аристотелианского научного дискурса закона "исключенного третьего" прослеживается здесь очень ясно. Как справедливо заметил И. Нойманн, "мысль о том, что Россия вступает в европейскую цивилизацию, имела свою оборотную сторону – представление о том, что она возникла как цивилизация азиатская" [Нойманн, 2004, с. 116]. Таким образом, Россия – это Восток, становящийся Западом, и в связи с этим тут мы имеем механическое соединение западных и восточных элементов. Мысль о том, что Европа столкнулась с особой реальностью, не сводимой ни к Востоку, ни к Западу, качественно отличной от обоих, не приходила в голову никому из деятелей и мыслителей Просвещения, в том числе и Монтескье, который занимал, таким образом, промежуточную позицию между двумя охарактеризованными версиями просвещенческого дискурса о России: основной (и преобладавшей вплоть до конца XVIII в.), представленной Вольтером и его единомышленниками, и альтернативной, представленной Руссо и его последователями.

Идея Лейбница о том, что Россия – это *tabula rasa*, пробудила весьма специфический интерес к ней у ряда представителей европейского научного сообщества, в основе которого отсутствовало (по меньшей мере, первоначально) подлинное любопытство по отношению к реальной российской действительности. Последняя воспринималась исключительно как объект возможного приложения и реализации на практике идей, родившихся в умах западноевропейских интеллектуалов. По мнению М. Андерсона и Нойманна, первым представителем этого типа интереса к России был Ф. Ли. Для него типично суждение о нашей стране как о "широком поле для правительственных экспериментов, гигантском подопытном экземпляре, к которому можно было приложить самые передовые административные и юридические идеи с полнотой, невозможной в Западной Европе..." [Нойманн, 2004, с. 117]. Подобному мнению "суждено было быстро развиваться под воздействием реформ Петра, и то отношение к России, которое было заложено в предложениях Ли, позднее вдохновляло Вольтера, М. де Ривьера, И. Бентама и многих менее значительных деятелей" [Anderson, 1958, p. 50].

Но если не *tabula rasa*, не "чистый лист", то уж непременно варварство – такова позиция сторонников альтернативной линии в просвещенческом дискурсе о России. Снова перед нами та же логика аристотелианского дискурса: либо то, либо другое – третьего не дано. Следует отметить, что наряду с преобладавшими в западноевропейском научном сообществе воззрениями Лейбница и его единомышленников продолжала существовать и господствовавшая ранее, в XV–XVI вв., точка зрения на Россию как на абсолютно чуждую Западу человеческую реальность, по самой природе своей занимавшую гораздо более низкое место в иерархии бытия, чем "просве-

¹ См. в [Монтескье, 1956] о европейской природе России: т. 2, кн. 19, глава 15; см. там же о деспотическом политическом устройстве России: т. 2, кн. 13, глава 6.

щенная Европа". Надо сказать, что эта точка зрения отчасти питалась тем раздражением, которое вызывало у европейцев явное неприятие западной науки российским традиционным сознанием. «Европейски образованные корреспонденты Лейбница, вынашивавшего далекоидущие планы цивилизационного преобразования России, и в частности, активизации на ее территории научных исследований, дружно сетовали на сложности в организации сбора надлежащей информации из-за безразличия самих русских к тому, что немецкому ученому представлялось заслуживающим заинтересованного внимания. Так, например, в 1695 г. в ответ на просьбу Лейбница о неких азиатских "куриозах" бранденбургский посланник в Москве Райер заверял его, что "нация московитов... совершенно непривычна к поиску каких-либо курьезов... и только тогда способна что-то предпринять, когда учует "запах денег" и найдет тому практическое назначение"» [Богданов, 2006, с. 24].

Следует, впрочем, отметить, что отнюдь не беспристрастные суждения такого рода опровергались другими представителями Запада, столкнувшимися именно с проявлением жгучего (и вполне бескорыстного) любопытства русских к самым различным вещам, в том числе не имеющим никакого отношения к чисто практическим жизненным потребностям. Здесь можно привести в качестве иллюстрации суждения побывавшего в Москве в начале XVIII в. иезуита Ф. Эмилиана. Этот католический миссионер сообщал о предосудительном, по его мнению, любопытстве своих русских собеседников к некоему голландскому "сочинителю", упорно защищавшему "богопротивную" гипотезу "о стоянии Солнца и подвижности Земли". Эмилиан попытался разъяснить им, "какая разница между гипотезой и истиной на деле... однако они пожелали, чтобы то учение было опровергнуто с аргументами, и это задало нам весьма большую и трудную работу" (цит. по [Богданов, 2006, с. 26]).

В предыдущей статье я выделил два основных фактора восприятия России на Западе: некоторые особенности западного видения мира и специфику России как "пограничной" цивилизации планетарного масштаба. Одно из наиболее ярких проявлений данной специфики – особая, гораздо более значительная по сравнению с классическими цивилизациями Запада и Востока, роль природного фактора [Шемякин, 2008, с. 133]. Это вызвало к жизни еще один ее образ, ставший инвариантным при восприятии российской действительности "фаустовской цивилизацией": образ России как выражения стихийного природного начала [Шемякин, 2001, с. 193–204]. Нойманн приводит в этой связи интерпретацию представлений о России датским ученым П.У. Меллером. Последний обнаружил "основополагающую дихотомию", в рамках которой "русские представляли тело и природу, а европейцы – разум и цивилизацию" (цит. по [Нойманн, 2004, с. 118]). Как отмечает Нойманн, "дискурс Просвещения в значительной степени строился на такой дихотомии, и, кажется, отсюда возникла метафора русской Большой медведицы (*ursa mayor*), метафора, до сих пор значимо присутствующая в европейском дискурсе в своих нелатинских формах (*Great Bear* и так далее)". Интерпретация, в рамках которой "Россия соотносится с Европой так же, как природа с культурой", пережила эпоху Просвещения и сохранилась вплоть до наших дней, в том числе в концепции самого Меллера. Впрочем, данная интерпретация не давала никаких возможностей объяснить факт присутствия в российской действительности как западных, так и восточных элементов – факт, отмечаемый многими представителями западноевропейского Просвещения, наделявшими Россию, таким образом, "принципиальной амбивалентностью" [Нойманн, 2004, с. 118–119; Anderson, 1958, p. 97].

Весьма характерно, что определенным образом "каталогизировав" Россию в рамках собственной системы представлений, многие деятели Просвещения теряли к ней интерес. Так, автор знаменитой в свое время книги (написанной в 1760-е гг. и опубликованной в 1797 г.) К. де Рюльер утверждал, что "более чем достаточно провести в России восемь дней, чтобы со знанием дела говорить о русских: их сущность сразу бросается в глаза" (цит. по [Вульф, 2003, с. 403]). Нойманн прокомментировал это высказывание следующим образом, очень точно, на мой взгляд, охарактеризовав

природу данного подхода: "Конечно, так оно и было, особенно если европейцы заранее знали, что они увидят" [Нойманн, 2004, с. 120].

В [Шемякин, 2008] был сделан вывод о том, что в рамках распространенных на Западе во второй половине XX–начале XXI в. жестких познавательных схем теорий тоталитаризма и модернизации, в целом остающихся в пределах аристотелианской оптики, совершенно невозможно получить целостное представление о цивилизационном "пограничье", в том числе и о России. Какое-либо иное цивилизационное качество, помимо "западного" и "незападного", в рамках подобных подходов непредставимо. Допустить его – значит признать реальность существования "исключенного третьего", что абсолютно невозможно в рамках этой парадигмы восприятия мира. В то же время указывалось, что в среде западной интеллектуальной элиты жило и стремление преодолеть ограниченность формально-логической основы научного дискурса, проявившуюся в том числе и в россиеведении. Эта последняя тенденция нашла яркое отражение во второй половине XX в. в творчестве и деятельности тех ученых, кто стремились познать Россию как особый мир, исходя из его собственной логики функционирования и пребывания в пространстве истории [Шемякин, 2008, с. 133–134, 143].

Россия на границе Востока и Запада

Следует отметить, что первые проявления подобной тенденции просматриваются уже в XVIII в. Интересной и важной представляется задача выделить тех западных ученых и мыслителей, кто так или иначе, в той или иной мере, но все же пытались понять Россию как специфическую реальность "на грани" Востока и Запада.

Первым в этом ряду стоит, несомненно, И. Гердер. Он первым из западных мыслителей пришел к выводу, что "Россия является миром в себе..." Гердер пытался осознать Россию в ее особенности – как культуру амбивалентную, находящуюся на полпути между Европой и Азией и воспроизводящую эту амбивалентность внутри себя (цит. по [Нойманн, 2004, с. 123]). Гердер подчеркивал многообразие культур народов, сосуществующих на территории России, и разницу их уровней: "Дикие народы на границах, наполовину цивилизованные на равнине, далее – цивилизованный морской берег". Немецкий мыслитель полагал, что сердце России лежит между Европой и Азией, в связи с чем считал ошибочным выбор Петром I места для новой столицы: по мнению Гердера, ее следовало возвести на Азовском море, в любом случае – вблизи Черного моря (цит. по [Нойманн, 2004, с. 123]). Хотя дихотомия "цивилизация–варварство" все еще наличествует у Гердера, она не играет у него той центральной, доминирующей роли, как у идеологов Просвещения. Определяет же его научный и философский дискурс иная тенденция: признание реального многообразия культур и, в связи с этим, сознательное преодоление европоцентризма. Так, по словам Гердера, "Европа – это еще не целый свет, и потребности ее форм правления – еще не история и не цель человечества" [Гердер, 1977, с. 663]. Именно такой общий подход и позволил философу по-новому подойти к оценке России.

Для познания специфики России как особого человеческого мира принципиально важно было установить типологические параллели между российской и иными социокультурными общностями "пограничного" типа. Первым шагом на этом пути стало установление определенных параллелей между российской и пиренейской цивилизациями. Движение в данном направлении можно проследить как с русской стороны (уже с 1820-х гг.), так и с испанской (с конца XIX–начала XX в.) [Пограничные... 2001, с. 161–521]. Так или иначе, первыми из зарубежных мыслителей на типологически общие черты русской и испанской культур обратили внимание представители "пограничной" испанской культурно-исторической общности. Многие из них (из наиболее известных имен можно назвать М. Унамуно, Р. Валье-Инклана, А. Мачадо) на рубеже XIX–XX вв. испытали тягу к русской культуре. По сло-

вам И. Тертерян, для подобных мыслителей было типично "интуитивное предчувствие общности испанской и русской культуры" [Тертерян, 1981, с. 9; 1973, с. 15].

Впрочем, одними только интуитивными прозрениями дело не ограничилось. Были и первичные попытки анализа и обобщения. Так, Унамуну уже в конце XIX в. выделил черты сходства между духом русского и испанского народов: «...смирение, особый способ видеть жизнь, объективное принятие религиозных верований у большинства и мистические порывы у немногих, сама экономическая организация, так как в Испании есть много общего с (русским. – Я.Ш.) "миром"» (цит. по [Gallego Morrell, 1971, p. 100]). "Объективное принятие религиозных верований" – не что иное, как тенденция принимать религию как жизненную данность, традицию, закрепленную в определенной системе ритуалов, норм и правил; то есть, в первую очередь, как совокупность обрядов. Как видно из приведенной цитаты, для Унамуну, при всей его сосредоточенности на духовно-религиозной проблематике, отнюдь не характерен духовно-религиозный редукционизм (как, впрочем, и любой другой). Выражением "духа народа" является для него отнюдь не только религия, но и "экономическая организация", причем объединяет Россию и Испанию в его интерпретации – прежде всего значительная роль общинного архетипа.

Тезис об "особом способе видеть жизнь" был конкретизирован испанским мыслителем в первые десятилетия XX в. В 1900–1910 гг. творческие усилия Унамуну сосредоточились на попытке осмыслить образ-символ Дон Кихота как центральный, фокусирующий в себе все особенности испанского подхода к решению ключевых проблем бытия. Российская действительность, хотя и рассматривалась в этот период исключительно через призму "кихотизма", обнаруживает, по мысли Унамуну, общие черты с испанским "способом быть". По определению К. Корпоносенко, «это особый способ существования между *todo y nada* (всем и ничем), желание жить вечно и оставить память о своем единственном и неповторимом "я"» [Пограничные... 2001, с. 459]. В сущности, речь идет о неизбывном стремлении постоянно находиться в "силовом поле" между крайностями бытия. Правда, сам Унамуну не дал сколько-нибудь четкого осмысления этого явления, но он вплотную подошел к описанию той черты цивилизационной "пограничности", которая сейчас рассматривается как одна из определяющих.

Впоследствии попытки осмыслить опыт русской революции позволили Унамуну увидеть Россию "как место, где встречаются разные пласты реальности" – история и "интраистория" (то есть подлинная история, которая творится на уровне не внешних "громких" событий, а глубинных процессов, определяющих жизнь народа), "религия и экономика, литература и жизнь". По оценке Корпоносенко, "Россия в восприятии Унамуну обладает чертами некоего идеального пространства, где возможны взаимопроникновение, синтез и борьба реальностей разной природы, мира идей и мира вещей; и в то же время Россия служила полем для эксперимента над идеями и образами, интересовавшими Унамуну гораздо больше, чем русская тема, для решения более важных для него проблем – проблемы Испании, проблемы человечества, проблемы собственного бессмертия" [Пограничные... 2001, с. 468, 469].

По моему мнению, здесь стоит несколько сместить смысловые акценты: важно, что Унамуну отнюдь не произвольно "конструировал" нужный ему образ России; он стремился при этом отразить и в определенной мере действительно отражал и реальные характеристики российского бытия, роднящие его с бытием Пиренейской Европы. Так, способность противоречиво сочетать в рамках единого цивилизационного целого разнородные реальности определенно видится Унамуну как общая черта России и Испании. И в этом своем наблюдении он был совершенно прав.

При всей значимости и глубине высказанных им мыслей, соображения Унамуну относительно общности русской и испанской культур не вылились в создание сколько-нибудь развернутой концепции. Первая теоретическая концепция, обосновывающая общность цивилизационного статуса России и Испании, была создана в 1930-е гг. В. Шубартом, одним из наиболее оригинальных немецких мыслителей XX в., убеж-

денным критиком Запада и не менее убежденным русофилом. Впрочем, следует сразу же отметить, что Шубарт прямо опирался и на русских, и на испанских мыслителей, особенно на Унамуну.

Сам Шубарт не ставил вопроса об особом, "не западном и не восточном" статусе российско-евразийской и иберийской культурно-исторических общностей. В его интерпретации Россия – цивилизация Востока, одна из "высокоразвитых азиатских культур", наряду с культурами Китая и Индии. В отношении Испании его формулировки несколько менее категоричны, но общий ход мысли очевиден: по словам Шубарта, "в деле преодоления западно-восточного противостояния Испания, с ее ярко выраженным ориенталистским уклоном, борется за чувственное и религиозное мироощущение Востока" [Шубарт, 2003, с. 226, 231].

Сводя сущность России (а по сути дела, и Испании) к восточному началу, Шубарт тем самым игнорирует вполне реальную укорененность западной цивилизационной традиции как в испанской, так и в российской реальности (ср. [Шемякин, 2001, с. 83–358]). Тем не менее он признает (и это наиболее важный момент), что обе страны, как с географической, так и с исторической точки зрения занимают особое промежуточное положение: "Испания расположена напротив Европы и неприступна, как крепость. Если Россия, так же труднодоступная, является империей между Азией и Европой, то Испания – это империя между Европой и Африкой". Так или иначе, главная проблема и России, и Испании – самоопределение по отношению к Западу. "Кто мы есть по отношению к Европе? – вот вопрос, судьбоносный не только для русских, но и для испанцев" [Шубарт, 2003, с. 321].

Главная мысль, которую утверждает немецкий мыслитель – противопоставление Запада как "*культуры середины*" России и Испании как "*культурам конца*". Западная культура внутренне нацелена на преодоление крайностей. "Социально она покоится на среднем сословии; психологически на душевном состоянии середины. Ее добродетели – самообладание, воспитанность, деловитость, избежание эксцессов" [Шубарт, 2003, с. 99]. Западная цивилизация имеет ярко выраженную посюстороннюю ориентацию: ее главное стремление – обустроить мир, оформить его в соответствии с человеческими потребностями и принципами Разума. Отсюда – направленность человеческой деятельности на достижение максимума благ в "мире сем", ценностям которого придается приоритетное значение.

И русская, и испанская культуры – полная тому противоположность. Для человека "*культуры конца*" подлинной реальностью и единственной подлинной ценностью является та духовная действительность, которая находится вне "дольного" мира и одновременно составляет его основу; то есть Абсолют, Бог. Основной вектор духовно-практической активности носителей этого типа культуры направлен за пределы эмпирического, данного людям в чувственном опыте мира; такие культуры имеют ярко выраженную "потустороннюю" направленность. Соответственно, в трактовке Шубарта, их представители не признают особого значения (а в наиболее жестких вариантах вообще отвергают) ценности "мира сего", стремясь к Вечности, к бессмертию: "Человек культуры конца взглядывается за пределы конечного". Ни русские, ни испанцы "не привязываются сердцем к благам земным" [Шубарт, 2003, с. 325–326].

"И в социальном плане испанцу, как еще только русскому, недостает опять же все уравнивающей середины. Между элитой и средним уровнем зияет пропасть непонимания. Недостает посредников между верхом и низом... Очень слаба средняя социальная группа, способная черпать силы внизу и посылать их наверх с тем, чтобы уменьшить нижний слой и пополнить верхний" [Шубарт, 2003, с. 327].

"Культура конца" в силу самого своего характера ориентирована на крайности: "Душе испанца, как и русского, недостает срединного состояния. Это максималист, в котором нет умеренной зоны. С абсолютностью своих требований он не идет ни на какой компромисс. Он всегда колеблется между двумя экстремальными полюсами – абсолютизмом и анархией, святостью и варварством, между Богом и хаосом... В испанце, как и в русском, стихийная, но не дисциплинированная сила" [Шубарт, 2003,

с. 326–327]. Свойственное представителям "культуры конца" неприятие самой мысли о возможности преодоления полярностей бытия, вообще какого-либо опосредования сторон ключевых противоречий человеческого существования в лапидарной форме выразил испанский философ-католик Д. Кортес (1809-1853): "Между истинной и заблуждением не существует середины, есть лишь бесконечная пустота" (цит. по [Шубарт, 2003, с. 331]).

Еще одно свойство "культур конца" – "безнормативность", нежелание подчиняться каким-либо нормам и правилам. Шубарт приводит оценку испанцев одним из самых глубоких мыслителей XX в. Х. Ортегой-и-Гассетом. По словам последнего, они являют собой "самый неприемлющий правила народ Европы". В подобном духе Ортега высказывался не раз (см. [Унамуно, 1981, т. 1, с. 21]). "Безнормативность" черевата одновременно и анархизмом, и жесткими авторитарными диктаторскими формами правления – той самой тягой к крайностям, о которой говорилось выше.

С невысокой оценкой "мира сего" и с безнормативностью связано, по мнению Шубарта, и такое, имеющее прямую аналогию в русской культуре качество, как невнимание к проблеме формы: "Проблемы формы никогда не заполняли живой испанский дух..." Более того: в условиях "культуры конца" возможна ситуация, когда "протест против Запада принимает характер разрушения формы", как это произошло, в частности, у русских футуристов, в деятельности которых, в понимании Шубарта, проявилось "азиатское начало" [Шубарт, 2003, с. 323, 346–347].

По мнению Шубарта, как для России, так и для Испании характерен сильный традиционализм, недоверие к изобретательству любого рода. Он приводит в этой связи призыв Унамуно: "Пусть другие изобретают" (цит. по [Шубарт, 2003, с. 323]). Следует подчеркнуть, что в данном случае Шубарт абсолютизирует лишь одну из тенденций российского цивилизационного космоса. Но ведь была и другая, прямо противоположная – мощная тяга к инновационной активности, в том числе и к научно-техническим новшествам. Она противоречиво сосуществовала с чрезвычайно сильной традиционалистской ориентацией. Именно столкновение этих, противоположных по своей направленности и в равной степени органичных тенденций, составляет одну из отличительных черт российского "пограничья" [Шемакин, 2001, с. 302–312]. Для Испании, впрочем, подобная антиномия не столь характерна.

Среди выделенных Шубартом общих черт России и Испании следует упомянуть еще о совершенно особом, не свойственном Западу способе сочетания общего и отдельного, целого и части, нашедшем свое отражение в том, что немецкий мыслитель назвал "духом фрагмента". Типичным его выражением, по Шубарту, стала такая форма, как романс: "Его тайна заключается в том, чтобы начать *ex abrupto* (внезапно, без подготовки. – *лат.*) и неожиданно завершить, сохранив видимость фрагмента, который только в восторженном воображении поэта или слушателя воспринимается как нечто целостное и совершенное. В стиле романса творили свои полотна Д. Веласкес, Ф. Сурбаран, Б. Мурильо – импульсивно, на грани импровизации. Здесь мы повсюду сталкиваемся с духом фрагмента, точно как на русской земле. Самоотверженная душа, которая не цепляется за частное, но будучи цельной сама, ищет всеединства, чураясь системы и методики. Она приближается к цели своих универсальных стремлений в полете мысли-рапсодии" [Шубарт, 2003, с. 329–330]. То есть речь идет о таком понимании соотношения общего и частного, которое характеризуется утверждением значимости частного, отдельного как необходимой и важнейшей составляющей мироздания, как особой онтологической реальности, не сводимой к общему, и в то же время способной отразить целостность бытия в одной из его граней.

По убеждению Шубарта, Россия и Испания выполняют одну и ту же всемирно-историческую миссию, которая "заключается в том, чтобы свидетельствовать о сущности Божией в мире несущественного". "Испанская национальная идея родственна русской как никакая другая. Смысл ее – в распространении христианства и сбережении единства христианской веры" [Шубарт, 2003, с. 337, 335].

Одна из наиболее значимых попыток обобщить опыт "пограничных" культур как особого цивилизационного типа связана с именем крупного современного мексиканского мыслителя Л. Сеа. Еще в середине 1950-х гг. в своей работе "Америка в истории" он выдвинул концепцию "маргинальных культур". В более позднем труде "Дискурс с позиции маргинальности и варварства" она была развернута в подробностях [Zea, 1957; 1990]. Мексиканский ученый попытался установить типологические параллели в положении культур, входящих в орбиту западной цивилизации, но периферийных по отношению к ее центру. Эти культуры испытывают настолько сильное влияние неевропейских традиций, что не являются вполне западными по своим основным характеристикам. По определению Сеа, речь идет о народах, "пограничных" в двояком смысле: как по отношению к соседним неевропейским культурам, так и по отношению к центрам "фаустовской" цивилизации. Как констатирует Сеа, в Европе есть два таких народа – русские и испанцы. "Маргинальные" культуры России и Испании играют роль "пограничных" зон между Западной Европой, Азией (в случае с Россией) и мусульманской Северной Африкой (в том, что касается Испании). Определяющая особенность этих зон – активное развитие процессов "расовой и культурной метисации" [Zea, 1990, p. 17–18, 43, 57].

Сеа сопоставляет с Россией и Испанией Латинскую Америку и приходит к выводу, что культуры стран региона к югу от Рио-Гранде дель Норте также вполне подходят под определение "маргинальных": здесь наблюдается противоречивое сочетание таких черт, как включенность в орбиту влияния "фаустовской" цивилизации, периферийное положение по отношению к ее центрам, существенная роль неевропейских традиций (главным образом, автохтонного индейского, отчасти – афроамериканского, негритянского и мулатского субстрата), бурное развитие процессов расово-этнической и культурной метисации [Zea, 1990, p. 241].

Для всех "маргинальных" культур типично острое противоречие между стремлением "стать европейцами" (или североамериканцами), добиться признания в качестве полноправных членов западного сообщества и не менее ярко выраженным стремлением отстоять собственную самобытность. В связи со всем этим "пограничные" народы заботит проблема самоидентификации, определения собственной идентичности. Как совершенно справедливо замечает Сеа, для западных центров вопрос об идентичности не стоял: никаких трудностей и сомнений при ответе на вопрос: "кто мы?" ни западноевропейцы, ни североамериканцы вплоть до конца XX в. не испытывали² [Zea, 1990, p. 241–242]. Пожалуй, одно из главных достижений Сеа заключается в том, что он вплотную подошел к осознанию двойственности цивилизационного статуса "маргинальных" культур: они одновременно принадлежат Западу (в качестве его периферии) и представляют собой нечто качественно иное по сравнению с "фаустовской" цивилизацией.

Еще один крупный представитель зарубежной научной мысли, внесший определенный вклад в дело изучения цивилизационного "пограничья", – Дж. Биллингтон. Его фундаментальный, ставший классическим труд, посвященный исследованию русской культуры "Икона и топор. Интерпретация истории русской культуры" (1966), помимо богатого материала и многих важных выводов относительно специфики российской цивилизации, включает и очень интересную попытку сравнить Россию и Испанию. Он выделяет следующие их черты.

1. Неизгладимый отпечаток на историю обеих стран наложил шок от иностранного вторжения и установления чужеземного господства: как русский, так и испанский народы формировали свою идентичность в ходе борьбы с захватчиками. Причем особенно важно, что военно-политическое и культурное противостояние получило

² Так продолжалось до самого последнего времени. Однако на рубеже II и III тысячелетий ситуация начала меняться (см. [Шемякин, 2007, с. 79–81]).

религиозную санкцию. С этим оказалась непосредственно связана такая общая для Испании и России черта, как переплетение духовной и светской власти.

2. Обстановка противостояния обусловила то, что господствующие в обеих странах разновидности христианства приобрели воинствующий характер, породив в ряде случаев религиозный фанатизм. Как испанскому католицизму, так и российскому православию, при всех их многочисленных различиях присуща одна общая черта – чрезвычайно важная роль в религиозной системе культа местных святых.

3. Обе культуры сохранили богатую, живую фольклорную традицию, особенно ярко проявившую себя в сфере музыки.

4. Особенности социальной и политической истории обусловили то, что как в России, так и в Испании во второй половине XIX–начале XX в. возникли благоприятные условия для широкого распространения революционного анархизма.

5. В обеих странах в XX в. произошли кардинальные по своей важности события, не только оказавшие огромное по силе воздействие на национальную историю, но и имевшие широкие международные последствия: революция и гражданская война в России, гражданская война в Испании.

6. В развитии обеих культур важную роль сыграли представители еврейских общин [Billington, 1966, с. 69–72, 75].

Надо сказать, что исследователь не идет дальше простой констатации присутствия в русской и испанской культурах выделенных им общих черт. Он не пытается их как-то классифицировать (перечисляет разнопорядковые и разномасштабные явления) и объяснить, чем это обусловлено. Вызывает возражения либо нуждается в уточнении и целый ряд сформулированных Биллингтоном конкретных выводов. Так, соглашаясь в целом с выводом о тесной связи духовной и светской власти в Испании и России, не могу не отметить, что ее характер все-таки различен: православная церковь в гораздо большей степени подчинена государству.

Тезис о том, что православие на Руси столь же воинственно, что и испанский католицизм эпохи Реконкисты, представляет собой явную натяжку. Взаимоотношения православной церкви с татаро-монгольской властью гораздо сложнее и неоднозначнее, чем в случае с католической церковью и исламом (в том числе мусульманскими государствами) на Пиренейском полуострове: в иберийском контексте логика противостояния культур и вер проявилась с гораздо большей силой, чем на Руси. Соответственно, степень религиозной нетерпимости и фанатизма существенно выше в испанском католицизме.

Подобную полемику по конкретным поводам можно было бы продолжать и дальше, однако это не входит в число моих основных задач. Отмечу лишь, что несмотря на определенные недостатки, проведенное Биллингтоном сопоставление России и Испании дало в свое время значительный толчок развитию цивилизационной компаративистики.

Пограничность России: реальность или конструкт?

Авторы всех упомянутых концепций так или иначе исходили из понимания "пограничных" цивилизаций как особой социокультурной *реальности* и ставили перед собой задачу как-то ее интерпретировать. Однако прямое отношение к данной тематике имеют и работы иного характера, появившиеся на волне постмодернистской моды в последней трети XX в. Речь идет о научной литературе, посвященной так называемым "ментальным картам" или "воображаемой географии".

Как пишет А. Миллер, еще в 1970-е гг. темой "ментальных карт" или "воображаемой географии" занялись психологи и географы. "Ментальная карта" была определена как "созданное человеком изображение части окружающего пространства". Она "отражает мир так, как его себе представляет человек, и может не быть верной. Искажения... очень вероятны". "Психология познания понимает ментальную карту как субъективное внутреннее представление человека о части окружающего про-

странства" [Миллер, 2003, с. 5–6; Fowns, Stea, 1977, p. 23, 41; Шенк, 2001]. Вслед за географами и психологами в конце 1970-х–начале 1980-х гг. "ментальными картами" как общественным явлением стали активно заниматься историки³. Крупнейшими произведениями этого жанра стала работа американского ученого Вульфа "Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения" (1994), а также книги М. Тодоровой (1997) и И. Нойманна (1998) [Вульф, 2003; Todorova, 1997; Нойманн, 2004].

Вульф показывает, как в умах людей эпохи Просвещения, мыслителей и путешественников постепенно формировался образ Восточной Европы в качестве особой реальности, отличной от Западной Европы. Хотя их описания стран Восточной Европы не всегда адекватно отражали (а в некоторых случаях прямо искажали) действительность, они подметили целый ряд характеристик, объединяющих страны этого региона (несмотря на все их различия) и отличающих их от Европы Западной [Шемякин, 2008, с. 138–140]. Собственная мысль цивилизационного "пограничья" развивалась во взаимодействии с этим направлением идеологии Просвещения.

Однако весьма содержательная и интересная во многих отношениях книга Вульфа вряд ли может рассматриваться как какой-то новый шаг в исследовании цивилизационного "пограничья" по той простой причине, что последнее не является для Вульфа *реальным* объектом изучения. Из рассуждений американского ученого следует, что Восточная Европа как некая единая во всем многообразии своих проявлений социокультурная макрообщность обладает статусом действительности только в одном измерении: как *продукт дискурсивной практики* деятелей западноевропейского Просвещения, которые, согласно формуле Вульфа, ее "изобрели". Вот концентрированное изложение подхода Вульфа из "Заключения" к упомянутой книге: "Восточная Европа была плодом философского и географического синтеза; ее изобрели люди эпохи Просвещения. Разумеется, сами по себе восточноевропейские земли не были ни изобретением, ни выдумкой. И они, и населявшие их народы всегда оставались вполне реальными и действительно лежали к востоку от некоторых земель, занимавших относительно них более западное положение. Дело вовсе не сводилось к наделению этих земель некими придуманными или мифическими свойствами – хотя в XVIII веке не обходилось и без этого... Открытие же или изобретение состояло в том, что между этими землями устанавливали связь, основанную и на фактах, и на вымысле, благодаря которой и возникла Восточная Европа как аналитическая категория. Она представляла собой набор наблюдений, которые обобщали и связывали воедино самые разнообразные земли и народы. Именно в этом смысле Восточную Европу можно назвать культурной конструкцией или сказать, что ее породило интеллектуальное изобретательство Просвещения. Хотя установление связей между этими странами и означало, по сути, изобретение Восточной Европы, между некоторыми из них действительно существовало значимое сходство; но были и громадные различия. Изобретая Восточную Европу, западные интеллектуалы предпочитали обращать внимание лишь на сходства, образовавшие некую общую схему, и не замечать различий, которые в нее не вписывались" [Вульф, 2003, с. 516].

Как можно заключить из содержания книги, последнее из утверждений действительно можно отнести к мыслителям и путешественникам эпохи Просвещения – в разной степени к разным людям. Однако признание различий отнюдь не лишает статуса реальности те черты общности стран восточноевропейского региона, которые *были выявлены* просветителями. По-моему, эти черты отнюдь не были их "изобретением", они отражали действительность данных стран. В этом смысле просветительский дискурс был прежде всего *дискурсом познания*. Вульф же, следуя постмодернистскому клише, считает неизбежным превращение всякого интеллектуального дискурса, основанного на стремлении к знанию, в дискурс господства. Более того, по

³ Начало этому направлению положил Э. Саид [Said, 1979].

его убеждению, "в случае Восточной Европы, как и в случае Востока, эта связь обретает гораздо более конкретную форму" [Вульф, 2003, с. 524].

Но эта характеристика неполна. Как справедливо пишет Вульф, "изобретение Восточной Европы неотделимо от изобретения Европы Западной" [Вульф, 2003, с. 521]. Для Запада такого рода изобретение (точнее, по выражению Миллера, "самоизобретение" [Миллер, 2003, с. 6]) – не что иное, как осознание им собственной идентичности. И подобная идентичность действительно не могла сформироваться без осознания собственных отличий и от азиатского Востока (прежде всего), и от "другой" Европы. В основе процесса формирования не могли не лежать реальные отличия, хотя в целом в западном дискурсе были и преувеличения, и искажения, и фантомы сознания. То, что становление цивилизационной идентичности Запада оказалось неотделимо от утверждения собственной исключительности, не отменяет объективной неизбежности подобного становления в процессе генезиса цивилизационной общности. Ни Западная, ни Восточная Европа не были поэтому "изобретением" интеллектуалов Просвещения; это были различные человеческие реальности, начавшие осознавать себя в мире. Социокультурная общность Восточной Европы существовала (по меньшей мере, находилась на стадии формирования) до того, как вывод об этом факте был сделан представителями Просвещения. Поэтому я никак не могу согласиться с утверждением Вульфа (в разных вариантах оно неоднократно повторяется в книге) о том, что "прежде чем появиться на карте, Восточная Европа родилась в головах просветителей" [Вульф, 2003, с. 517].

То, что страны восточноевропейского региона отличались друг от друга, порой достаточно существенно, не отменяет того факта, что по целому ряду очень важных признаков *они были едины*. Причем в разных странах эти признаки проявлялись с различной силой. Максимальной степени проявления они достигли, по-видимому, в России.

Главная проблема, которая возникает при определении цивилизационного статуса каждой из восточноевропейских стран, – установление *меры соотношения* черт сходства и различия между ними. Из рассуждений Вульфа однозначно следует, что различия во всех случаях более значимы, чем сходство. Только при таком условии общность, "конструируемая" на основе черт сходства, может быть объявлена лишь интеллектуальным "изобретением", навязанным действительности и, в качестве "дискурса", подлежащим деконструкции. Мнение о большей значимости различий не подтверждается какой-либо аргументацией. Более того, по моему мнению, приводимый Вульфom в его книге материал в большинстве случаев свидетельствует, скорее, об обратном – о преобладании сходства над различиями. По-видимому, вопрос должен решаться для каждой из стран отдельно, причем в зависимости от конкретно-исторической ситуации: по мере эволюции социокультурный статус некоторых восточноевропейских стран явно менялся.

Единство и многообразие в российской цивилизации

Мне уже неоднократно приходилось обосновывать точку зрения, согласно которой коренное отличие "пограничных" цивилизаций – в качественно ином по сравнению с цивилизациями "классического" типа соотношении начал (принципов) единства и многообразия при доминанте многообразия (и сохранении единства, которое тоже вполне реально) [Шемякин, 2001, с. 9–10; 2007, 75–76]. На чрезвычайно разнообразие народов, культурных традиций, сосуществующих на территории России в самых различных природно-климатических условиях, обращали внимание многие зарубежные авторы – едва ли не все, кто когда-либо писали о России. Но вот осознание особого характера соотношения многообразия с единством оказалось задачей чрезвычайно сложной; собственно, для аристотелианского дискурса с его ориентацией на чистые логические формы доминанта многообразия не могла означать ничего кроме хаоса; и когда в этой, казалось бы, полностью хаотической действитель-

ности обнаруживалось некое интегрирующее начало, это ставило представителей западного научного дискурса в тупик. Отсутствие цельности духовного основания, неизбежное при доминанте многообразия, по всей видимости, чрезвычайно раздражало типичных носителей западного цивилизационного сознания.

Очень показательно в этом плане высказывание А. де Кюстина о николаевской России XIX в.: "Нет, мне положительно более нравится Азия: там во всем более гармонии; здесь же, в России, на каждом шагу вы все больше поражаетесь и странными результатами новых условий жизни, и неопытностью людей. Все это, конечно, усердно скрывается от глаз наблюдателя, но опытному путешественнику не надо много усилий, чтобы заметить то, что от него желают скрыть" [Кюстин, 1990, с. 83]. А скрыть пытаются, по мнению Кюстина, присутствие за внешними европейскими формами совершенно иной реальности, не обладающей внутренней гармонией, ибо она этими формами искажена. Азия больше нравится Кюстину именно потому, что она обладает пусть чуждым Европе, но целостным духовным основанием. Здесь мы видим типичную реакцию представителя классической цивилизации (субэкумены) на действительность цивилизационного "пограничья".

В данном контексте особенно важным представляется то обстоятельство, что в конце XX в. в западном научном сообществе наметилась тенденция к реальному осмыслению специфики соотношения единства и многообразия в цивилизациях "пограничного" типа, и в первую очередь именно в России. В этом плане, на мой взгляд, особо следует выделить работу Э. Холенштайна, посвященную проблеме определения места России в Европе. Он анализирует тему соотношения единства и многообразия прежде всего на языковом материале, но при этом включает его в широкий историко-культурный контекст, проводя анализ творчества крупнейшего русского ученого-лингвиста Р. Якобсона. Изучение трудов авторов, относящихся к евразийскому направлению (прежде всего Н. Трубецкого), стали стимулом, способствовавшим осознанию Холенштайном особой роли начала многообразия в российском цивилизационном космосе. Истоки этого восходят, по его мнению, к византийскому наследию [Холенштайн, 1999, с. 319–333]. Он акцентирует внимание на принципиально важных, хотя, казалось бы, и достаточно известных вещах, поэтому я позволю себе изложить его аргументацию достаточно подробно.

Ключевое значение имеет для Холенштайна тот факт, что "в Восточноримской империи с самого начала существовали и утверждали себя в качестве равноправных средств коммуникации в сфере религии, государственного управления и образования, наряду с греческим, несколько других языков: главным образом арамейский, сирийский, коптский, армянский, грузинский, а позже и славянские языки". В результате наследие античности "в восточнославянском регионе сохранялось исключительно на местных языках, а не в оригинале или в переводах на ученую латынь. Это означало, что, с одной стороны, церковные тексты оказывались доступны более широким слоям населения, чем на Западе, а с другой – в целом спектр доступной литературы оставался ограниченным. Далеко не все из сохранившейся в Византии античной литературы было переведено до XIX в. на славянские языки. Непереведенными, прежде всего, остались философские и научные тексты". Однако на этом фоне выделяется яркое исключение: Псевдо-Дионисий Ареопагит, философ и религиозный мыслитель, труды которого получили широчайшее распространение в средневековой Европе – от Атлантики до Урала. Соотношение единства и многообразия – одна из центральных тем Дионисия. «Подобно неоплатонику Проклу, Дионисий рассматривает это соотношение как иерархическое. Однако если у Прокла каждый элемент иерархии происходит ("эмануруется") из более высокого, для христианина Дионисия любой элемент иерархии непосредственно связан с Богом. Именно такой подход и служил обоснованием возможности и даже необходимости перевода священных текстов на "народные языки", получавшие вместе с переводами еще и письменность» [Холенштайн, 1999, с. 320–321].

Ученый подчеркивает, что подобный перевод "означал повышение статуса и самих этих языков, и тех, кто на них говорил". "Родившийся в двуязычном (греческо-

славянском) городе Солоники Константин Философ (826–967), более известный под своим монашеским именем Кирилл как "апостол славян", обосновывал это повышение статуса "народных языков" ссылками на Библию и философию. Для Константина (и в этом он был, вероятно, первым по времени среди философов) многообразие языков не было неким злом, нуждавшимся в объяснении и оправдании со ссылками на ветхозаветный сюжет о Вавилонской башне. Напротив, это многообразие было благом: оно освящено новозаветным чудом Пятидесятницы, когда апостолам было дано изъясняться на "бесчисленных языках" [Холенштайн, 1999, с. 321].

К этому следует добавить, что, как свидетельствуют результаты исследований последних лет, наследие Кирилла и Мефодия представляет собой совершенно особую ветвь восточно-христианской традиции, качественно отличную от византийской ортодоксии [Милюков, 1997, с. 327–370; Громов, Милюков, 2001; Топоров, 1995, с. 150–153, 187–180; Шемякин, Шемякина, 2004, с. 89–91]. Одно из главных отличий – именно акцентировка идей равноправия всех народов (и языков) во Христе, равного права любого из них на приобщение к христианской вере (и способности к этому каждого народа). При этом совсем не обязательно подчиняться одному из центров политического доминирования в христианском мире, будь то Константинополь или Рим [Иларион, 1992].

Так или иначе, «вера в самозаконность и достоинство отдельных языков и их носителей, сохранявшаяся в традиции Восточной церкви, имела общественные и политические последствия... Роман Якобсон имел основания утверждать, что начало национального самоопределения в Европе связано не только с распадом "Священной Римской империи" и с Реформацией, но и с "просветительской" (по его выражению) философией языка в Византии, а также с византийской церковной политикой, умевшей ценить и плюрализм, и культурную самобытность различных народов» [Холенштайн, 1999, с. 322].

С поправкой на особый статус кирилло-мефодиевской традиции с данным суждением можно согласиться. Принципиально важно, что именно эта традиция сыграла ключевую роль на первом этапе христианизации Руси [Милюков, 1997, с. 327–370]. "Поэтому, в частности, в сфере межэтнических отношений России нет нужды обращаться к чужеземным образцам. Собственная история России дает характерные образцы, которые можно считать одними из лучших во всей европейской истории" [Холенштайн, 1999, с. 332]. Последний вывод особенно ценен в устах западного ученого и представляет собой яркий пример преодоления клишированных представлений о России.

Последний раздел работы Холенштайна носит характерный заголовок: "Россия в черно-белом варианте – и в радужно-многоцветном". В этом разделе появляются два образа, принадлежащие Трубецкому и характеризовавшие, по его мнению, специфику соотношения принципов единства и многообразия в сфере языка: "радуга" и "сеть". Образ радуги противопоставляется статичным образам "языкового древа" и "языковой мозаики": "В радуге происходит постоянное изменение оттенков цвета от одного края спектра к другому. В то же время образ радуги указывает и на те тенденции языкового развития, которые приводят к образованию определенных цветов – языков, контрастирующих друг с другом". Однако "образ радуги должен быть дополнен образом дискретной сети, потому что в области языков перемены все же не происходят континуально от одного конца вселенной до другого". Как следует из хода мысли Холенштайна, он считает, что примененные Трубецким образы "радуги" и "сети" прекрасно подходят для выражения специфики российской действительности в целом [Холенштайн, 1999, с. 331–332]. Ученый приводит формулу Якобсона: руссификация – это "прекрасный методологический пример нахождения единства в многообразии" [Jakobson, 1988, S. 65], и, соглашаясь с этим утверждением, заявляет: "Эту формулу следует не только поддержать. Следует еще добавить, что руссификация демонстрирует и многообразие тех форм, в которых может осуществляться единство многообразия" [Холенштайн, 1999, с. 332].

Пограничность и иерархичность в образе России

Концепция Холенштайна может быть оценена как яркий пример преодоления аристотелианской парадигмы в ключевом для познания "пограничной" действительности российско-евразийской цивилизации вопросе о характере соотношения начал единства и многообразия. Однако в другом аспекте воздействие этой парадигмы продолжает оставаться определяющим. Так, оценивая Россию как часть Европы, Холенштайн, вполне в духе традиционной логики модернизации, располагает ее на относительной шкале развитости ниже Западной Европы. Полемизируя с концепцией, противопоставлявшей Западную и Восточную Европу как качественно различные национально-культурные реальности, Холенштайн заявляет, что, характеризуя их соотношение, необходимо "вместо образа непреодолимой пропасти использовать образ пологого склона или медленного движения во времени". Тот процесс развития, который получил название "Новое время" (*die Moderne*), распространялся постепенно из Западной Европы в Центральную и далее в Европу Восточную. А начался этот процесс (после итальянского Возрождения и лютеровской Реформации) в треугольнике Франция–Голландия–Англия (Шотландия).

Итак, перед нами образ неудержимого скольжения по склону холма (или горы). Первыми путь к подножью проделали ведущие страны Западной Европы, а вслед за ними "скользят" все остальные, в том числе и Россия, которая попросту обречена следовать путем Запада, но с большим запозданием. Другой выдающийся исследователь, Малиа, прямо выдвигает концепцию "западно-восточного культурного градиента", в центре которой – тот же образ холма с пологим склоном, степень удаления от вершины которого символизирует ту или иную степень "культурной зрелости", отождествляемой в данном случае со степенью зрелости условий для модернизации. Согласно утверждению Малиа, поток новаций неудержимо течет с Запада (высшая степень зрелости) на Восток, причем в России неизменно повторяются те же самые преобразования, что и в Пруссии, но с опозданием ровно на 50 лет [Malia, 1999, p. 35]. Не вступая в данном случае в полемику, отмечу лишь, что приведенные примеры свидетельствуют: аристотелианская парадигма на глубинном уровне продолжает оказывать воздействие даже на тех западных интеллектуалов, которые совершенно сознательно стремятся уйти от клишированных оценок российской действительности.

Впрочем, само это стремление – тоже несомненный инвариант западного восприятия России, вновь и вновь проявляющийся в творчестве тех или иных ученых. И это свидетельствует о том, что в самом западном духе наличествует потребность в познании России на глубинном уровне. Без этого невозможно, по-видимому, и полноценное самопознание Запада. Судя по всему, действительность цивилизационного "пограничья" самим фактом своего существования заставляла пытаться преодолеть ограниченность "двухмерной" логики аристотелианской парадигмы в западном мышлении. В этом – едва ли не главное проявление прямого воздействия "пограничного" характера российской цивилизации на западную мысль. В данном случае речь должна идти, по-видимому, не о конъюнктурном, а о постоянном факторе динамики восприятия России на Западе.

* * *

Если попытаться сделать самый общий вывод из анализа материалов, проанализированных в работах, посвященных данной теме, можно констатировать: противоречивость цивилизационного статуса России находит прямое отражение в противоречивости восприятия ее на Западе: налицо столкновение различных оценок, превратившееся в инвариантный фактор динамики подобного восприятия.

В целом Россия всегда одновременно и притягивала, и отталкивала Запад. Один из факторов притяжения – общность исторических истоков, нашедшая свое конкретное выражение в индоевропейских языковых корнях, праиндоевропейской ми-

фологической основе и христианских истоках. Все это вместе взятое создает, несомненно, общее символическое поле, в рамках которого и осуществляются многообразные контакты "Россия–Запад". Однако действие данного фактора чаще всего перекрывалось в истории острым ощущением (а часто и осознанием) цивилизационной чуждости России Западу, ее инаковости, что было, несомненно, сильным фактором отталкивания. Причем, если попытаться обобщить имеющийся материал, то складывается впечатление, что эта тенденция нарастала именно вследствие узнавания в облике России некоторых бесспорно европейских черт. Можно сказать, что особо раздражала *чуждость несмотря на похожесть*, воспринимавшаяся как внешняя оболочка, под которой таилось нечто иное, неевропейское.

Сильным фактором притяжения являлось несомненное *обаяние загадки*, присущей России на протяжении всей ее истории. Приводившееся выше суждение Рюльера, которому все было о нашей стране абсолютно ясно (причем заранее) – это лишь один из крайних полюсов западных оценок. Противоположный полюс – знаменитые слова У.Черчилля: "Россия – это головоломка, завернутая в загадку, внутри тайны" (цит. по [Malia, 1999, p. 371]). По-видимому, здесь может идти речь о загадке сохранения целостности в условиях доминанты многообразия. Но также и о загадке конфликтного сосуществования противоположных подходов к решению ключевых проблем человеческого существования в рамках одного цивилизационного целого, и вообще о загадке сохранения и функционирования цивилизации в условиях, когда цивилизация, казалось бы, вообще существовать не может [Шемякин, 2001, с. 353–354].

Россия всегда была для Запада не только загадкой, но и сильнейшим искушением. В основе своей – тут искушение выхода за собственные пределы, за пределы установленных Западом меры и нормы. Это связано с тем, что тенденция превращения постоянного перехода через грань меры в способ бытия человека и общества стала одной из определяющих характеристик "пограничных" цивилизаций планетарного масштаба – России и Латинской Америки. Причем в обоих случаях имелись в виду европейские мера и норма [Шемякин, 2001, с. 221–227]. Особенно важно то, что тенденция эта находила отклик в глубинах западного духа. Дело в том, что в некоторых из своих ипостасей дух этот сам стремится к выходу за собственные пределы.

Духовной основой современного Запада стал синтез "Афин" и "Иерусалима" (Л. Шестов), эллинского рационализма и иудейского монотеизма. Этот последний как раз и был ориентирован на безмерность, безграничность, бесконечность: "Идеалом древних греков была соразмерность, гармония видимая и выявленная... Идеалом древних иудеев была безмерность – нечто невыявленное, не воплотившееся ни в чем предметном. Безмерность, которая проявляется невидимо в сердце человека, как нравственный порыв..." (цит. по [Миркина, Померанц, 1995, с. 119]).

Между "Афинами" и "Иерусалимом", представлявшими собой два противоречивых полюса "осевой" духовной революции в Восточном Средиземноморье, возникло крайнее напряжение, периодически порождавшее духовные "разряды" колоссальной силы. Именно в силовом поле взаимодействия "Афин" и "Иерусалима" возникло христианство, сумевшее соединить оба конкурирующих начала, "снять" их противостояние в новом историческом синтезе. Однако ни то, ни другое начало не исчезли, их напряженный диалог продолжался на всем протяжении истории христианства и продолжается по сей день. В подобном сращивании наследий "Афин" и "Иерусалима" – один из главных истоков беспрецедентного исторического динамизма Запада.

Западный синтез в принципе основывался на идее *иерархии* уровней.

В принципе христианский идеал включал в себя и идею следования мере, и ориентацию на безмерное, безграничное. В христианском сознании безмерность, безграничность – один из атрибутов Божественного Абсолюта, который невозможно мерить человеческой мерой. Поэтому на уровне общения с Абсолютом принцип следования мере не действует. Зато он в полной мере действует на уровне "мирской" социальной действительности. Неукоснительное соблюдение меры и, соответственно, следование норме во всем – основа организации социальной жизни на Западе.

Принципиально важно, что жизнь эта трактовалась как "третья" сфера, отличная и от сферы Божественного, и от сферы дьявольского. Так, по словам С. Аверинцева, «расставшись с чистым августинизмом во времена Аквината, католическое мировоззрение делит бытие не надвое ("свет" и "тьма"), а натрое: между горней областью сверхъестественного, благодатного, и преисподней областью противоестественного до поры до времени живет по своим законам, хотя и под властью Бога, область естественного» [Аверинцев, 1988, с. 234], то есть обычной "мирской" человеческой жизни.

Однако следование охарактеризованной схеме на практике породило глубокие коллизии. Так, стремление приблизиться к Абсолюту в ряде случаев оказывалось связано со стремлением удалиться от меры и нормы, в пределе – отказать от них. Иногда такой отказ трактовался как слияние с Божественной реальностью. С подобным восприятием проблемы меры была теснейшим образом связана тенденция к самообожествлению человека, впервые наметившаяся в эпоху Возрождения и в полную силу развернувшаяся в "век Просвещения".

Отнюдь не случайно данная тенденция совпала по времени с возникновением и расцветом новоевропейской науки. Последняя, не признавая никаких пределов на пути познания, также была изначально ориентирована на безмерное, безграничное. Эту ее особенность очень ярко охарактеризовал К. Ясперс. По его словам, современная наука – "безгранично развивающаяся наука", которая "принципиально не завершена". "Поскольку содержание познания... в принципе безгранично и не завершено, смысл этой науки составляет беспредельное продвижение ..." [Ясперс, 1991, с. 101, 102].

В конечном счете, мир – творение Божье, а следовательно, безмерность таится в самой его основе. Если это так, неизбежно возникает искушение приблизиться к Абсолюту, перейдя границы меры и нормы, в том числе и в сфере социальной жизни. Разумеется, между стремлением приблизиться к Абсолюту или снять любые пределы на пути процесса познания и стремлением преодолеть границу меры в социальном плане есть существенная разница. Но есть и общее. И это общее – в самой тенденции к переходу через грань меры, в психологической готовности ее перейти.

На Западе подобное стремление блокировалось именно "делением мира не надвое, а натрое" [Аверинцев, 1988, с. 234]. Но импульс, побуждающий структурировать модель Вселенной именно таким образом, идущий от эллинской рационалистической основы западной цивилизации, в ряде случаев, по-видимому, распространялся за пределы уровня, отведенного ему в иерархии цивилизационной структуры, и тогда он блокировал стремление к Абсолюту, что проявилось, в частности, в узкопонятом позитивизме. Реакцией стало стремление к прорыву через грань меры, следование которой воспринималось в условиях кризиса основ западной цивилизации в XX в. как буржуазная ограниченность. В этом контексте на протяжении значительной части только что прошедшего столетия российское тяготение к безмерности и аномативности воспринималось многими на Западе как преимущество России, в которой видели то, чего Западу не хватает. В этом случае образ нашей страны – не просто положительный; она воспринималась как образец высшего, более духовного и потому более совершенного бытия. В частности, именно такой предстает Россия у Шубарта.

Хотя с кризисом и падением "реального социализма" в конце XX в. данная тенденция, казалось, сошла на нет, глубинный источник, ее питающий – стремление к преодолению границы меры, – продолжает существовать в самом ядре западной цивилизации. По-видимому, подобное стремление – постоянный фактор, воздействующий на динамику восприятия России на Западе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 9.
Богданов К.А. О крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов. М., 2006.

- Вульф Л. Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.
- Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
- Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001.
- Иларион. Слово о законе и благодати // Русская идея. М., 1992.
- Кюстин А. де. Николаевская Россия. М., 1990.
- Миллер А. Предисловие // Вульф Л. Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.
- Мильков В.В. Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.
- Миркина З., Померанец Г. Великие религии мира. М., 1995.
- Монтескье Ш. Дух законов // Монтескье Ш. Избр. произв. М., 1956.
- Нойманн И. Использование “Другого”. Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004.
- Пограничные культуры между Востоком и Западом: Россия и Испания. СПб., 2001.
- Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969.
- Тертерян И. Испытание историей. М., 1973.
- Тертерян И. Мигель де Унамуно: личность, свершения, драма // Унамуно М. де. Избранное. В 2 т. Т. 1. М., 1981.
- Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995.
- Унамуно М. де. Избранное. В 2 т. Т. 1. М., 1981.
- Холештайн Э. Россия – страна, преодолевающая пределы Европы // Якобсон Р. Тексты, документы, исследования. М., 1999.
- Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка. Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001.
- Шемякин Я.Г. “Пограничные” цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции // Латинская Америка. 2007. № 7.
- Шемякин Я.Г. Россия в западном восприятии (Специфика образов пограничных цивилизаций) // Общественные науки и современность. 2008. № 1.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Россия – Евразия: специфика формообразования в условиях цивилизационного пограничья. Ст. 2 // Общественные науки и современность. 2004. № 5.
- Шенк Б. Ментальные карты. Конструирование географического пространства в Европе со времени эпохи Просвещения // Регионализация посткоммунистической Европы. Сер. “Политические исследования”. М., ИНИОН. 2001. № 4.
- Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 2003.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
- Anderson M.S. Britain’s Discovery of Russia. 1553–1815. London, 1958.
- Billington J.H. The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture. London, 1966.
- Fowns R.M., Stea F. Maps in Minds. Reflections on Cognitive Mapping. New York, 1977.
- Gallego Morell A. Estudios y textos ganivetianos. Madrid, 1971.
- Groh D. Russland und das Selbstverständnis Europas: Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte. Neuwied, 1961.
- Jakobson R. Semiotik. Frankfurt-am-Main, 1988.
- Malia M. Russia under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum. Cambridge–London, 1999.
- Russia under Western Eyes. 1517–1825. London, 1971.
- Said E.W. Orientalism. New York, 1979.
- Todorova M. Imagining the Balkans. New York, 1997.
- Zea L. América en la historia. Mexico, 1957.
- Zea L. Discurso desde la marginación y la barbarie. México, 1990.