

О.Д. ШЕМЯКИНА

Власть линии в россиеведении и нелинейный характер российского хаокомоса*

Создание образа России в западных культурах на протяжении веков было тесно связано с господствовавшими философскими системами и научными парадигмами. Этот образ формировался в XVIII–XIX вв. в условиях доминирования философии Просвещения и рационалистического идеала цивилизации, который определял не только нормативный образ реальности, но и задавал условия ее познания. Демонтаж несущих конструкций "правильно" организованного мирозерцания, критика рационалистических утопий Запада стали манифестацией духовного перелома рубежа XIX–XX вв. в Европе. Расколота, иссушенная рациональностью, невротическая цивилизация обнаружила, что в человеке заключено неизмеримое и рационально не постигаемое пространство – "колодец" бессознательного, в котором теряются все различия высокой культуры. Глубинные смыслы, не поддающиеся принятым в новоевропейском научном обиходе методам проверки и доказательности, обнаруживаются и в самой ткани человеческой культуры. В ней стали видеть хаотическое всеединство смыслов и ценностей, обладающих свойствами поливалентности, полиморфизма, метаморфизма [Якимович, 1995, с. 28, 22].

Хотя в XX в. наблюдались попытки восстановить идеалы истинности и верифицируемости знания (структурализм, неозволюционизм), на рубеже XX–XXI вв. мы вновь сталкиваемся с тем же царством всевозможностей, полиморфизма и поливалентности. Основанием полицивилизационной парадигмы С. Хантингтона стали реальные изменения в государственной политике, когда западной военной и экономической мощи стала противостоять мощь незападных цивилизаций [Хантингтон, 2003, с. 16–45]. Эрозия жестких линейно-ориентированных схем европоцентричного сознания распространялась на все новые пространства. Образную формулу "с варварством гнусно, а с Просвещением гадко" [Якимович, 1995, с. 33] можно дополнить: не только гадко, но и не прагматично.

Однако для кого как. Просвещенческий дискурс содержит величайшее искушение упрощения, ясно ориентирует сознание исследователя. Причем не только сознание эмпирика, который "копает там, где стоит". Неразработанность операциональных понятий в описании различных моделей хаоса применительно к области гуманитарного знания провоцирует реанимацию старых рациональных парадигм объяснения дей-

* Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант "Идеи и идеалы российской цивилизации как фактор создания образа России" № 06-01-02085а).

Ш е м я к и н а Ольга Дмитриевна – старший лаборант Археографической лаборатории исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

ствительности. Вот только действительность эта (а речь ниже пойдет о российской действительности – в частности, о старообрядчестве) порой оказывается менее всего пригодна для рационального объяснения.

Истоки линейно-ориентированного сознания в руссееведении

После кончины Петра I в 1725 г. секретарь Французской академии, писатель и философ Б. Фонтенель составил ему панегирик. Историк и политолог Л. Вульф отмечал: «Фонтенель, написавший известные "Диалоги мертвецов", вполне подходил для составления посмертного панегирика, а работа над "Множественностью миров" подготовила его к риторическому открытию России. В сочинении Фонтенеля заложены основные сюжетные линии, преобладавшие в XVIII веке в петровском мифе; он описал процесс развития, в котором сама Россия была для царя чистым холстом, нулевой отметкой цивилизации: "Все в Московии надо было сотворить, и ничего – улучшить". Петру пришлось "создать новую нацию"». Эти фразы приобрели программный характер, и, задумывая в 1750-х гг. свою историю "Петра Великого", Вольтер лишь слегка подправил фонтенелевские формулы, которые теперь более точно отражали относительный уровень развития в России до Петра: "почти все еще предстояло создать". Вульф особо отмечает то, что Вольтер описывает Петра вполне библейским языком: "Петр был рожден, и Россия обрела бытие" [Вульф, 2003, с. 306, 301]. Так, цивилизаторский дискурс эпохи Просвещения формировал свою мифологию, в которой были демиурги – культурные герои, рассеивающие хаос культурной несформированности.

Однако новая мифология и новый образ России, оцетинившийся шпильями Санкт-Петербурга, сочетались с продолжавшей существовать в европейском сознании реальностью "дикой Татарии". И это были не только фантазии просветителей. На российском пространстве в это время все еще существовали не менее реальные и не менее сакральные ведуны – ее собственные культурные герои, новой петровской культурой табуируемые: стоит вспомнить петровское законодательство против колдунов и ведьм [Смилянская, 2003]. Остальные обитатели российской части Восточно-Европейской равнины (не относящиеся к сакральному ядру "варваров") цивилизовались принудительным бритьем бороды и укорачиванием кафтанов. При этом цивилизаторский проект иногда обнаруживал непреодолимые преграды. "Дикая татарская пустыня" как вид ландшафта, не поддающегося цивилизации, появлялась на карте России и соседних стран там, где, излечившись от прямого человеколюбия, можно было увидеть местное население, попросту говоря – немывое, не соблюдающее санитарных норм и в глазах цивилизованного француза скорее напоминающее сборище головорезов.

Таким французом был, например, граф А.М. д'Отрив, который покинул французское посольство в Константинополе, чтобы занять должность при молдавском дворе. Внешний вид местных жителей, встреченных им по дороге к новому месту службы, приводил в ужас и заставил отбросить все доводы гуманности, предубеждения против пыток, жестоких наказаний и смертной казни как неуместные в "неизвестных краях". «Д'Отрив не смягчился, даже обнаружив, что распятые не всегда были ворами, – когда случаются кражи, турецкие власти не слишком разборчивы, казнь подозреваемых. В Родопских (или Балканских) горах они "находили какого-нибудь все еще полудикого пастуха, едва похожего на человека и не способного разумно рассуждать". Этого было довольно: "Повесить болгарина!" Хотя д'Отрив и допускал, что болгарин невиновен, но он был "непохож на человека", не способен рассуждать, и потому человеческие принципы эпохи Просвещения были в его случае неуместными» [Вульф, 2003, с. 184].

Так европейский рационализм на стыке просвещенческого идеала и практического опыта формировал представление о "культурной антисанитарии", культивируя по отношению к славянам, и в частности русским, эмоции презрения-неуважения к "дикости". Чувство превосходства – этот нарциссический продукт развития человеческой культуры – обуславливает недостаток внимания к реальным свойствам того объекта, на который направлена эмоция презрения-неуважения. «Оно гораздо опаснее по сво-

им последствиям, чем гнев. Из трех эмоций "триады враждебности" презрение – наиболее холодное чувство. В диаграммах эмоций, сопутствующих презрению, интерес находится на периферии графика, следовательно, значимость эмоции, стимулирующей познавательную активность, очень мала». Кроме того, опасность презрения заключается в *устойчивом* характере этой эмоции, в отличие от гнева или отвращения. Гнев предполагает достаточно быструю аффективную разрядку, а чувство отвращения мотивирует переключение внимания на что-либо другое. Ситуация же презрения подчас способна вызвать *удовольствие*. Следовательно, оно само и связанное с ним поведение легко могут быть возобновлены [Шемякина, 1994, с. 110].

Формируя образ дикаря, в котором животное начало преобладает над разумным, европейское сознание выделяло особую категорию полулюдей-полуживотных, еще не выделившихся из природного целого. Такие актуальные для Просвещения традиции античной классики, как аристотелизм, в котором разум – критерий подлинно человеческой сущности, таили в себе идейную подпочву для развития имперского и колониального сознания, для европоцентризма. Недостаточная развитость интеллектуальных способностей связывалась Аристотелем с частичной неполноценностью той части людей, наиболее органичным состоянием которых была зависимость или рабство. Поэтому и цивилизующие методы могли быть самыми жесткими, вплоть до масовых казней. Не менее важным оказывалось и то, что, провоцируя безразличие к чужой культуре, вводя понятия дикости, варварства как неструктурированного социально-природного космоса или хаоса, еще "не сделанной" истории, европейское сознание век за веком выстраивало ширмы, за которые пряталась реальность, недостойная изучения как *бесструктурная*. И в современной историографической ситуации зачастую само слово "хаос" звучит как часть магической формулы "испуганного сознания" – оно свидетельствует о приближении к области социальной деструкции, разуму неподвластной, возникающей просто как данность.

Даже в условиях, когда познавательный интерес не блокирован, а к изучению традиционной культуры обращаются современные профессиональные ученые, остающиеся в рамках аристотелианской парадигмы, возникают крайне спорные выводы. Это относится, в частности, к восприятию современными западными специалистами духовного опыта русских старообрядцев. Так, в работе канадского исследователя Д. Шеффела "Старая вера и русский церковный обряд" утверждается, что «по своим взглядам на соотношение между настоящим и прошлым старообрядцы относятся к категории, называемой Э. Шилсом "сущностными традиционалистами"». В центре исследования оказывается оцениваемая как интегральная характеристика староверческой культуры доктрина обрядоверия (строжайшее соблюдение церковного устава без его осмысления и глубокой веры, при которой любое отклонение расценивается как ересь). Ученый атрибутирует культуру старообрядцев как фактически доосевую культуру (не входящую в круг культур, порожденных мировыми религиями), важнейшей характеристикой которой является ограниченная грамотность [Шеффел, 1992, с. 26–27].

Подобную точку зрения высказывает и Д. Гуди. По его мнению, старообрядцы относятся к промежуточной категории между полностью бесписьменными и истинно письменными обществами. Характерное для старообрядцев особое внимание к аутентичности передаваемой модели (к "правильным" и "неправильным" книгам, иконам, таинствам и обрядам) "редко встречается в чисто бесписьменных обществах, которые не повторяют, а воссоздают традиционные модели". Старообрядцы как представители культуры общества с "ограниченной грамотностью" относятся, по мнению Гуди, к чтению и письму исключительно как к побочному продукту религиозности, и посему написанное слово рассматривается здесь не как произвольный символ, изобретенный и используемый простыми смертными, а как богодухновенный знак, который должен оставаться неизменным, дабы вечно указывать истину. При таком условии написанное слово приобретает свойство магического инструмента, который может принести пользу человеку им как благо, так и зло. Приписывание старообрядцам ограниченной

грамотности приводит к маркированию их культуры таким негативно окрашенным термином, как *графопочитание*, "когда декламация, чтение и письмо становятся самоцелями", и тезисом о ее повышенной идеологической жесткости [Шеффел, 1992, с. 26–27]. Так на одном идеологическом кирпичике (тезисе об обрядовери) выстраивается целый pejоративный дискурс о старообрядчестве, "изящная" спекулятивная конструкция, которую венчает тезис о графопочитании, понимании слова как богодухновенного знака – и только.

Различия в культурной традиции России и Запада переживались и расценивались западными мыслителями просветительского толка не просто как иное культурное бытие, а прежде всего как стадильно отсталое. Поэтому изучение архаики, к которой легко было отнесено старообрядчество, было и остается столь притягательным для европейского ученого. Оно позволяет символически маркировать российскую реальность таким образом, чтобы культурно и исторически дистанцировать ее от реальности Запада. При этом точность знаний не имеет значения. Скорее важна узнаваемость символических образов.

В 1763 г., в предисловии ко второму тому истории Петра I, Вольтер издевался над сделанными рецензентами поправками к тому первому. Описывая, к примеру, первобытные народы Российской империи, Вольтер упомянул, что они *поклоняются овчина*. Его немедленно поправила Петербургская академия наук, заявив, что это не овчина, а *медвежья шкура*. "Медвежья шкура гораздо достойнее поклонения, чем овечья, – саркастически писал Вольтер, – и надобно носить ослиную шкуру, чтобы заботиться подобной безделицей". Так он в рамках созданного им дискурса превратил российских академиков в ослов, но "безделица" была не просто этнографической неточностью. Овчины, вновь и вновь возникавшие в описаниях Восточной Европы, являлись "признанным маркером отсталости, и, возможно, Вольтер не случайно сделал именно их предметом поклонения" [Вульф, 2003, с. 311].

И два века спустя в исследовании Шеффела, оснащенного солидным религиоведческим и культурологическим аппаратом, заметно, что образ объекта исследования у автора деформирован. У него своя "овечья шкура" – это уже отмеченный тезис о *графопочитании*, при помощи которого маркируется промежуточность исторического состояния российского общества, оказавшегося между полностью бесписьменной и истинно письменной стадией. А ведь речь у автора шла о старообрядцах, создавших сеть образовательных учреждений в скитах, отличавшихся – особенно на общем фоне в XVIII–XIX вв. – высоким процентом грамотных и сохранивших богатейшую книжную культуру. Именно старообрядцы причастны к созданию в России высокой культуры полемики.

Исследователь старообрядчества В. Керов отмечает: «Сочинения старообрядцев, ощущавших себя всегда "на переднем крае", вообще проникнуты духом полемизма. Как и Выговское общежитие, крупнейшие анклавы беглопоповцев Ветка и Стародубье... стали "центрами религиозно-догматической полемики" староверов. В ходе часто разворачивавшейся полемики... старообрядцы "учились обобщать понятия, делать умозаключения, а соборы... приучали... к умению выражать свои мысли, придавали их уму беглость". Как писал Н. Костомаров, религиозная полемика стала для староверов "умственной гимнастикой, они получили в ней подготовку к тому, чтобы иметь возможность удачно обратиться и к другим сферам; таким образом, раскол расшевелил спавший мозг русского человека". Старообрядцам приходилось спорить и защищать старину словом, и именно поэтому "старообрядчество было крупным явлением народного умственного прогресса". Все это усиливало рационалистический элемент староверия» [Керов, 2005].

И вот у такого масштабного явления, как старообрядчество, в современном знании появляется объяснение, редуцированное до простой причины, ниточка, дернув за которую, можно обрести понимание столь сложного феномена, как "старая вера и русский церковный обряд". Так средствами науки на Западе формируется мифологический образ старообрядчества, основанный на просвещенческом типе категоризации.

В рамках данного типа выстраивались вертикально структурированные схемы, жестко рубрицирующие действительность.

Периферия как рецепция множества культурных традиций

Но несмотря на все издержки "линейной" версии истории России, было бы нелепым отрицать специфику отечественной культурной ситуации, ее отличный от Запада и во многом периферийный характер. Древнерусская культура, по утверждению В. Живова, была рецепцией культуры византийской, причем рецепцией ограниченной в своем содержании и упрощенной по своей структуре. Говоря об истоках древнерусской культуры, он отмечал: «Речь не идет о разнообразной и утонченной столичной культуре Константинополя, но скорее о культуре провинциального византийского монастыря; именно из подобной среды вышли, вероятнее всего, те греческие миссионеры, которые готовы были отправиться в отдаленную и "варварскую" Киевскую Русь. Как убедительно показал Ф. Томсон, корпус византийской литературы, известной в Киеве (в славянском переводе), ближайшим образом напоминает библиотеку провинциального византийского монастыря. Восточнославянская рецепция практически исключала какое-либо знание классической античности, тогда как в Византии определенное знание античных авторов предполагалось общим образованием; они читались (хотя бы в извлечениях), цитировались, служили образцом для подражания. В Византии античная традиция сохранялась, хотя – с современной точки зрения – в неполном и искаженном виде. В Киеве, напротив, античная традиция воспринималась как языческая, антихристианская и лишенная культурной значимости. Таким образом, в восточнославянских условиях воспроизводился лишь один фрагмент византийской культурной системы» [Живов, 2002, с. 230].

Далее ученый отмечает диссистемный, синкретичный характер древнерусской культуры, проявившийся в том, что в "Киеве отсутствовало *само стремление* (курсив мой. – О.Ш.) усвоить себе византийскую культуру как целое. Для построения новой культуры, культуры только лишь возникающего государства и общества, Киев использовал разнородные источники: наряду с византийскими, актуальны были и западные образцы, в особенности образцы недавно христианизированных варварских государств (скандинавских и западнославянских)... В силу этого было бы неоправданным и неадекватным описывать древнерусскую культуру исключительно с помощью византийских моделей и построений" [Живов, 2002, с. 320–321]. Нельзя забывать еще одну составляющую русской культуры. Хотя языческий пантеон был публично ниспровергнут и деревянная статуя Перуна отправилась в свой последний путь к днепровским порогам, вся низшая демонология выжила и осталась в духовном космосе русской культуры, как осталось непоколебимым поклонение Матери-земле и предкам.

В этих условиях возникала основа для "двоеверия", взаимного прорастания христианских и языческих верований. В этической системе загробного воздаяния за добро и зло нарушение закона родовой религии (теллурического закона) было не менее важно, чем нарушение ритуального закона Церкви (соблюдение церковных обрядов). «Закон родовой религии, по Г. Федотову, заключается в почитании земли как главного воплощения идеи материнства. Грехи против земли и материнства – убийство (человек был создан из земли), осквернение брачных отношений, кровосмешение, оскорбление родителей, матерная брань и соседство, причиняющее вред плодородию скота и земли. Все эти преступления представлены в жанре видений, хотя и с разной степенью частотности. Осуждение матерной брани как оскорбление Богородицы, родной матери и матери-земли встречается во многих памятниках русской письменности, преимущественно XVII–XVIII вв.: в Поучении о матерной брани, Повести о табаке, Чудесах о иконе Спаса Нерукотворного на Красном Бору, Сказании о иконе Богоматери Казанской в Тобольске, а также в сибирских крестьянских видениях, изученных Е. Ромодановой и А. Шашковым. Из текста в текст кочует одна и та же деталь, призыван-

ная подчеркнуть греховность сквернословия: уста человека, "матерно излаявшего", "кровью воскипают" (вариант "кровью запекаются")» [Пигин, 2006, с. 187, 190–191].

Складывалась довольно любопытная картина живучести и воспроизведения языческих традиций в духовном космосе русской культуры и одновременного отрицания их, в частности, высокой книжной культурой. Однако и это отрицание было весьма специфическим, с налетом синкретичности и смыслового хаоса. В русской книжной культуре, например, не делалось различий между такими "еллинскими хитрецами", как философы Платон и Аристотель, и славянскими языческими богами, в частности "еллинским старцем Перуном"... а также иноплеменными последователями языческих верований, в том числе кочевниками, "ельниным (эллинским. – *О.Ш.*) верою Мамаем" и даже представителями западных христианских конфессий, каким был "ученик чревоугодного бога Бахуса Мартин Лютер" [Живов, 2002, с. 468, 471, 472]. Понятие "эллинский" стало, таким образом, способом маркировки неправославия.

Устойчивой чертой русской книжной культуры оказывается негативное описание всякого иноверия по образцу античного язычества. В этом произвольном смещении много было эмоциональной экспрессии, но мало логически выстроенного отрицания, основанного на знании чуждого. Поэтому защита православных ценностей оказывалась не только слепой и хаотичной, но и порождала, на мой взгляд, *потенциальную пронцаемость* культуры для внешних влияний. Ведь местные объекты полуязыческого поклонения – банник, овинник и леший уживались в дискурсе русской православной культуры с амурами, купидонами и фебами высокой литературы, а также с новейшей сельскохозяйственной техникой, выписываемой традиционалистами-староверами из стран, причастных "лютеровской ереси". Неприятие этих традиций было разным по степени остроты, но их смещение в едином дискурсе делало отношение к инокультурным влияниям (прежде всего западным) отчасти более терпимым.

Формируясь на периферии цивилизаций Европы и Азии, русская культура была рецепцией множества культурных традиций, ни одна из которых не стала единственным чеканом, отпечатывавшим ее профиль. Возникла множественность отражений, каждое из которых было неполным или даже ущербным по сравнению с культурой-донором. Неупорядоченность и хаотичность русского сознания и русской жизни определены в замечательной научной метафоре одного из крупнейших мыслителей русского зарубежья В. Ильина: «Россия, повторяем, целый мир, космос – не только космос, но и хаос, она – "хаокосмос", тайна, недоступная логическому "эвклидову уму"» [Ильин, 1997, с. 60] (см. также [Шемякин, 2001, с. 204–209]). Что же происходит с этим миром, когда он подвергается анализу в рамках классической науки, основывающейся на аристотелианской парадигме? Его внутренняя органика и духовный строй, творческие возможности остаются невостребованными, бескрайние просторы России населяются "овчиннопоклонниками" и "графопочтателями" (Вольтер–Шеффел), наследниками архаики, не преодолевшими традиции локализма, с его эмоционально-инверсионными формами осмысления явлений и общения [Ахиезер, 2006, с. 49].

Аристотелианская теория категоризации, выстраивающая линейно-ориентированные императивы рубрикации [Копосов, 2001, с. 86–216], породила иерархический *эфект списка*. Доминировавший при его составлении идеал рациональности определял то, что оценка российской культурной реальности оказывалась заниженной. «Когда с европоцентристских позиций оценивают древнерусское книгопечатание, то его помещают где-то посредине между Европой и Турцией (не географически, а культурологически), – писал А. Панченко. – Ведь в начальный период существования печатного станка в Западной Европе типографское дело было вполне частным делом, в Турции оно было вообще запрещено, а на Руси существовала лишь одна, притом официальная типография – московский Печатный двор. Между тем нелепо видеть в этом отсталость; это всего лишь иная культурная система. Коль скоро книга – духовный и всеобщий авторитет, она не должна отражать чье-либо личное мнение. Книга – "соборный акт". Никон же правил книги "суемудрием и самосмышлением"» [Панченко, 1984, с. 172].

Поэтому содержание духовных книг воспринималось так эмоционально. Соловецкие иноки предпочли смерть правленным книгам. «"Ересь завелась в Московском государстве, – писали они. – Наши книги правят с новых греческих книг, которые печатают у (...) латин, в Риме и в Вениции, или кто хочет где". Соловчане были прекрасно осведомлены – "образцовые" книги действительно выпускались большей частью в Венеции. Но что тогда означает фраза "или кто хочет где"? Переведя эту фразу в нашу систему значений, мы получим формулу "свободного творчества" в постренессансном, просветительском смысле. Речь идет о книгах, которые сочинял кто хотел, писал в них что хотел, печатал их где хотел. Что же, соловчане протестуют против "свободного творчества"? Да, так как с их точки зрения "свободное творчество" не ценность, и книга, акт свободного творчества, не может быть духовным наставником» [Панченко, 1984, с. 172].

И только в этом смысле русских действительно можно было назвать "графопочитателями". "Обожение" букв (свойственное не одним славянам) подкреплялось сформулированной еще Платоном идеей, согласно которой алфавит есть модель универсума. В отечественной культуре была эпоха, когда связь между Космосом и буквой, словом, текстом оказалась объектом самого пристального внимания. «Это был почти совпадающий с гипотетическим "золотым веком" скоморошества период, когда Русь знакомилась с уроками Тырновской школы и усваивала их, когда филологи-исихасты под воздействием неоплатонизма вообще и Дионисия Ареопагита в частности настаивали на тождестве слова и обозначаемого им явления» [Панченко, 1984, с. 93]. Интенции Тырновской школы из-за скудости сохранившегося материала обычно реставрируют по одному только автору – Константину Костенческому. Но даже на этом примере видно, что пространство "графопочитания" было весьма ограниченным.

В пергаменном кодексе XIV в. средник (центральная часть страницы книги) традиционно рассматривается как прямая проекция Неба на брентную Землю. Это "стерильно чистое идеологическое пространство, где вечные истины и запечатлевшие их слова и буквы сияют неизреченным светом... Из средника, как из целебного источника, читатель черпает живую воду, могущую остудить раженье наши страсти". Но пространство страницы не исчерпывается средником, как отношение к слову не исчерпывается благоговением. «Стоит подступить к меже, отделяющей средник от полей, стоит взглянуть в композиции инициалов и прочесть писцовые пометы, как в строгую гармонию ойкумены вторгнутся диссонансы, начнут звучать скоморошьи самары, дуды и пищали, станет слышен самый развеселый и неблагочестивый "глум"» [Панченко, 1984, с. 93].

Эмоция благоговения инверсионно сменяется у читателя менее благочестивыми и гораздо более свободными чувствами. И хотя впоследствии меняется философия книжной страницы, происходит экспансия средника в сторону маргиналий, появляются запреты писать на полях, реальная практика бытования книги дает богатейший материал для изучения археографией записей и помет (старообрядческая книжная культура не была исключением) [Сережникова; Мельников, 1911]. Как же сочетается "богодуховенный" текст и "игры плоти" на полях его, записи "мирского" характера, как все это вписывается в жесткую схему *графопочитания*, несоместимого с профанной и смеховой культурой? Как сочеталось невежество старообрядцев, в котором их обвиняли епископы-никониане, с зарождением у староверов рационалистического отношения к Церкви, ее учению, к ее установлениям?

Епископы-никониане отчасти не без оснований обвиняли старообрядцев в невежестве. Адепты новой европеизированной или эллинизированной православной культуры настаивали на том, что подлинная христианская мудрость не может существовать без философии, риторики и грамматики [Живов, 2002, с. 335]. Аввакум же в своем "Житии" утверждал ценность христианского ведения, непосредственно идущего из Св. Писания и творений Св. Отцов, которое было противопоставлено "внешнему" (то есть исключенному из духовной сферы) знанию. Спасение, согласно взглядам Аввакума, зависит не от этого "внешнего знания, но от неповторимых отношений отдельного

человека к Богу. Тем самым индивидуальный выбор и индивидуальная харизма противопоставляются социальным нормам... не нормам традиционного общества, но нормам культурной элиты" [Живов, 2002, с. 335–336].

Парадокс заключался в том, что, утверждая право на христианское ведение в полемике с никонианами, староверы обосновывали свои позиции путем чисто рационально-логической аргументации, потому что для полемических сочинений мистические аргументы были непригодны [Шемякин, Шемякина, 2006, с. 101]. По мнению изучавшего эту проблему в начале XX в. В. Кулленского, система представлений поморцев как первый опыт "бессвященнословной Церкви" намечала "новый путь свободного исследования вопроса, свободного толкования слова Божия и святоотеческих писаний", что "ослабляло послушание авторитету вселенского сознания Церкви и выдвигало авторитет личного мнения, личного суждения, а это и есть рационалистическое отношение к Церкви, к ее учению, к ее установлениям" [Шахов, 1998, с. 164–165].

Итак, перед нами сплошная инверсия (не в смысле ахиезеровской переполюсовки), культурная органика, в которой все друг в друга прорастает, переиначивает, спорит и сосуществует: в оптике механистической парадигмы эти искривленные лонгитюдные поверхности оказываются за пределами фокуса внимания. Обтесывая действительность до состояния чистой формы, игнорируя реальное многобытие культурных явлений, историки, мыслящие в рамках аристотелианской парадигмы, впадают в невроз рубрикации – "патологическую категоризацию", одну из свойственных ученым "когнитивных патологий, скрывающих страх перед познанием живой действительности, страх, который порождает стремление укрыться в мире формализованных научных объектов и дискурсивных категорий" [Копосов, 2001, с. 162].

Найди место в иерархии списка, присвой номер – и ты как бы познал явление, а на самом деле создал новый миф, ибо мятежная мера русской культуры неизбежно выбьется из любой жесткой (пусть и безупречной с точки зрения формальной логики) классификации. И даже когда в рациональное линейное пространство вводится варьирующая мерность [Копосов, 2001, с. 176], "река" исторического времени "растекается" на несколько более или менее параллельных потоков, у каждого из которых могут быть собственные ритмы движения (так описываются, например, локализм и большое общество у Ахиезера), а характер взаимосвязи между ними остается механистическим (инверсия в смысле переполюсовки).

Просвещенческий дискурс, перефразируя короля Лира, "в лепешку сплющил выпуклость Вселенной", а в дальнейшем более сложное парапространственное упорядочивание дискурса породило множество "выпуклостей", которые существуют как бы отдельно (как кочки на болоте). Медиация – способ гармонизации разных потоков – оказывается лишь производной от интенций культуры большого общества, определенного цивилизаторского проекта. Что же делать? Можно не поддаваться авторитету аристотелевской традиции, изъять принцип соизмерения идеала модернизации и потенций данной культуры, оставить лишь систему координат, которая сохраняет качественные отношения соседства–отдаленности, включенности–исключенности, прерывности–непрерывности. Это идеальная модель для описания состава традиции, которая демонстрирует *многомерность* ее существования, проявляющуюся в актуализации и опоре на все наличествующие смыслы святости христианской и древнеславянской, ориентации на ценности "цивилизации знаний" (Е. Рашковский).

В этом проявляются специфические формы российского рационализма, не сводимого к западным аналогам. Достаточно вспомнить роль старообрядцев в модернизационных процессах России, их участие в создании многих отраслей отечественной экономики, что превратило их к началу XX в. в капитанов российской промышленности [Шемякин, Шемякина, 2006]. «Важным фактором воздействия религиозной системы на возникновение системы старообрядческого предпринимательства, – подчеркивал Керов, – стал развивавшийся в староверии религиозный рационализм. Все больше невидения, свидетельства чудес и мистическое "знание" правоты, а строгая логика и по-

следовательность заключений становились аргументами истинности старой веры» [Керов, 2004, с. 24].

Но все же полностью изъять меру из исторического анализа было бы совершеннейшей нелепостью. Это означало бы вынесение за скобки исследования процессов изменения, модернизации, и в данном отношении мера как фиксация позиции в списке дает систему ориентиров в мировой истории, объясняет, почему модернизация в России носила и носит догоняющий характер.

Традиция в контексте вызовов модернизации

Отечественный цивилизаторский проект, созданный Петром I, вводя Россию в эпоху Нового времени, регламентируя и унифицируя российский хаосмос с позиций формальной рациональности, остался враждебен традиции. Он игнорировал то, что церковный раскол повышает степень "вопрошания" внутри культуры, усиливает смысловое напряжение, неустоявшуюся многозначность, в которой существовала традиция, не замечал, как старообрядческая традиция "набухала" модернизацией. Подчеркну, что импульс к взаимодействию смыслов, к инновациям исходил не только извне, от западных и отечественных цивилизаторов, но и изнутри русской культуры, от тех самых "овчиннопоклонников", над которыми брезгливо иронизировал Вольтер.

Западный цивилизаторский дискурс, подобно ослепшему библейскому персонажу Исааку, только по косматой козлиной шкуре определявшему своего первенца (а первенство было давно продано за чечевичную похлебку!), близоруко не заметил хитреца (старообрядчество), за травестией спрятавшего собственную игру.

Традиция, отвечая на вызовы модернизации, формировала особый тип личности русского предпринимателя, который был не только Божьим доверенным по управлению собственностью (в системе ценностей христианской этики) и старшиной в роде (в системе патриархальных патерналистских отношений) [Рябушинский, 1994, с. 126, 146], но и человеком, имевшим острое жгучее чувство присутствия Бога в материи [Карташев, 1992, с. 19–20], воспитанное традициями русского православия. Так рационализация мысли сочеталась с эмоциональностью социальных отношений и мировосприятия.

Тенденция к гиперсакрализации бытия восходила к языческой архаике, славянскому пониманию святости, которое прочно удерживалось российским духовным космо-сом. В. Топоров 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". Как отмечал академик, элемент "свят" сочетался с такими именами существительными, "которые, будучи с достаточной уверенностью отнесены к числу праславянских, уже обнаруживают в себе нечто большее, чем только физическое (материальное) возрастание". И самое интересное: "Следует сразу решительно подчеркнуть, что идея материального роста в этих случаях никак не умаляется, но вместе с ней в значении 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].

Столетия спустя подобное сакральное отношение к процветанию животворной субстанции обнаруживается в системе ценностей российского предпринимателя. «Родовые фабрики были для нас то же самое, что родовые замки для средневековых рыцарей, но сильно в нас сказывалась и мужичья кровь – тянуло нас к земле. Конечно, покупали землю, леса: сначала для фабричных надобностей, а потом отчасти и по

какому-то влечению. И не мы одни были такие, другие еще больше нас были зачарованы лесом. Рассказывали про владимирского фабриканта, и не очень крупного, Соловьева; у него было 35 000 десятин леса, и он берег его как зеницу ока, это была его страсть, прутика не давал тронуть. А другого такого любителя знал я лично – Михаила Алексеевича Павлова – этого крупнейшего и богатейшего тоже владимирского фабриканта. Он говорил: "При чем тут правильное лесное хозяйство, вырубки участков или проходные рубки? Верно, что выгоднее и может быть для леса лучше, – да не хочу его трогать, пусть растет, как его Бог создал, по своей вольной волюшке"» [Рябушинский, 1994, с. 161–162].

В управлении фабрикой, в работе с колонками цифр русский хозяин действовал вполне в духе формальной рациональности (иначе о какой прибыли могла идти речь), но под *дневной культурой* духа и ума оставалась кипящая и бурная лава тайной и бессознательной *ночной культуры* мечтания и воображения. Мир никогда не расколдовался до конца, и это было инвариантом русской культуры, тем полем, которое было общим для всех русских вне зависимости от социальной принадлежности.

В работах по исторической лингвистике отмечается сложное отношение русского языка к формализации и нормативности, которое проявилось, с моей точки зрения, даже в таком сухом, казалось бы, жанре, как энциклопедическая статья. В рамках европейской традиции этот жанр предполагает максимальную степень формализации, но в русских энциклопедиях подчас как-то незаметно, помимо воли, *логикой самого языка*, следуя глубинным ментальным структурам, авторы сбиваются на образное описание предмета, демонстрируя ту самую спонтанную эмоциональность и увлеченность, о которой И. Бунин писал, что важен не предмет очарования, важна жажда быть очарованным.

В солидном объемном труде Ю. Степанова "Константы. Словарь русской культуры" в качестве примера приводится статья из словаря Брокгауза и Ефрона... о балыке. Не могу отказать себе в удовольствии процитировать часть словарной статьи: «Балык готовится, главным образом, весною, до жаров, ибо иначе надо было бы слишком сильно солить рыбу. Лучшим балыком считается мартовский. В Азовском море и в северной части Каспийского на балык идут лишь осетры и белуги, но на Куре, в Закавказье идет много севрюг на балык низшего качества, известный под именем "уджерима". Он сух и очень солон; ценится жителями Кахетии, где главный его сбыт, потому что возбуждает жажду, которую утоляют вином. Для хорошего балыка выбирают самую крупную рыбу; лучший готовится из спинки осетра. Он красноватого или коричнево-оранжевого цвета, просвечивает насквозь, имеет специфический запах, в нем не должно быть ни малейшей прогорклости, затхлости или слишком соленого вкуса. Производство балыка требует большого навыка и выдержки..." (цит. по [Степанов, 2004, с. 256]).

Читая такие тексты, начинаешь осознавать, что современная имиджелогия является трансплантантом в русской культуре. Она в значительной степени изобретает велосипед. Достаточно просто научиться пользоваться родным языком, в котором создание ярких эмоциональных образов – способ существования. Сознание купца-старообрядца захвачено образами, и эта плененность – от радости узнавания Бога в материи, пронизанной Божиим светом, теургии обыденности, в которой нет ничего профанного.

Утилитаризм и прагматизм, превратившийся в протестантских странах из средства ведения хозяйства в принцип всего жизненного поведения, не мог в этих условиях прижиться в русской культуре. Трудно представить себе повседневную жизнь российского купца, организованную по трактатам протестантских моралистов. Это был бы человек чрезвычайно чистоплотный, аккуратный и элегантный, обладавший превосходным вкусом, с юных лет отказавшийся от всякой роскоши, в свободное от ведения дел время занятый чтением исторической литературы и проведением физических опытов [Вебер, 1990, с. 164].

Формальная рациональность имела границы проницаемости и потому могла усваиваться в русском духовном космосе, а значит, как уже неоднократно отмечалось, си-

стема ценностей "цивилизации знаний" становилась частью традиции. Дети староверов, основателей промышленных династий, получали светское образование, становились студентами технических вузов и даже Московского университета – ведь знание технологии и потребности технической оснащенности требовали получения соответствующей квалификации. И при этом они оставались старовеерами – в отношениях с Богом, социумом и природой. Но что особенно важно – так это неустоявшаяся многозначность традиции, открытой для самых разных и подчас совершенно невероятных по сочетаемости мыслительных и поведенческих актов [Шемякин, Шемякина, 2006, с. 105].

В работах лингвистов, изучающих русскую языковую картину мира, выделяются специфические лексические единицы, отражающие особенности целеполагания в русской культуре. В выражении *на всякий случай* отражено такое мироощущение: "...произойти может все что угодно, всего все равно не предусмотреть; могут пригодиться любые ресурсы, которыми человеку посчастливилось располагать, в этом отношении на всякий случай сближается с пресловутым авось: человек на всякий случай запасается некоторым ресурсом – авось пригодится" [Шмелев, 2002, с. 137].

В "условно-целевом наречии" *на всякий случай* есть определенная специфика, состоящая в том, что его использование оставляет невыраженным ответ на вопрос: "А на какой именно случай?" «Иногда ответ на этот вопрос в той или иной степени может быть выведен из контекста... но бывает и так, что остается неясным, о каком "случае" идет речь, и тогда можно говорить об "иррационализации" условия...» То есть человек "вынужден считаться с самыми невероятными и при этом четко не определенными возможными ситуациями, которые могут *в случае чего* возникнуть. И еще об одном концепте. Активная деятельность возможна, только если человек предварительно мобилизовал внутренние ресурсы, как бы сосредоточив их в одном месте (как бы собрав их воедино). Но раз самое трудное в действии – это *собраться*, то коль скоро человек *собрался*, то уже можно считать, что большая часть дела сделана, и человеку, в сущности, уже почти все равно, сколько дел делать. На того, кто непостижимым образом сумел приступить к активной деятельности, можно наваливать любое количество дел, все они будут делаться *заодно*" [Шмелев, 2002, с. 145–146].

Так в языке отражалась готовность переиначивать целеполагание в зависимости от непредсказуемости сценариев жизни, количество которых катастрофически увеличилось, когда традиция вступила в эпоху модернизации. Раскол в русской культуре, на мой взгляд, нельзя рассматривать только как трагическую прерывность, с ним связано и повышение уровня вопрошаемости внутри культуры и множественности ответов на "вызовы" меняющегося мира.

* * *

Существование множества смысловых кодов вовсе не означает пребывания в зоне двусмысленности, в вечной протоплазме культуры, таящей в себе хаотическое царство нерасчлененности ценности и смыслов. От "неготовности бытия" (по М. Бахтину) легко может быть сделан шаг к профанации ценностей, к отказу от поиска культурных механизмов и социальных практик, порождающих новые культурно-нормативные тексты и модели поведения. Накопление предметного ресурса нового смыслообразования [Следзевский, 2005, с. 96] происходило прежде всего на периферии культуры, в девиациях и оппозициях, на которые в первую очередь необходимо обращать внимание. Но внимание не к экзотизмам, а к ответам маргинальной части культуры на вызовы целого. «Поскребите циника-концептуалиста – и обнаружите "очарованного странника", который верит в чудо культуры, в магические трансформации мироздания, во всеилie духа» [Якимович, 1995, с. 40–41]. Поскребите славянофила и обнаружите утонченного западника, а уж таких яростных традиционалистов, как старообрядцы, и скрести не надо: фабричные корпуса городов дореволюционной России – лучшее доказательство того, что традиция смогла успешно вписаться в модернизацию. Вывернуть исследовательскую оптику наизнанку по Д. Хармсу (тогда и

целое может быть описано в понятиях маргиналий) – в этом, на мой взгляд, и должна заключаться прагматика исследования хаокосмоса русской истории.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ахизер А.С.* Труды. М., 1986.
Вебер М. Избр. произв. М., 1990.
Вульф Л. Изобретая Восточную Европу. М., 2003.
Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб., 1997.
Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002.
Карташев А.В. Смысл старообрядчества // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1992. № 2.
Керов В.В. Из книги “Се человек и дело его” // Старообрядец. 2005. № 35.
Керов В.В. Новый строй личности и новый тип религиозности в старообрядчестве // Липоване. История и культура русских старообрядцев. Одесса, 2004.
Копосов Н.Е. Как думают историки. М., 2001.
Мельников Ф.Е. Блуждающее богословие. М., 1911.
Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
Пигин А.В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.
Рябушинский В. Старообрядчество и русское религиозное чувство. М., 1994.
Сережникова И.М. Книжные маргиналии в изучении истории старообрядчества Забайкалья (http://semeyskie.narod.ru/science_serezhnl.html).
Следзевский И.В. Модели хаоса в глобальном и цивилизационном видении // Границы. Рубеж. Переход. Социокультурное пограничье в глобальном и региональном аспектах. М., 2005.
Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. М., 2003.
Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М., 2004.
Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995.
Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.
Шахов М.О. Философские аспекты староверия. М., 1998.
Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001.
Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации // Общественные науки и современность. 2006. № 2.
Шемякина О.Д. Эмоциональные преграды во взаимопонимании культурных общностей (заметки историка о межгрупповой враждебности) // Общественные науки и современность. 1994. № 4.
Шеффел Д. Старая вера и русский церковный обряд. Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992.
Шмелев А.Д. Русская языковая модель мира. М., 2002.
Якимович А. Магическая вселенная. Очерки по искусству, философии и литературе XX века. М., 1995.