

## Археология гуманитарного знания и образы России

Одна из важнейших задач гуманитарного исследования — выявление и теоретическое описание глубинных инвариантов культуры, существенным образом определяющих поведение и мышление данного сообщества или эпохи. После работ Т. Куна, М. Фуко, К. Юнга — при всей проблематичности предложенных данными авторами подходов — в научный оборот твердо вошли понятия: «парадигма», «эпистема», «архетип». Они выражают искомые инварианты, лежащие в основе способов мышления и чувствования определенного сообщества людей. К сожалению, применительно к российской истории и культуре аналогичные подходы встречаются не столь часто. Напротив, господствующей в этой области является, скорее, методологическая наивность (вполне, впрочем, объяснимая), вследствие которой выводы об особенностях российской ментальности оказываются излишне прямолинейными. Поэтому есть смысл рассмотреть некоторые аспекты того, что Фуко называет «археологией знания», не упуская из виду возможности применения археологического подхода к реальностям России.

Удобство термина «археология» для описания ряда проблем методологии гуманитарных наук состоит как в том, что он указывает на значимость отыскания исходных принципов — начал («архе» с греч. «начало»), так и в том, что подчеркивает наличие многих уровней анализа, движение по пути снятия поверхностных и обнаружения скрытых, потаенных пластов познания общества, культуры и человека. В рамках «археологии» особое значение приобретает способность исследователя вступать в духовный контакт с изучаемой культурой. В противном случае он оказывается в состоянии отчужденности, а следовательно, не может придать должного значения тому, что является важным для самой культуры. Таким образом, археология гуманитарного знания претендует на достижение гуманитарной адекватности, т. е. на расшифровку и выражение глубинной сути, если можно так сказать, самого «духа» изучаемой культуры.

На первый взгляд, наиболее простой и методологически очевидный способ проникновения в сам «дух» культуры состоит в обнаружении типического для нее. Видимо, относительная простота и кажущаяся очевидность метода типизации и объясняют тот факт, что при описании характерных для россиян структур ментальности и чувствования исследовательская мысль не идет дальше выявления типического. При этом последнее отождествляется с массовидным в соответствии с простой логикой: «чем чаще встречается в источниках или произведениях

---

*Шапалов В. Ф. — доктор философских наук, доцент кафедры философии гуманитарных факультетов Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.*

культуры, тем чаще встречается в жизни». С легкой руки В. Белинского, применившего понимаемый таким образом метод типизации к трактовке художественной литературы, герои произведений стали восприниматься как встречающиеся в жизни на каждом шагу, как типы, наиболее распространенные. В результате столь «натурального» подхода (Белинский, как известно, присвоил ряду направлений русской литературы наименование «натуральной школы») уже не литература, а сама российская действительность соответствующего периода воспринималась как почти сплошь населенная Онегинами, Печоринами, Акакиями Акакиевичами и др., выступавшими в роли «типичных представителей». Именно по ним стали судить о характерно русском и характерно российском. Между тем трудности работы с литературными произведениями в качестве исторических источников хорошо известны. Достаточно взять простой пример. В средневековых хрониках и летописях в основном фиксировались военные столкновения, распри, междуусобицы; если же ничего подобного не происходило, считалось, что не о чем и сообщать. В исландских сагах в таких случаях говорилось: «Все было спокойно». В русских летописях летописец вписывал год, оставляя рядом пустое место или записав: «Мирно бысть».

Понятно, что если целиком довериться тексту эпохи и только ему, история окажется сплошь заполненной войнами и распрями; о том же, что люди делали в промежутках между кровавыми разборками, останется только догадываться. Но ведь не исключено, что именно последнее характеризует людей и их культуру наиболее адекватно. Очевидно, что если бы связь между документом и реальностью была столь однозначна, как полагают сторонники натуралистической трактовки литературы, всякая источниковедческая критика была бы излишней. Подчеркнем, что задача выявления характерных черт ментальности и чувствования (т. е. важнейшая задача археологии гуманитарного знания) не может быть поставлена и решена без учета всех сложностей работы с документом как текстом, отражающим тип и особенности культуры.

Трудности извлечения из документа того, что можно признать типическим, аналогичны трудностям конструирования некоторой абстрактной усредненной модели с последующим переносом полученных результатов на реальность. В самом деле, можно с большей или меньшей точностью составить, например, модель «среднего» американца с присущими ему обобщенными чертами. Эта модель — при всей ее условности — может быть полезной при изучении и объяснении ряда явлений американской экономики, политики, культуры и т. д. Однако весьма вероятно, что в жизни такой «усредненный» американец окажется наиболее редким феноменом. Но тогда возникает вопрос: что же реально описывает усредненная модель? Во всяком случае, типическое как усредненное и одновременно массовидное, скорее, скрывает, чем проясняет то, что оно призвано теоретически раскрыть. Это происходит, в частности, потому, что исключительное заострение внимания на типическом оставляет в тени вопрос о значении нетипического. Но тогда естественным будет предположение: не является ли именно нетипическое, т. е. немассовидное, той основой, с помощью которой можно теоретически выявить характерные черты культуры и, следовательно, искомые характерные черты ментальности и чувствования людей данной культуры? В этом случае важным окажется не то, что можно встретить наиболее часто, а, наоборот, то, что встречается редко, но является выразительным. Такой подход просматривается, в частности, в идее М. Бахтина о том, что «предмет гуманитарных наук — выразительное и говорящее бытие»<sup>1</sup>.

В данной мысли содержатся, на мой взгляд, не только характеристика текста как особого культурного феномена, но и важное для методологии гуманитарного исследования понимание роли выразительности. Главным для адекватного описания культуры и ее особенностей является не массовидное, а уникальное и неповторимое, при том, однако, что последнее обладает выразительностью и как

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 410.

бы говорит «само за себя». Такой вывод базируется на следующей предпосылке: в текстах и иных документах чаще всего прямо и непосредственно фиксируется то, что отнюдь не является самым важным — во всяком случае для верного понимания культуры. Можно объяснять это склонностью людей много, подробно и публично говорить о привлекающем к себе внимание, но отнюдь не затрагивающем главного и существенного. Если это так, то в афористическом замечании В. Розанова не содержится столь уж большого преувеличения:

«Есть история говорюв, шумов, событий...  
И есть история молчания  
— Того, о чем было промолчано.  
И эта-то — главная,  
А «та» — так себе» .

Разумеется, обнаружить то, «о чем было промолчано», можно только посредством анализа сказанного, засвидетельствованного, зафиксированного. Но именно поэтому особое значение приобретают внешне изолированные факты, отдельные выразительные детали, подчас мимолетная реплика, взгляд, кажущийся незначительным поступок. Выразительный факт значим, конечно, лишь на фоне достаточно большого объема материалов и информации, которые предшествуют его обнаружению и которые обязательно должны иметься в виду, если не излагаются в явной форме. Можно сказать, что выразительное есть типическое, однако понятое не в качестве массовидного и не в качестве усредненно-абстрактного, а как нечто эмпирически обнаруживаемое и приоткрывающее завесу над собственно массовидным, позволяющее лучше понять сущность последнего.

Выразительность того или иного факта в качестве характеристики определенных сторон культуры и менталитета ее носителей может обнаружиться лишь в случае соотнесения данного факта с соответствующим контекстом, с системой концептуальных и иных описаний. Например, такая черта личности, сложившейся на Руси под влиянием православно-византийского духовного наследия, как стойкость к жизненным невзгодам и испытаниям, была мною охарактеризована словами протопопа Аввакума <sup>3</sup>. Перенесший на своем жизненном пути многое, вождь раскола на вопрос жены о том, долго ли еще им мучиться, невозмутимо ответил: «Всю жизнь, матушка!». Конечно, по изолированному факту не следует делать далеко идущих выводов. Однако взятый в контексте он может сыграть важную роль в понимании не только личности, но и ее мировоззрения и философии.

Разве не добавляет приведенная реплика протопопа нечто существенное для понимания феномена старообрядчества и всего духа эпохи к самым подробным описаниям, к систематическому изложению вероучения и религиозной философии? А разве не становится более понятным, например, крайний ригоризм толстовской доктрины, если вспомнить эпизод знакомства Л. Толстого с изображением мадонны западноевропейского Возрождения <sup>4</sup>?

Разумеется, с подбором и интерпретацией «выразительных и говорящих» фактов следует обращаться крайне осторожно, поскольку в отрыве от контекста они могут создать неадекватное и даже превратное представление об изучаемом

<sup>2</sup> Розанов В. В. Мимолетное. 1915 год. «Русская идея». М., 1992, с. 284.

<sup>3</sup> См. Шаповалов В. Неустрашимость наследия. «Общественные науки и современность», 1995, № 1.

<sup>4</sup> По свидетельствам очевидцев, Толстой с неодобрением восклицал: «Девка родила малого, девка родила малого, только и всего, что же особенного?». Настолько остро был воспринят им едва заметный налет эротичности, свойственный работам европейских мастеров Возрождения (см. Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946, с. 109).

феномене. Однако следует подчеркнуть главное — выразительность не есть лишь «довесок» или простая прибавка к некоторому иному — более «серьезному» — знанию, не есть лишь простое средство для украшения культурологического или историко-культурного текста. Стремясь получить информацию о реальном менталитете, а не о том, как он воспринимается самими его носителями, и не о том, как он преподносится в философских и идеологических системах, необходимо выйти за пределы изучения доктринальных основ данного менталитета. Подчеркну: выйти, но не отбросить, о чем специально будет сказано ниже. Пока же отмечу, что прямой перенос содержания эпохи, как оно зафиксировано в историко-культурных текстах, например в философских или религиозных доктринах, на характеристику типического для данной культуры ведет к грубым искажениям и модернизациям.

Дело не только в том, что рядовые носители культуры порой могут даже и не подозревать о существовании многих из современных им доктрин и произведений, тем более разделять изложенные в них взгляды, а в том, что даже самое выдающееся произведение культуры выражает ее дух в индивидуальной и особенной форме, в которой нераздельно слиты и универсальные характеристики культуры, и индивидуальные черты автора. Кроме того, произведение трактует культуру так, как она сама себя видит, а нередко — как она хочет себя видеть, но не так, какова она есть «на самом деле». Действительность, данность сплетены в произведении с возможностью, с заданным. При этом культура способна невольно не только приукрашивать себя, но и умалять.

Выразительный факт, о котором идет речь, взятый, например, из обыденной жизни идеолога и зафиксированный где-то «на полях» или в свидетельствах, существующих независимо от развиваемой им доктрины, способен порой существенно прояснить, а иногда дать возможность по-новому взглянуть на существо самой доктрины, обнаружить те неявные предпосылки, на которых она покоится. Эффект выразительности возникает из сопоставления двух, во многом несоизмеримых миров — мира «больших» событий, теорий и текстов с миром обыденности, повседневности. Если первый из миров часто невозможен без декларативности, стеснен обязательностью официальных или канонизированных версий (например в сфере политики или даже науки), то второй — при самых неблагоприятных условиях (в тоталитарном обществе) — всегда более естествен и непринужден. Однако путь к истинной реконструкции духа культуры лежит именно через сопоставление, а не через отбрасывание одного из миров. Обыденность, взятая сама по себе, не может стать надежной базой для изучения культуры в силу тех качеств — известной хаотичности, нерелексивности, неоформленности, — которые в другом отношении являются ее преимуществами перед миром доктринальным, систематичным. При условии же сопоставленности фактов повседневности с господствующими или распространенными идеями, концепциями, историко-культурными текстами два мира, как бы отражаясь один в другом, могут стать базой не одномерного, а объемного изображения особенностей изучаемой культуры.

Обыденность, которую чаще всего приходится излагать в нарративной форме, неизбежно индивидуализирует, в то время как теория абстрагирует и обобщает. Поскольку гуманитарное знание претендует на статус науки, оно не может обойтись без теоретических обобщений. В теоретическом же знании нет и не должно быть места для индивидуальных пристрастий и произвола. Здесь важна установка на некоторую дистанцированность от изучаемого материала с тем, чтобы «воспринимать объективное в его свободе» и без своеобразных интересов<sup>5</sup>. Таково вообще одно из требований научности. Вместе с тем опыт и история гуманитарного знания обнаруживают известную парадоксальность, а именно: чем большей объективности, а значит и безличности (точнее, надличности) достигала гуманитарная наука, тем большее значение приобретал вопрос о том,

<sup>5</sup> Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2-х томах. Т. 2. М., 1971, с. 63.

кто говорит или кто держит речь. На этот парадокс обратил внимание Ф. Ницше, для которого он стал играть исключительную роль (вероятно, чрезмерную) при анализе мысли и культуры, поскольку в ответе на вопрос «кто говорит?» немецкий мыслитель видел решение проблемы генеалогии моральных понятий<sup>6</sup>.

Речь в данном случае не идет о возврате к примитивному субъективизму, который в общем и целом был изжит или по меньшей мере стал неприличен, в том числе и в «науках о духе», еще в XIX веке. Речь идет о другом — о значении авторства и знаний о личности автора для понимания концепции. Видимо, в современных условиях проиллюстрировать данный тезис можно, сославшись на практику работы в сфере гуманитарного знания, ибо всякий занятый в ней без труда поймает себя на том, что, принимаясь за изучение какого-либо труда, не может не поинтересоваться информацией о его авторе. Ответить на вопрос «кто держит речь?» — значит приобрести серьезное основание для понимания сути излагаемой концепции, ее значения в контексте эпохи, суметь уловить возможные фальшивые ноты. Конечно, интерес к личности автора — явление широко распространенное, в том числе и в толпе околολитературной, околосоциологической и вообще околочеловеческой публики. Этот интерес приобретает нездоровые формы чаще всего тогда, когда им подменяются сам предмет, суть и содержание произведений культуры. Поставленный же в контексте последних, он имеет право на существование и в научном гуманитарном знании.

Вопрос, о котором идет речь, имеет более серьезное значение, чем может показаться на первый взгляд, ибо мы вправе и обязаны переадресовать его и в прошлые эпохи. Ответ на вопрос «кто держит речь?» или шире — «кто владеет словом?» — позволяет существенно обогатить наши представления о культурных парадигмах изучаемого общества. Следует учесть, что владеет публичным словом, как правило, незначительное меньшинство — журналисты, политики, писатели, общественные деятели, мыслители, священнослужители и т. д., — в то время как остальные люди обычно принадлежат к «молчаливому большинству». Эта принадлежность не умаляет, однако, значения знаний об их способах мышления и поведения для изучения культуры. Подчеркну, что привилегией в рассматриваемом отношении не обладают ни большинство, ни меньшинство. Вообще говоря, речь идет о другом — о том, насколько правомерно распространение результатов изучения продуктов творчества меньшинства на всю культуру, на то, что инвариантно для всех ее носителей. Картина, которая рисуется публично говорящим меньшинством, не может не отражать особенностей взгляда узкого сообщества людей и их индивидуальную специфику. Прорвать возможный, чаще всего неумышленный, «заговор молчания о главном» можно несколькими способами.

Наиболее простой осуществим тогда, когда у исследователя есть возможность непосредственно вступить в контакт хотя бы с частью большинства, т. е. с рядовыми, не скованными формальными обязательствами носителями культуры. При этом все равно приходится учитывать особенности исследуемой аудитории (на языке социологов — «выборки»), ее специфику. Однако общение и беседы с по-своему интересными людьми могут дать многое для понимания духа культуры, ее содержательных и ценностных установок. Именно так, например, поступал Н. Бердяев, уделивший немало внимания странничеству — уникальному и своеобразному феномену русской культуры XIX — начала XX века. Как известно, автор «Русской идеи» специально посещал народные религиозные собрания, происходившие в трактире «Яма», поэтому «мог говорить об этом характерном для России явлении не по книгам, а по личным впечатлениям»<sup>7</sup>. Примечательно, что мыслитель счел необходимым включить результаты наблюдений в книгу,

<sup>6</sup> См. Ницше Ф., Генеалогия морали, ч. 1, § 4—6. В кн. Н и ц ш е Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1990.

<sup>7</sup> Бердяев Н. Русская идея. «О России и русской философской культуре». М., 1990, с. 218.

имеющую, как известно, подзаголовок «Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века».

Однако в большинстве случаев у историка культуры отсутствует возможность личных контактов с живыми носителями изучаемой культуры. Разорвать возникающий замкнутый круг можно, в частности, на пути изучения некоторых крайних или даже выходящих за пределы культуры феноменов. Именно так поступил Фуко, посвятивший ряд работ истории безумия — «того, что для любой культуры является и внутренним, и вместе с тем чуждым, того, что надо исключить (чтобы предотвратить опасность изнутри), но изолируя (чтобы ослабить ее инаковость)»<sup>8</sup>. Знание того, что культура принимает за патологию, позволяет ярче оттенить и прояснить то, что ею полагается как норма. Показателен уже сам факт отторжения. Безумие здесь родственно тому, что у Достоевского выступает под именами «бес, кошмар, черт» — «своя же мысль, но в отвратительном виде», «господин в сером пиджаке, приживальщик...», «мое подлое я» («Братья Карамазовы»). Трактовки второго «я» для понимания культуры так же важны, как и для понимания отдельной личности, поскольку оно является фактором самосознания как личности, так и общества. Осознание второго «я» проводит черту между нормой и ее зеркально уродливым патологическим отображением.

Безумие следует не отбросить (что невозможно), а «исключить, но изолируя», по выражению Фуко, так как важна установка на сохранение границы. Поскольку общество или личность не утрачивают нравственной силы для осознания черты между нормальным и отклоняющимся, постольку они способны обезопасить себя от смешения одного с другим, от неправомерной подмены одного другим. В этом случае описание безумия, в том числе и в рамках гуманитарного знания, может косвенно способствовать очищению души, своеобразному социальному «катарсису», сохраняя при этом признаки научности и не становясь на позицию морализаторства.

Заметим, что культура как бы интуитивно отторгает то, что противоречит ее основополагающим ценностным установкам. Аналогичную роль в рамках культуры часто играют различные виды смеха. То, что культура считает заслуживающим осмеяния и сатиры, не может не быть важным для ее понимания, поскольку посредством смешного культура также вычленяет свое «подлое я» и одновременно борется с ним, не давая ему незаконно занять место «я» подлинного. В этом смысле исследователю важно постичь характерное для изучаемого автора и его произведений, как и для всей изучаемой культуры, чувство смешного; в отсутствии последнего легко принять сатиру за реальность, патологию за норму. Задача облегчается, однако, тем, что в отличие от теоретических доктрин и свойственных эпохе моральных учений смеховая культура гораздо меньше подвержена соблазну лицемерия и четко обозначает предмет отторжения самим фактом смеха и его характером. Смех придавленный или глумливый, скорее всего, невольно обнажает скрываемый внутренний порок в отличие от смеха открытого и искреннего, призванного освободить.

Задача теоретического раскрытия характерных черт культуры и свойственных ей парадигмальных моделей может косвенно решаться и посредством изучения вещественных останков, в том числе орудий труда, а также сфер хозяйства, экономики, политики. По особенностям орудий труда или организации хозяйства данного общества можно составить некоторое представление об особенностях ментальности и чувствования, присущих людям этого общества. Такой метод, однако, едва ли способен прибавить к нашим знаниям что-либо вполне определенное, если применяется изолированно от указанных выше. Он подобен реконструкции целого по отдельным фрагментам и не гарантирует достоверности выводов. Последние носят гипотетический характер и требуют проверки с помощью других методов. И уж, конечно, полной вульгаризацией является попытка превратить историю культуры в историю материального производства, как это

<sup>8</sup> Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994, с. 37.

фактически получилось, например, у М. Покровского в известном «Очерке истории русской культуры». Согласно позиции автора, «развитие русского народного хозяйства должно... составить первую и основную часть очерка», а об истории литературы, искусства, философии, политических и иных учений следует говорить лишь «наконец», в последних разделах<sup>9</sup>. И это в очерке культуры!

Впрочем, следует отметить, что и сегодня подобный, по сути остаточный, подход продолжает доминировать, в том числе и внутри самой социально-гуманитарной науки, несмотря на его неоднократное осуждение, оказавшееся, впрочем, чисто словесным... Характерно, что при условии преобладания в историческом сочинении экономической и социально-политической истории над культурной задача выявления парадигмальных моделей мышления и чувствования даже не может быть поставлена, не говоря уже о разработке подходов к ее решению. А ведь только при условии ее постановки экономика, политика, материальное производство и иные сферы общественной жизни могли бы стать источником, раскрывающим ценностную и смысловую основу бытия общества на разных этапах его развития.

Таким образом, вскрывая все более глубокие пласты археологии гуманитарного знания, мы видим, что искомые характерные черты изучаемой культуры, ее относительно устойчивые модели (то, что принято обозначать терминами «парадигма», «эпистема» и др.) находятся на достаточной глубине и не могут быть обнаружены с помощью простого знакомства с произведениями культуры. Анализ произведений — сам по себе исходный и важнейший компонент изучения культуры — должен быть дополнен рассмотрением под особым исследовательским углом зрения ряда сфер культуры и общественной жизни. Вообще говоря, ценностные и смысловые компоненты культуры могут быть обнаружены повсюду, поскольку по самой своей природе они суть то, что придает данной целостности некоторое культурное единство, поэтому зримо или незримо присутствуют во всех проявлениях бытия общества. Следовательно, выявление инвариантных черт культуры возможно не в качестве арифметической суммы, а в качестве синтеза разнородных по материалу, но сведенных к единому фокусу исследований.

Что служит конкретным основанием данного синтеза? При ответе на этот вопрос надо учитывать, что эпистемы или парадигмы, о которых идет речь, не могут быть чем-то иным, кроме познавательных реконструкций, мысленных идеализаций, создаваемых исследователем. Это означает, что в чистом виде они, как правило, не присутствуют в сознании большинства носителей изучаемой культуры. Однако, если реконструкция претендует на адекватность, она, конечно, должна опираться не на умозрительные, а на реально присущие изучаемой культуре черты. Иначе говоря, необходимо исследовать то, для чего обязательно качество синтетичности, т. е. то, что, находясь внутри самой культуры, составляло бы основу объединения многообразных черт культуры в единое целое, выступало бы каркасом ее внешне разнородной и противоречивой ткани. Такой основой-каркасом являются, на мой взгляд, свойственные культуре образы.

Разъясню специфику моей трактовки этого понятия. Прежде всего, образ обладает исключительной устойчивостью и длительностью существования. Например, один и тот же образ хозяйственного деятеля в России, видимо, может быть прослежен от Киевской Руси, в частности с того момента, когда он был впервые зафиксирован в монастырских требованиях Феодосия Печерского, вплоть до современности. При том, что реальное поведение большинства людей, как правило, отклоняется от идеала, зафиксированного в образе, и успевает

<sup>9</sup> См. Покровский М. Н. Очерк истории русской культуры. Ч. 1. М., 1915, с. 15—18.

многократно измениться, оно не перестает оцениваться с позиций образа. Не случайно культура непрерывно стремится отторгнуть те проявления жизни, которые противоречат ее основополагающим ценностным установкам.

Следовательно, в образе запечатлевается не просто идеал, а наличествует своеобразная ценностная шкала, в соответствии с которой оценивается поведение в различных сферах. Так, видимо, можно отметить, что особенности образа хозяйственного деятеля, о котором говорилось выше, не позволяли превозносить экономический успех, достигнутый исключительно посредством финансово-спекулятивных операций, хотя и не отвергали его полностью. Гораздо более высоко оценивалось достигнутое упорным трудом и добросовестностью и принесшее определенный производительный результат. С этим, в частности, связаны крайне негативное отношение к использованию богатства для поправления личного достоинства других людей и высокая оценка меценатства и других проявлений благотворительности и заботы о личности. Это можно легко обнаружить на примере русской классической литературы XIX века.

Повторю: по смыслу самого понятия образа реальность имеет свойство отклоняться от идеала, зафиксированного в образе, а порой отстоит от него весьма далеко. Однако действенность образа проявляется в том, что в произведениях культуры феномены реальности не только отображаются, но и получают соответствующую оценку. Посредством сложных механизмов культуры общество не только стремится отторгнуть то, что противоречит определенному пониманию ценностей, но и стимулирует то, что соответствует последнему.

К числу образов, зафиксированных в культуре данного общества, можно отнести образы хозяйственной деятельности и экономического поведения, государственной власти, земли и сельского труда, жизненного пути человека, жизни и смерти, взаимоотношения полов, Вселенной и места человека в ней. Данные образы — независимо от того, осознаются они или нет, оказывают определяющее воздействие на поведение людей или последнее находится в трагическом разладе с ними — выражают «черты вечности» соответствующей цивилизации, ее культурно-генетический код. Черты вечности — разумеется, не то, что остается мертвенно неподвижным, а то, что существует вопреки переменчивому времени, вопреки исторически преходящему.

Образы выражают структуру мировосприятия, а не его идеологическое содержание. Поэтому они могут определять одинаковость структуры личности и глубинной ценностной ориентации у носителей различной или даже противоположной политической идеологии, представители которой нередко оказываются по разные стороны политических баррикад. Не потому ли гражданские конфликты часто принимают особо ожесточенные формы, что в них сталкиваются структурно одинаковые, но противоположно направленные мировоззрения? Если это так, то и база для примирения лежит в общей для конфликтующих сторон культуре.

Научное описание образов осложнено тем, что они включают в себя наряду с рациональными также и иррациональные, и сверхрациональные компоненты. Поскольку воздействие культуры на общество осуществляется не только посредством воздействия на умы людей, то и постижение общества как творца и носителя определенного типа культуры возможно не одним лишь разумом, но совокупностью всех интеллектуальных душевных сил. В образах к тому же присутствует и эстетическая сторона, по своей природе не всегда отвечающая требованиям, которые могли бы быть предъявлены к ней с позиции чисто рассудочного восприятия. Поэтому если говорить о постижении общества как культурно-целостного организма, одним умом не понять не только Россию (как писал Тютчев), но всякую исторически сложившуюся социально-культурную целостность, любую из существовавших локальных цивилизаций. Это связано и с тем, что в образах, присущих культуре, как правило, заключена некоторая поляризованная структура, движение между полюсами которой и составляет реальную основу ее функционирования.

«Подойти к разгадке тайны, сокрытой в душе России, — писал Бердяев, —



можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую ее противоречивость. Тогда русское самосознание освобождается от лживых и фальшивых идеализаций, от отталкивающего бахвальства, равно как и от бесхарактерного космополитического отрицания и иноземного рабства»<sup>10</sup>. Характерно российская противоречивость отмечена А. Хомяковым и многими другими мыслителями. Однако вот что пишет исследователь американской цивилизации: «Америка — это средоточие самых полярных значений... Ни одну из предлагаемых картин не удастся до конца понять, не соотнеся со второй... Вот так исследование американской цивилизации превращается в исследование самой этой поляризованной структуры наших представлений, а не в поиск того единственного ключа, который мог бы раскрыть все тайны причинных связей»<sup>11</sup>.

Вычленение и описание поляризованных представлений можно, видимо, считать одним из всеобщих методов изучения социокультурной целостности. Следовательно, он применим не только к России, но к любому исторически сложившемуся и развивающемуся обществу, обладающему своеобразной историей и культурой. «Поляризованная структура наших представлений» есть на деле фрагмент поляризованности самого объекта и одновременно свидетельство его жизненности. Поэтому, опираясь на историко-культурный материал, исследователь должен вполне определенно обозначить крайности (полюса), чтобы вести свой поиск при ясном понимании тех предельных и опасных сторон, чья изоляция и искусственное замалчивание лишь усугубят опасность раскола и конфронтации. Четкое же обозначение каждой из крайностей поможет избежать абсолютизаций как в сторону самовосхваления, так и в сторону самоуничужения. Избегнуть подобных абсолютизаций непросто, о чем свидетельствует, в частности, опыт трактовки русской классической литературы XIX века, без учета которой об образах России говорить, разумеется, невозможно.

В свете археологии гуманитарного знания очевидно, что прямое использование содержания литературных произведений для создания портрета России ведет к искажениям и вульгаризациям. Особый вред наносит стремление использовать творчество выдающихся писателей для утилитарно-политических целей. Вообще говоря, политически ангажированные критика и истолкование фактов существовали и будут существовать, видимо, всегда. Иное дело, когда отдельное истолкование канонизируется и возводится в абсолют. В этом случае фактически консервируется та общественно-политическая ситуация, в рамках которой данное истолкование возникло и которую в известной мере конституировало. Консервируются и те, как правило, сугубо временные и ситуативные задачи, которые политически ангажированная критика обычно перед собой ставит, будучи вовлеченной в текущую общественно-политическую борьбу. Заострение внимания исключительно на общественно-политическом звучании художественной литературы ведет к тому, что сугубо временное неправомерно возводится в ранг вечного, а конфликт эпохи превращается в конфликт вечный, питает конфликтность в современности.

Социально-политические условия, в которых создавалось и увидело свет произведение, должны быть, конечно, учтены. Но главным образом для того, чтобы их влияние могло быть по возможности элиминировано при оценке произведения как феномена культуры. При этом произведение и все творчество писателя останутся, конечно, феноменом не только литературным, но и памятником общественно-политической борьбы, если в свое время оказались вовлеченными в нее. Но именно памятником. Сведение же культурологического

<sup>10</sup> Бердяев Н. Душа России. «Русская идея». М., 1992, с. 297.

<sup>11</sup> Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. Образ жизни и мысли в Соединенных Штатах сегодня. Т. 1. М., 1992, с. 95.

анализа к анализу общественно-политическому не только отодвигает на второй план художественное значение литературы, но и не позволяет поставить на научную основу изучение его как носителя и продуцента образов культуры. С учетом данных замечаний возникает возможность взглянуть с позиций археологии гуманитарного знания на творчество ряда великих русских писателей XIX века, в частности Н. Гоголя.

После широкой публикации последних произведений автора «Мертвых душ»<sup>12</sup> все меньше оснований видеть в нем исключительно реалиста и социального сатирика. Видимо, заслуживает более пристального внимания характеристика, данная Бердяевым: «Странное и загадочное творчество Гоголя не может быть отнесено к разряду общественной сатиры, изобличающей временные и проходящие пороки и грехи дореформенного русского общества... Творчество Гоголя есть художественное откровение зла как начала метафизического и внутреннего, а не зла общественного и внешнего, связанного с политической отсталостью и непросвещенностью»<sup>13</sup>. Отметим, что для другого мыслителя — В. Розанова — творчество Гоголя оставалось мучительной загадкой, терзающей его вплоть до самых последних дней<sup>14</sup>. Однако именно Розанову принадлежит приоритет в пересмотре привычного взгляда на творчество Гоголя. Он, в частности, предпринял попытку проникновения в творческую лабораторию писателя с целью проанализировать процесс создания Гоголем тех жалких или откровенно уродливых персонажей — «ужасных харь и рож», которыми полны его произведения<sup>15</sup>. По Розанову, гоголевский дар состоял в необычайной способности повсюду обнаруживать зло, которое под пером писателя приобретало самые гротескные формы. Тот факт, что Гоголь именно создавал, т. е. конструировал, своих персонажей, а не списывал их с натуры, подтверждается и его собственным признанием: «Эти ничтожные люди, однако ж, ничуть не портреты с ничтожных людей; напротив, в них собраны черты тех, которые считают себя лучшими других... Тут, кроме моих собственных, есть даже черты многих моих приятелей... Мне потребно было отобрать от всех прекрасных людей, которых я знал, все плохое и гадкое, которое они захватили нечаянно...»<sup>16</sup>.

Трактуя Гоголя как художника метафизического зла, читатель не вправе, конечно, заключать, что если в произведении писателя, к примеру, городничий наделен такими-то отрицательными чертами, то все или большинство городничих в России того времени были наделены описанными чертами. Метафизичность зла и означает, что оно не обязательно находится во внутренней связи с той или иной социальной ролью, с общественным устройством, с национальными и иными особенностями. Метафизическое зло может проявляться в самых разнообразных условиях, в любых социальных, временных и пространственно-географических границах. Думается, именно метафизичность изображенного Гоголем уродства позволила М. Булгакову перенести гоголевских персонажей в радикально изменившиеся социальные условия, наделить их другими социальными ролями<sup>17</sup>. Если же Гоголь — не более чем обличитель самодержавия и связанных с ним порядков, то как тогда объяснить, например, тот факт, что пьеса «Ревизор» была в числе тех, которые Николай II смотрел весьма охотно<sup>18?</sup>

Рассматривая Гоголя как социального сатирика, мы вольно или невольно

<sup>12</sup> См. Гоголь Н. В. Духовная проза. М., 1992 (вступительная статья В. А. Воропаева «Монастырь ваш — Россия»).

<sup>13</sup> Бердяев Н. Духи русской революции. «Из глубины. Сборник статей о русской революции». М., 1991, с. 54—55.

<sup>14</sup> См. Розанов В. В. Письмо Голербарху от 26.X.1918. В кн. Розанов В. В. Сочинения. Л., 1990, с. 572.

<sup>15</sup> См. Розанов В. В. Как произошел тип Акакия Акакиевича. В кн. Розанов В. В. Сочинения.

<sup>16</sup> Гоголь Н. В. Духовная проза, с. 129.

<sup>17</sup> См. Булгаков М. А. Похождения Чичикова. В кн. Булгаков М. А. «Я хотел служить народу...». Проза. Пьесы. Письма. Образ писателя. М., 1991.

<sup>18</sup> См. Ферро М. Николай II. М., 1991, с. 24.

суживаем значение его творчества, ограничивая последнее специально российскими рамками. Как художник зла метафизического, зла не только надвременного, но и надпространственного, Гоголь может быть интересен и китайцу, и англичанину. Культурный универсализм предполагает не простое воспроизведение своей «родной», хорошо известной действительности, а умение увидеть в ней то, что может иметь универсальное, общечеловеческое значение. Тогда художник достигает обращенности к глубинам души человека, где бы, в каких бы социальных условиях он ни жил, к какой бы нации ни принадлежал. Творчество универсально, потому что формирует открытость всему иному, а свое, близкое дает возможность рассматривать как бы с дистанции, не впадая в соблазн примитивного любования им, только потому, что оно свое, «родное», но и не выражая рабского согласия признать за ним все мыслимые и немыслимые пороки. Но что же остается в Гоголе собственно российским, собственно русским за исключением материала, от которого он, естественно, принужден был отталкиваться? Выражаясь более точно, что следует принять за особенности ментальности и чувствования, в которых выражаются образы России? Может быть, к ним относятся поистине исключительная острота взгляда, чуткое неприятие зла, отличающие гоголевские произведения, сострадание маленькому человеку при одновременном ощущении возможной агрессивности с его стороны, т. е. все, что придает гоголевским творениям поэтическую трагичность и противоречивость? Во всяком случае, характерное отторжение культурой полагаемого ею в качестве отрицательного и неприемлемого отчетливо выражено во всей классической русской литературе. При этом ей чуждо сведение высших проявлений духа к низшим, унижающее достоинство личности и подрывающее веру в человека.

В. Шаповалов, 1995