

**Санкт-Петербургский государственный университет
Философский факультет
Кафедра философской антропологии
Кафедра культурологии
Центр современной философии и культуры
(Центр «СОФИК»)**

ПАРАДИГМА

Философско-культурологический альманах

Издается с 2005 года

ВЫПУСК 18



**Санкт-Петербург
2011**

ББК 71.0

П 18

Главный редактор *М. С. Уваров*

Редакционная коллегия номера: д-р филос. наук *Н. В. Голик*; д-р филос. наук *Б. В. Марков*; д-р филос. наук *Е. Г. Соколов*; д-р филос. наук *Ю. Н. Солонин*; канд. филос. наук *А. А. Кирзюк* (отв. секретарь); д-р филос. наук *Н. Х. Орлова* (зам. гл. редактора)

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Парадигма: Философско-культурологический альманах.
Вып. 18 / Отв. ред. выпуска *Н.Х. Орлова, М. С. Уваров*. СПб.,
2011. 212 с.

П 18

ISSN 1818-734X

В очередном выпуске альманаха (вып. 17 вышел в 2011 г.) публикуются материалы по философии, истории и теории культуры. В традиционных разделах альманаха представлены культурологические и философские исследования, материалы по проблеме «Метафизика искусства». В специальных разделах публикуются портреты выдающихся мыслителей, статьи начинающих исследователей, философская публицистика.

Выпуск предназначен для работников высшей школы, аспирантов, студентов, всех, кто интересуется актуальными проблемами современной философии и культуры.

ББК 71.0

ISSN 1818-734X

© Авторский коллектив, 2011

© Философский факультет, 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

ИНТЕРПРЕТАЦИИ КУЛЬТУРЫ

Висленко А.А.	4
Коллективное и личное в культуре	
Орлова Н.Х.	12
От «свойств нравов человеческих» к этнической психологии	
Бабич В.В.	27
Рецепция античных понятий в христианской концептуализации личности	
Фрумкин К.	39
Прошлое и настоящее как конструкции культуры	
Кирзюк А.А.	50
Война и Победа в официальном дискурсе позднесоветской эпохи.	
Заславская О.В.	62
Самиздат: к вопросу об определении	
МЕТАФИЗИКА ИСКУССТВА	
Шокина Т.	72
Истоки символики черного цвета в русской культуре	
Тарнапольская Г. М.	80
Восприятие символа и ощущение времени	
Бунтури В.В.	89
«Здесь все так тонко, так интеллектуально...»	
Уваров М.С.	101
Музыка «МоегоМира»	
ОПЫТЫ	
Новицкая А.	118
«Подчиненность женщин» Джона Стюарта Милля: опыт прочтения	
Кривоконь А.В.	137
Конные состязания в структуре повседневности провинциального города пореформенной России	
ОСОБЕННОЕ	
«Движение кроны под ветром»: Петербургские элегии Александра Сокурова	145
Сорокин В. Аргумент Зиновьева. Девять олигархов (Из цикла «Беседы с корифеями философии»)	170
ПОРТРЕТЫ	
Щербаков А.В.	201
Игумен Иосиф Волоцкий: Вера, Религиозность, Просвещенность	

ИНТЕРПРЕТАЦИИ КУЛЬТУРЫ

А. А. Висленко

Коллективное и личное в культуре

Для современного человека стало привычным, что окружающая нас действительность меняется и меняется очень быстро по сравнению с совсем недавними временами. Но что именно меняется – природа, культура, какие-то её отдельные составляющие, сам человек? При желании можно найти признаки и того, и другого и третьего. Но подлинный интерес вызывают не эти, в общем-то, частные и не особо значительные явления, события и факты, а те глобальные процессы, тревожное дыхание которых вдруг ощутили мы все. Смысл этого интереса состоит в том, чтобы составить более или менее внятный и достоверный прогноз хотя бы на ближайшее будущее. Для этого требуется попытаться понять и ещё на шаг приблизиться к подлинной сути того, что происходит на наших глазах, в чём мы сами принимаем участие и, более того, что даже делается нашими руками, но на что, как оказывается, мы повлиять не в силах.

Стремительный прогресс в сфере материальной культуры выявил и обострил противоречие между творческими возможностями отдельных людей и результатами их деятельности, с одной стороны, и привычным мировоззрением, образом жизни и стилем поведения основной массы, с другой. Разрешение этого противоречия требует времени, которого в условиях акселерации всего и вся уже не остаётся, и тотальной мобилизации интеллектуальных ресурсов, в том числе и бессознательных.

В конечном счёте, это означает, что наибольшие изменения в той физической и интеллектуальной среде, в которой существует человек, претерпевает именно сфера его ментальной активности и результаты этой деятельности. Внешне этот процесс выглядит как постоянное изменение количественного и качественного состояния культуры в сторону усложнения, расширения и увеличения. Иными словами, на фоне относительно неизменного физического строения и состояния человека и его природной среды существования проис-

ходит стремительное развитие чего-то, что постоянно увеличивается в своём количестве, в размерах, в сложности внутреннего строения и взаимных и внутренних связей и отношений. Мы привыкли называть это «нечто» культурой и считать, что культура вторична по отношению к человеку. Но так ли это? И что является причиной, а что следствием?

Стандартный тезис, обосновывающий это привычное положение, утверждает, что культура существует только там, где существует человек, создающий культуру в качестве альтернативной среды обитания. Здесь налицо точно такая же причинно-следственная связь, как, например, между органической средой, т.е. жизнью, и неживой косной материей во Вселенной. Жизнь может появляться и существовать только там, где существуют материальные объекты (звёзды, планеты, кометы и пр.). В этом смысле можно говорить, что жизнь вторична по отношению к неживой материи.

Но, однажды возникнув и достигнув определённого уровня развития, живая материя вполне может существовать самостоятельно, вне и в отрыве от той материальной системы и среды, которая её породила. Кроме того, обратим внимание на то, что неживая косная материя, породившая живую среду и потому имеющая полное право считаться «первичной» по отношению к живому, начиная с некоторого этапа развития последней, беззастенчиво используется ею для удовлетворения своих потребностей воспроизводства, роста и развития и даже изменяется и перестраивается ею по своему усмотрению. Воспрепятствовать такому обращению с собой неживая среда не может, но это единственная разница по отношению к ситуации отношений между человеком и культурой.

Дихотомия «живая – косная материя» и «человек – культура» имеет и иные аналогии. Известная позиция академика В. И. Вернадского состояла в том, что «живое не порождается неживым». Это означает признание того факта, что между живой и косной мёртвой материей существует принципиальная качественная разница. С одной стороны, во многих случаях любой человек легко установит – живой перед ним объект или нет. Но, с другой стороны, грань между живым и неживым весьма трудно обнаружима. Известно, что существует целый класс материальных объектов, занимающий как бы промежуточное положение. Например, сегодня вряд ли кто-то из учёных сможет однозначно заявить о принадлеж-

ности вирусов к одной из этих форм. Ещё основатель эволюционной биологии Н. К. Кольцов на вопрос о том, считать ли вирус живым или неживым, отвечал: «А это как вам будет угодно».

Что же мешает, в таком случае, увидеть аналогичную ситуацию по отношению к тому, что мы называем культурой? Почему мы считаем, что именно человек создаёт культуру и управляет ею? Только потому, что человек якобы самостоятельно создаёт материальные и духовные культурные артефакты? Но, что же тогда двигает им при этом и что вдохновляет на это? Объяснения, толкующие о необходимости адаптации к окружающей среде, не исчерпывают проблему, хотя частично и отвечают на наш вопрос. Ведь на самом деле не существует никакой движущей силы, побуждающей человека к творчеству, кроме имманентной способности к нему, присущей нашему разуму.

В качестве ответа можно предположить, что так называемая «культура» воздействует на нас и манипулирует нами в своих собственных неведомых и, возможно, непостижимых нами интересах, принуждая нас создавать эти артефакты.

Конечно, признавать такой факт неприятно для человека, привыкшего считать себя вершиной эволюции и «царём природы». Но вспомним, что эта точка зрения стала доминирующей только в Новое время, будучи результатом картезианской идеологии Просвещения, провозгласившей простоту и познаваемость Природы, а также рационалистский подход к ней. Эта идеология и подкрепляющая её философия были необходимы в первую очередь для того, чтобы уничтожить сакральность окружающего мира и тем самым снять запреты на его познание, преобразование и использование, без чего не возникла бы современная западная цивилизация.

Рационализм Декарта, считавшего человека в первую очередь существом познающим, и лишь во вторую – живущим, условно разделил деятельность человека на духовную и психофизическую. С тех пор и поныне это деление устанавливает и обуславливает неравноправие между миром духовным и миром материально-реальным, который предстаёт всего лишь как объект для приложения преобразовательных творческих возможностей и соответствующих философских систем. В результате верховенства этого взгляда на природу в европейской культуре, после нескольких культурных трансформаций, это привело к тому, что в XX веке человек пре-

вратился в вещь, в один из компонентов общественной системы, а смысл его существования в природной среде и в социуме свёлся к получению ожидаемого практического результата.

Кроме того, конечно, существует проблема свободы воли, которая нам представляется очень важной. Но это только с нашей собственной, личной точки зрения. Стоит только немного отвлечься от себя самого, от своего Я и своих собственных личных интересов и взглянуть на это хотя бы с позиций минимального коллектива, к которому принадлежишь – семьи – как оказывается, что эти самые личные интересы, раздутые до проблем вселенского значения, стремительно сокращаются перед более важными общими коллективными проблемами. То же самое происходит и при рассмотрении интересов коллективов, более значительных по своим размерам – трудовых, этнических, социальных, конфессиональных и т.д. Личное Я каждого всё более тускнеет по мере роста количества людей, входящих в то или иное сообщество, с которым мы себя так или иначе ассоциируем, и с увеличением мощности коллективного сознания. В конце концов, сама человеческая история показывает, что человеческая жизнь важна только для самого человека, а с точки зрения общества она незначительна.

Проблема самоидентификации актуализируется только на личном уровне, каждый коллектив имеет собственную идентификацию, во многих ситуациях вполне равноправную по значению с личной, но при этом иногда значительно превосходящую её по силе воздействия на человека. Не случайно в психологии насчитывается более десятка уровней различных самоидентификаций человека, как капустные листья слоями укрывающих сердцевину личности индивидуума.

Более того, при ближайшем рассмотрении оказывается, что для большинства и вовсе не существует никакой личной свободы воли. Каждый человек всю свою жизнь выполняет то, что предписано ему всеми теми социумами и общественными группами, к которым он так или иначе принадлежит. Это происходит даже в том случае, когда нам кажется, что мы принимаем самостоятельное решение. Решение действительно может быть принято самостоятельно, но только выбор производится исключительно из вариантов, заранее отсортированных, опробованных и предложенных обществом. Это

следствие того, что человек всегда находится внутри общества и под его влиянием.

В сильно упрощённой механистической трактовке возникновения эффекта индивидуального сознания можно сравнить с появлением электрического тока в катушке с проводом, помещаемой в переменное магнитное поле. Если выключить поле, то прекращается и ток. В соответствии с этой аналогией человеческий мозг можно представить как некоторое устройство, в котором под внешним воздействием «наводится» или иницируется процесс сознания. Разумеется, человек гораздо сложнее любого механического устройства, и потому нужно учитывать, что все антропные процессы следует рассматривать как статистические по своей природе, что означает справедливость утверждения в общем случае рассмотрения статистически достоверных массивов данных. Но в каждой конкретной ситуации этот эффект имеет свои особенности и вариации по интенсивности, длительности и иным параметрам.

Метафизическая сущность этого явления, по мнению Х. Ортеги-и-Гассета, заключается в том, что «жизнь – это, прежде всего, наша возможная жизнь, то, чем мы способны стать, и как выбор возможного – наше решение, то, чем мы действительно становимся. Обстоятельства и решения – главные слагающие жизни. Обстоятельства, то есть возможности, нам заданы и навязаны. Мы называем их миром... Жить – это вечно быть осужденным на свободу, вечно решать, чем ты станешь в этом мире». А в условиях торжества массы человек лишается этой возможности, выбор за него делает масса, точнее, созданные и уполномоченные ею общественные институты или государство.

Даже отшельники самым актом своего отшельничества вступают в противостояние со своей социальной парадигмой, тем самым, всё равно оставаясь во взаимодействии с нею. И те люди, которые называют себя «гражданами мира», пребывают в иллюзии, напрасно считая себя свободными от того общества, в котором живут. Полностью свободным от общества может быть только человек, выросший и воспитанный вне человеческого общества. Таких людей очень мало и они известны под обобщённым именем Маугли. Однако, судьба их, с точки зрения общества, незавидна и для нас они, причём не без оснований, выглядят полуживотными и таковыми и являются. Это свойство человеческого разума

известно с древних времён, когда индийский правитель Ашока, живший в третьем веке до н.э., провёл опыт с целой группой детей, с самого рождения полностью изолировав их от языковой среды. В результате дети, достигнув сознательного возраста, не произносили ничего, кроме нечленораздельных возгласов и криков. Менее радикальный вариант представляют собой аутисты – люди с ослабленной или отсутствующей потребностью к общению. Характерно и показательно то, что эта особенность личности вызвана нарушениями на генетическом уровне или мутациями, и с трудом поддаётся лечению или коррективке.

Э. Фромм отмечал, что «человек должен иметь возможность отнестись себя к какой-то системе, которая направляла бы его жизнь и придавала ей смысл; в противном случае его переполняют сомнения, которые, в конечном счете, парализуют его способность действовать, а значит, и жить».¹ Иначе говоря, вне коллектива себе подобных человек не может самостоятельно развить в себе заложенные в нём способности от бессознательных инстинктов до действительного актуального разума.

Характерно, что социализированный индивид с развитым индивидуальным сознанием, так или иначе изолированный от социума и лишённый общения, чаще всего постепенно деградирует в направлении ослабления уровня интеллекта. Это, очевидно, означает, что явление обладания сознанием не является необратимым. В таком случае возникает закономерный вопрос: каким образом у человека вместо набора рефлексов и инстинктов возникает процесс сознания, чем он поддерживается и какое место занимает в эволюционной цепи?

Другой аспект нашего проекта состоит в том, что независимость культуры от человека существует в той же степени, в какой наличествует независимость самого человека от живой природы и, далее, живой природы от неживой косной материи. В каждом случае можно говорить о той или иной степени свободы, но обоюдная связь между каждым уровнем организации, носящая при этом иерархический характер, определённо существует.

Эта особенность культуры – её независимость от человека достаточно давно замечена и отмечена целым рядом учёных, философов и мыслителей. Достаточно вспомнить слова Ортеги-и-Гассета о том, что культура есть «не только особый жи-

вой организм, но также и совокупность устремлений самих людей». Или мнение Ф. Ницше, что с определённого времени именно масса стала играть главную роль в жизни общества. Поэтому в научной и философской литературе широко распространены такие выражения и понятия, как «массовая душа» (З. Фрейд, Г. Лебон, А. Маслоу, Парсонс и др.), массовое, групповое или коллективное сознание, менталитет и т.д. Аналогом этих представлений можно считать ноосферу Т. де Шардена и В. И. Вернадского. Помимо этого, можно отметить, что множество исследований в области психологии и социологии связано с изучением индивидуальных и социальных явлений с учётом существования группового сознания.

Следует отметить, что в массовом сознании европейцев издавна существовало представление о том, что именно окружающая культурная среда формирует личность, обладающую сознанием и памятью, и определяет персональную идентификацию. Этот вывод подтверждается, например, тем, что в нескольких европейских языках существуют два разных слова, предназначенных для обозначения места происхождения человека и места формирования его самоидентификации по общему признаку. Это слова «отечество» и «родина» (соответственно *fatherland* и *heimat* в немецком, *the native land* и *fatherland* в английском). Хотя мы привыкли употреблять их как синонимы, но в общем случае семантическое значение этих слов различно. Термин «отечество» земля отцов – обозначает место происхождения рода и физического рождения индивида, в то время как слово «родина», имея корень, общий с глаголом «родить», определяет уже место ментального формирования (или рождения) личности.

Формулирование проблемы и её изучение во многом осложняется тем, что сегодня не существует способа физического описания той, несомненно, материальной структуры, которая соответствует представлениям о коллективном сознании. А потому отсутствуют и понятия и термины для возможного философского осмысления этого явления, что придаёт излишнюю метафизичность спекуляциям на эту тему. Поэтому возникает ещё один вопрос: а реален ли тот объект, о котором мы собираемся рассуждать, или это всего лишь результат иллюзий сознания исследователя?

Фактически нам требуется осуществить переход от известного объекта к неизвестному, что трудно сделать с помощью

традиционных методов философии или классической науки, игнорирующих время как фактор развития. Как известно, следствием такого подхода является ограничение, состоящее в том, что с помощью классических научных моделей возможна, как максимум, всего лишь линейная экстраполяция прошлых и нынешних состояний в будущее, без учёта качественных изменений системы.

Но такая возможность существует и предоставляется в рамках современных эволюционных воззрений, которые были построены на обобщении эмпирических результатов исследований в таких разных науках как биология, геология и астрономия. По мнению эволюционистов, сложные динамические системы, к которым относятся и социокультурные образования, эволюционируют и как целое, и отдельными составляющими их частями. Эта эволюция является частью глобального эволюционного процесса во Вселенной и реализуется по единым и для живой и для неживой материи принципам детерминированной случайности. Обратим также внимание на то, что субъектом эволюции в современной биологии сегодня принято считать не организм, а популяцию. То же относится и к астрономическим и геологическим сложным системам, в которых также эволюционируют целые классы систем.

Более того, новаторы эволюционизма полагают, что эволюционирующий субъект обязан иметь свойство самовоспроизведения. А такое свойство вовсе не обязательно присуще популяциям, зато им обладает социум и соответствующее ему групповое сознание. В контексте наших рассуждений это означает, что если с точки зрения эволюционных процессов социум и его групповой менталитет ведут себя как единое целое и их динамика может теоретически моделироваться с помощью законов описания реальности, то этот объект и в самом деле существует в реальности.

Итак, сформулируем основные тезисы, которые лежат в основе предлагаемого концепта:

- процесс индивидуального сознания у человека проявляется под воздействием коллективного сознания и ослабевает при его снятии;
- коллективный менталитет не зависит от индивидуальной воли и развивается по единым глобальным эволюционным законам;

– естественной природной средой, в которой существует и эволюционирует коллективное сознание, является материальная и духовная культура, именно для этого создаваемая людьми.

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 28.

Н. Х. Орлова

**От «свойств нравов человеческих»
к этнической психологии**

Культура для поведения человека – то же самое, что операционная система для программного обеспечения; оставаясь незаметной, она играет важнейшую роль в его развитии и функционировании.¹

Дэвид Мацумото

Понятие «культура» и феномен, который это понятие представляет, многие века привлекают внимание исследователей. Попытки объяснить многообразие типов человеческого мышления и поведения с точки зрения феномена культуры, не новы. Обзор мировой психологической литературы демонстрирует непрерывный интерес к психологии культуры, вопросам этнической самобытности, проблемам национальной идентификации. Эти темы рассматриваются как особые детерминанты, обуславливающие тип мышления и поведения человека. Культура и ее базовые архетипы используются для характеристики людей, связанных общностью культурного наследия и судьбы. Изучение разных культур, причин их этнического своеобразия мотивировано и тем, что такого рода знания решали задачи эффективного взаимодействия с представителями иных культур.

В современной психологии культура понимается как важнейшая составляющая знаний о человеке. Сформировалось понимание того, что интерпретация универсальных теорий психологических процессов в значительной степени зависит от способности глубже понимать культуру. Многими исследователями осознается важность сдерживающей и стимули-

рующей роли культуры. Изучение психологических интерпретаций культуры дает ответы на многие фундаментальные вопросы, касающиеся универсальных свойств психологических процессов.

Многие исследователи использовали язык психологии для анализа как древнейших великих цивилизаций («больших культур»), так и «малых культур». Всегда, когда речь заходит о таких феноменах культуры, как обычаи, ритуалы, верования, нравы, идеалы, ценности, способы общения людей, выстроить полноценный культурологический сюжет представляется невозможным без психологического понятийного инструментария и психологических обобщений. Причина этому, как заметил А. Кребер, заключается в природе самой культуры.

Вместе с тем следует признать, что в рамках психологического подхода культура может быть понята в некоторой степени фрагментарно.

По словам Г. Эббингауза, психология имеет долгое прошлое, но очень краткую историю. В течение почти двух с половиной тысяч лет психология была в основном подчиненной областью философии и теологии. В целом, философские искания, в преддверии рождения психологии как самостоятельной науки, сосредотачивали свои усилия на решении задач о возможностях и пределах человеческого разума и о месте человека в культуре. «Антропологический поворот» конца XIX в. приводит к осознанию, что все сложившиеся в философии идеи о свойствах и природе человеческого ума, страдали неполнотой, так как не учитывали его связь с душой и волей человека. И именно эта задача осознается как важнейшая для психологии. Становится очевидным, что изучение человеком («самой слабой, но мыслящей тростинки в природе») самого себя неизбежно выводит из чисто философских исканий к психологии.

Движение от субъективного полюса к объективному – от чувственных ощущений к работе ума становятся объектами исследования субъективной и объективной психологии. Двойственная природа ума реализуется посредством совокупности двух механизмов (*obverse and reverse*): чувственное ощущение (чувство) – перцепция, апеллирующая к разуму (интеллект). Таким образом, «мыслящая тростинка», взаимодействуя с окружающим миром, обречена на бесконечную работу ума, анализ считываемой посредством органов чувств

информации. «Нормальные отправления организма должны поддерживаться; жизнь должна сохраняться, виды должны увековечиваться»,² следовательно, человек постоянно должен переживать комплекс ощущений (приятных и неприятных), провоцирующих его на тот или иной выбор стратегий его поведения. Огромную роль в этом смысле играют удовольствие и страдание. О роли этих ощущений пишет Герберт Спенсер, утверждая, что страдание соответствует действию, вредному для организма, а удовольствие – действию, способствующему благополучию организма. Согласно данной логике, выжить могли лишь те, кто, считывая приятную информацию, моделировали поведение, закрепляющее ее воспроизводство и избегающие действий, угрожающих жизни. Так в психологии оформляется эволюционистский подход, в рамки которого встраивается и понимание образования идей и сознания человека. Они, по Э. Геккелю, суть «различные ступени всеобщего психологического процесса». Без психологического ключа культурно-историческая реальность остается за «закрытыми дверями», нельзя понять место и роль человека в мире культуры и истории.

Зреет протест против сложившегося пренебрежительного отношения к чувствам, чувствованию; негативным коннотациям понятий «чувственность», «чувственный». В этом видится запрет на «живые чувства», далеко небезобидный для культуры и человека, так как «динамическим агентом» ума являются именно чувства, и психическое могущество коренится в эмоциях. Именно эмоциональный характер, как наиболее древний в эволюционной истории можно рассматривать важнейшим условием «экономии человека и общества», более важное, нежели позднейшее приобретение – способность к рациональному мышлению.

От психологии ожидается, что, включив в поле своего исследования «сердце и душу», она придаст им необходимое значение, станет практической и утилитарной и даст «ключ к объяснению, как прошлой истории, так и будущего прогресса».³ Заметим, что определить пути достижения наиболее полного и всеобщего удовлетворения человеческих желаний понимается как важнейший запрос времени. По отношению к категории *счастье* начинают вырабатываться определения, учитывающие и культурологическое наполнение, и психологический подход.

История психологии это история великих идей и научных школ. Каждая из психологических школ выростала из исторического контекста, который включал в себя не только «дух времени», но и социальные, политические, экономические факторы. В свою очередь, учет этих факторов, этого контекста культуры отразился и в различных объяснительных моделях, психологических интерпретациях тех или иных явлений культуры.

Рассмотрим, как нарабатывается дискурс этнической психологии. В литературе имеются различные трактовки как этнической, так и национальной психологии. Одни авторы их отождествляют, другие считают их различными отраслями знания. В связи с этим возникает вопрос, - к каким сферам знания отнести этническую и национальную психологию? Ответы даются различные. Некоторые считают этническую психологию отраслью общей психологии, тогда как национальная психология относится ими к сфере социальной психологии.

В любом случае, это различные отрасли знания, имеющие свои функции, задачи, различную структуру, хотя объект исследования один и тот же - большие группы населения, этносы. Различны эти дисциплины и по возрасту. Возникновение этнической психологии уходит в античность, тогда как возникновение национальной психологии связано с появлением наций, когда социальная структура общества намного усложнилась. Уже в древней Индии, Китае, Греции появляются первые попытки описать не только характер отдельного человека, его психологические особенности, но и психологические особенности целого народа.

Категория характера впервые появляется в античной философии и в переводе с греческого означает «черта», «особенность», «признак». Мыслителем, который ввел это понятие, был древнегреческий философ, ученик и последователь Аристотеля Теофраст (Феофраст), работы которого сохранились до наших дней. Он судит людей по их нравственным качествам, различая добродетели и пороки. Теофраст задается вопросом, почему между характерами людей так мало сходства, хотя все они живут в одинаковых условиях и одинаково воспитываются. «Я часто удивлялся и признаюсь, что, не взирая на тщательное размышление, не могу еще понять, для чего столь мало сходства находится в Греческих нравах, хотя

вся Греция имеет одинаковое положение, и Греческие народы пользуются равным воспитанием.⁴

Нравственные черты людей - доброта, злобность, лицемерие и другие, распространенные в современном ему афинском обществе, Теофраст рассматривает как такие, которые сформировались под влиянием окружающей социальной среды. Первоначальное намерение описать все добродетели и все пороки человеческого поведения, реализовалось исключительно на отрицательных типажах. «Психологические» зарисовки фиксируют внимание на «притворстве», «похлебстве», «болтливом», «невежестве», «льщении», «продерзском бесстыдстве», «говорливости», «вестовщике», «бесстыдной скупости», «гнусной бережливости», «бесчиннике», «безвременности», «излишней услужливости», «глупости», «суровости», «суеверии», «склонности к роптанию», «недоверии», «мерзости», «скуке», «тщеславии», «скупости», «хвастовстве», «гордости», «страхе», «вельможах в республике», «позднем учении», «злословии».⁵

В поздних текстах мы находим описание типажей, в более понятной нашей культуре транскрипции: 1) лицемер, 2) льстец, 3) болтун, 4) деревенщина, 5) низкопоклонный, 6) нравственный урод, 7) говорун, 8) разносчик новостей, 9) нахал, 10) скупой, 11) наглец, 12) святая простота, 13) рассеянный, 14) нелюдим, 15) суеверный, 16) брюзга, 17) недоверчивый, 18) неряха, 19) надоедала, 20) тщеславный, 21) скряга, 22) хвостун, 23) гордец, 24) трус, 25) аристократ, 26) молодой старик, 27) злоречивый, 28) народник, 29) алтынник, 30) навязчивый.

Кроме Теофраста, попытки нарисовать психологический портрет большой группы людей, а то и целого народа, встречаются у ученика Сократа Ксенофонта. Изучая характер персов, он анализирует отдельные их черты, указывая, на их изменчивость в связи с изменением конкретных условий.⁶ Подобные мысли высказывают Сократ, Платон и другие греческие мыслители. Таким образом, во-первых, здесь первые попытки нарисовать психологический портрет целого народа, и, во-вторых, выявление зависимости психологических черт этноса от конкретно-исторических условий его бытия.

Таким образом, попытки древнегреческих мыслителей описать психологические особенности отдельных народов правомерно считать началом возникновения этнической психологии. Однако прошло еще очень много времени, прежде чем

таковая сформировалась на научной основе. Можно говорить о длительном историческом периоде количественного накопления материала.

Особенностью этнической психологии было то, что ее становление в значительной мере зависело от развития таких научных направлений, как этнография, история, антропология, психология, культурология. Этническая психология опиралась на огромный фактический материал, накопленный смежными науками. В дальнейшем в изучении проблем этнической психологии, наряду с психологами, принимали участие лингвисты, историки, археологи, социологи, этнологи, антропологи и др. Был собран огромный фактический материал по психологии различных племен и примитивных народов.

В середине XIX столетия в психологии набирают силу идеи о том, что объектом исследования могут выступать не только особенности психической жизни индивида, но малые и большие группы и целые народы. «У каждого народа свой, особый склад мыслей и чувств, своя духовная физиономия, технически называемая *народностью*».⁷

Немецкими философами и лингвистами Г. Штейнталем и М. Лацарусом, вводится понятие «этническая психология». Предпринимаются попытки обосновать его и сформулировать ее задачи. В это время уже сформировалось ощущение, что психология обречена на односторонность, если будет рассматривать человека вне общества (Герbart). Вместе с тем, рассмотрение человека в его отношениях с обществом, само по себе не исчерпывает проблему односторонности. Формируется понимание, что необходимо принятие человеческого общества как самостоятельный предмет исследования.

Опираясь на психологические идеи И. Гербарта и концепцию «народного духа», Штейнталь и Лацарус выдвигают тезис о народе - носителе коллективного разума, воли, чувств, характера, темперамента. Его язык, религия, право, искусство, наука, быт, нравы и т. п. получают конечное объяснение именно в психологии. Согласно такому подходу, все явления социальной жизни представляют собой своеобразную форму «эманации народного духа». В этом случае задача психологии народов как отдельной науки сводится к психологическому познанию сущности духа народа, выявлению

законов, по которым протекает духовная деятельность народов.

Остановимся коротко на основных идеях, разрабатываемых в рамках так называемой «народной психологии». Человечество делится на народы, особенности различий этих народов и есть предмет исследования психологии. «Задача ее следующая: узнать психологически сущность духа народа и его деятельность, - открыть законы, по которым внутренняя, духовная или идеальная деятельность народа – в жизни, искусстве и науке – зачинается, распускается или углубляется, оживает или умирает, - указать основания, причины и поводы, также – начало и падение личности народа».⁸

Задавшись вопросом о природе социальности, психология народов решала вопрос о соотношении индивидуального и социального сознаний в пользу последнего. Согласно такому ходу, все индивиды несут отпечаток особой природы своего народа как на своем теле, так и на своей душе. Воздействия «телесных влияний» на душу вызывают появление общих социально-психологических качеств у разных представителей одного народа, вследствие чего все они обладают одним и тем же «народным духом». Это психологическое сходство индивидов проявляется в их самосознании. Природа его метафизична, и понимание ее затруднительно, возможно лишь описание его проявлений.

Штейнталь и Лацарус обратили внимание на то обстоятельство, что в середине XIX в. уже существовали самостоятельные науки логика и психология, предметом которых были мысли и чувства отдельного индивида. Наряду с этими науками существовала сфера научного познания, предметом которой был «дух народа». Первоначально такая постановка проблемы выглядела парадоксальной. Взгляд, что всеобщие законы мышления универсальны и распространяются на все народы, ставили под сомнение попытки говорить о некоем особенном духе народа. Внимание исследователей привлекло то обстоятельство, что мысль вообще одна, но проявление ее в различных языках неодинаково. Это различие происходит вследствие различных представлений, что формируется в народном сознании.

Штейнталь и Лацарус не только обратили внимание на тот факт, что различные народы имеют свое лицо, свой психологический портрет, но сформулировали задачу поиска причин и условий, лежащих в основе этого явления. С их точки зре-

ния, причиной здесь кроется именно в феномене народного духа. Понятие уже имело хождение в науке, широко употреблялось философами, историками, юристами. Однако статус гражданства в науке, необходимую научную трактовку, этот термин получает только с введением его в качестве основного рабочего понятия в этническую или народную психологию.

Принципы народной психологии распадаются на две части. Первая часть решает вопрос, что такое народный дух вообще, как образуются его элементы. Здесь указывается на общее – язык, религия, нравственность, насколько они как проявления человеческого духа обнаруживаются у разных народов. Вторая изучает конкретные формы развития того или иного народа. «Первая ставит законы, необходимые для всех народов; вторая описывает и характеризует отдельные народы, как проявление всеобщих законов в деятельности».⁹

Народная психология рассматривается Штейнталем и Лациарусом с трех различных сторон: психологической, антропологической и исторической. Первый подход сосредотачивает на рассмотрении места человека в обществе. Доминирующая идея заключается в том, что только в сообществе с себе подобными, человек может реализовать свои человеческие возможности, только так возможна истинно человеческая жизнь, духовная деятельность. Здесь работают механизмы взаимовлияния индивидов и влияния общества на индивида.

Дух рассматривается как продукт человеческого общества, и духовная деятельность выступает истинной жизнью и назначением человека. «Индивидуум есть предмет индивидуальной психологии; продолжение этой психологии составляет психология общественного человека или человеческого общества, которую мы называем народной психологией».¹⁰

Уточняется базовая категория: народный дух – «то, что делает внешнее множество индивидуумов – народом; он есть союз, принцип, идея народа, образующая его единство. Это единство является в содержании и форме или образе его деятельности».¹¹

Категории «дух народа» и «дух индивида» примыкают друг к другу. Предметом интереса народной психологии является, как и само деление на народы, так и законы и формы функционирования народа, как феномена. Таким образом, «наряду с наукой о духе индивида возникает наука о духе народа,

то есть учение об элементах и законах духовной жизни народов. Задачи этой новой науки состоят в том, чтобы познать психологическую сущность духа народа и его деятельность, открыть законы, по которым внутренняя духовная или идеальная деятельность народа - в жизни, искусстве и науке - начинается, распускается, подымается или углубляется, оживает или умирает - указать основания, причины и поводы, также - начало, развитие и падение личности народа». ¹² Централизация концепции народного духа в этнической психологии Штейнталя и Лацаруса придавала их идеям идеалистический оттенок. Это сослужило недобрую службу в оценке их вклада в развитие этнической или народной психологии. Вместе с тем от них берет начало эта научная дисциплина, самостоятельность которой сегодня не подлежит сомнению.

Интересными и актуальными являются мысли Штейнталя и Лацаруса о соотношении этнической психологии и политики. Подчеркивая близость психологии и политики, они в то же время отмечают, что это вещи разные. Отличается, прежде всего, метод деятельности политика, он не психологический, а практический. Однако политику необходима психология. «Политика и народная психология, если не обращать внимания на их приемы, хотя и находятся в тесной между собой связи (ибо их предмет - силы народного духа), но по цели совершенно отличны друг от друга: эта желает только знания, та - управления и действия; эта - чисто теоретическая наука, та - народная этика и техника или эстетика государств. Отсюда видим, что политика должна ожидать и получить свое научное основание от народной психологии, как уже получила это педагогика от индивидуальной психологии». ¹³

Далее они рассматривают эту проблему в несколько другом аспекте. Государство, с их точки зрения, является выражением внешних условий деятельности, является средством для деятельности и поэтому создает реальную, отличную от народного духа силу. Народный дух в обществе находится как душа в теле. Государство - это проявление, реальная идея народа, следовательно - что-то внешнее, само по себе не духовное. Однако народный дух производит еще большее влияние на форму общественной жизни, как душа на тело, и отдает государству больше, чем от него получает.

Победа имеет своей ближайшей причиной извне, но более глубокая причина, как утверждают Штейнталь и Лацарус, это народный дух. Следствием победы могут быть чисто внешние показатели - увеличение территории, трофеи, но победа государства имеет чисто психологические последствия, - это подъем духа народа, народных чувств и вообще подъем творческих сил. Это внутренние следствия, но и они увеличивают государственный организм. Такова, с точки зрения Штейнталья и Лацаруса, диалектика взаимодействия политики и этнической психологии.

Штейнталь и Лацарус также рассматривают вопрос о соотношении народной психологии и индивидуальной. С их точки зрения, дух народа живет только в индивидуумах и не имеет независимо от индивидуумов своего отдельного бытия, поэтому в нем происходят те же процессы, что и в духе индивидуума, что составляет предмет индивидуальной психологии. Те же процессы происходят и в народной психологии, только они происходят в сознании, всего народа, в его творчестве, религии, поэзии, литературе. Исследования диалектики индивидуальной и народной психологии показывают, что в народной психологии происходят те же процессы, что и индивидуальной, только более сложные и масштабные. Взаимоотношение духа индивидуума и духа народа является одной из сложных проблем. Отличие здесь носят не только количественный, но прежде всего качественный характер.

В концепции Штейнталья и Лацаруса важное место занимает антропологический подход в исследовании народной психологии, который предусматривает анализ различных народных характеров, которые в свою очередь опираются на категорию темперамента. Антропология, сосредотачивает свои усилия на различиях народных характеров и темпераментов. Вместе с тем, антропология строит свои исследования на физиологических и климатических условиях, чем обедняется портрет народа, так как он должен быть дополнен данными психологии. «Упадок нации под тем же небом, под которым они выросли, доказывает, что их развитие не может единственно от этого зависеть».¹⁴

Отметим, что проблемы соотношения этнического характера и этнического темперамента (соответственно национального характера и национального темперамента) оживленно дискутируются в современной литературе, поскольку затрагиваются вопросы реальности феномена национального тем-

перамента, его месте в структуре национальной психологии. Штейнталь и Лацарус, по существу поставили вопрос о соотношении народной психологии и темперамента, считая, что темперамент является основой, на которой формируется народная психология.

Однако, сам по себе антропологический подход, каким бы он ни был функциональным, не давал исчерпывающего представления о «народном характере», поскольку в стороне оставались и психологические факторы, и исторический контекст становления того или иного народа.

Как уже было замечено выше, одним из основных методов, на который опирались идеологи этнической психологии, был исторический. С их точки зрения, существует два класса наук: предметом одного является природа, предметом другого есть дух. Следствием этого является противоположность естественной истории и истории человечества. Рассматривается вопрос об отличии наук, изучающих природу от наук, предметом которых является дух и в чьей компетенции находится этническая психология, а точнее, изучение духа. Принципиальное отличие Штейнталю и Лацарусу видится в том, что сущность естественного явления есть необходимость, сущность духовной истории - свобода. Отсюда вытекает также и другое отличие - исследование природы детерминировано механистическими принципами. Здесь наблюдается цикличная сменяемость и повторяемость наличных в природе процессов. Но это повторение того, что уже было, ничего качественно нового вследствие этого не создается.

По иному обстоит дело в сфере духа. Его развитие происходит таким образом, что наличным есть прогресс. Штейнталь и Лацарус приходят к выводу, что между естествознанием и историей существует третья наука и этой третьей наукой является психология, которая отличается от естествознания тем, что она исследует дух. В то же время психология должна пояснять в духе то, что общего он имеет с природой. Дух составляет высшую точку природы, а следовательно, демонстрирует свои преимущества над нею. Для того, чтобы, очертить место этнической психологии в системе наук Штейнталь и Лацарус весьма детально описывают соотношение естественных наук и наук исторических. Подчеркивается, что естествознание поделилось на две отрасли, а именно - описательную естественную историю, к которой принадле-

жат: минералогия, ботаника зоология, а также астрономия и геология. Параллельно стоят рациональные ветви естествознания, а именно: физика, химия, ботаническая и зоологическая физиология, и, наконец, математика. Первая отрасль описывает естественную жизнь и бытие, то есть факты, другая отрасль открывает всеобщие законы, за которыми возникают и развиваются эти факты. Штейнталь и Лацарус стоят на позиции аналогичного развития наук о духе, принимая за базовый тезис двойственный характер духа. В духе история человечества соответствует описательной естественной истории, она есть описание фактов в царстве духа. Аналогия приводит к вопросу о том, где же находится «физиология» исторической жизни человечества? Ответ предлагается искать в биографии человечества и ее рациональное обоснование в народной психологии. В этом смысле претендующая на полноту изучение духовности народов философия истории менее достоверна, так как предлагает поверхностное изложение духовного содержания, скорее квинтэссенцию истории. Сама история как метод применительно к этнической психологии должна исходить из всеобщих психологических законов. В инструментарии этнической психологии должен быть сравнительный метод наблюдений за фактами народной жизни. «Построение духа разных народов по каким бы то ни было готовым категориям не ведет ни к каким основательным результатам. Чтобы вполне верно решить задачу народной психологии, выведенную из фактов, необходимо беспрестанное собирание фактов, источник которых здесь (в народной психологии) богаче по форме и по содержанию, чем в индивидуальной психологии».¹⁵ Богатый материал дает история культуры наций и народов, жизнь народов на различных этапах их исторического бытия: художественная культура, обряды, традиции являются неисчерпаемым источником для становления и развития этнической психологии.

Компенсировать обнаруживаемые дефициты позволяет так называемая психическая этнология, которая определяет человека как «духовное животное, с врожденными духовными способностями, наклонностями, стремлениями, чувствами». Именно учет этих параметров позволяет исследовать специфику образов жизни и форм деятельности духа у разных народов.

Научный анализ Штейнталем и Лацарусом проблем этнической психологии, ее становления, предмета, метода, безусловно, является значительной заслугой немецких ученых. Они по существу были первыми, кто поставил задачу (и положительно решил) обоснования новой научной дисциплины, ее места в структуре научного значения, взаимосвязи с другими отраслями науки.

Но кроме методологических проблем были сформулированы задачи рассмотрения важнейших аспектов самой науки. В частности, постановка вопроса о субъекте народного духа. Таким субъектом выступает народ. Народный дух выполняет здесь интегрирующую функцию, он превращает множественность индивидов, то есть количественное состояние в новое качество - народ. Таким образом, и сам народный дух выступает субъектом народной психологии. Субъект есть общее, как по содержанию, так и по форме во внутренней деятельности тех единиц, что соответствуют народу. Вместе с тем такая интерпретация субъекта не приводит к нивелировке, как народов, так и индивидов, что принадлежат к различным народам. Сравнение различных народов с очевидностью обнаруживает и различия между ними, и элементы общего. Интересным является то, что они обратили внимание, прежде всего на психологические отличия, вызванные отличиями психологии этих народов. Здесь выход на проблему взаимодействия общечеловеческого и национального, что, несомненно, является значительной заслугой авторов этнической психологии.

В связи с анализом понятий «народная психология», «народный дух», уточняется и понятие «народ». «Понятие *народ* заключается в субъективном воззрении членов народа на самих себя, на свою одинаковость и взаимопринадлежность».¹⁶ Признается, что в таком определении есть некоторая логическая ошибка, субъективная природа понимания понятия. Точнее же считать, что именно содержание этого одинакового сознания и есть народный дух.

Формулируется тезис, что для раскрытия понятия необходим учет таких признаков, как общность происхождения и язык. Вместе с тем признается, что общность происхождения и язык не являются определяющими признаками народа. Так, например общность происхождения зачастую переходит далеко за границы народа, и народы могут происходить от

одного пракорня, например, от германского, славянского, а эти в свою очередь от индоевропейского.

Общность языка также не дает ответа на вопрос о сущности народа. «Отношение языков друг к другу и, с другой стороны, отношение народов между собой не всегда содержат в себе один и тот же ход. Нижненемецкий язык стоит гораздо ближе к нидерландскому чем к верхненемецкому; но голландцы составляют особый народ, нижненемцы и верхненемцы принадлежат к одному народу».¹⁷

Среди других факторов, какими оперируют, когда пытаются определить критерии, формирующие содержание феномена народ, немецкие ученые называют естественноисторический. Здесь речь идет об истории возникновения племен, рас, семейств. Предлагается расовую и племенную принадлежность определять объективными критериями, тогда как принадлежность к определенному народу определять субъективно, то есть тем, к какому народу причисляет себя человек. Рабочей формулой является: «Народ есть множество людей, которые рассматривают себя как народ, причисляют себя к одному народу». Таким образом, главным критерием становится собственное желание субъекта причислить себя к определенному народу. Вне всякого сомнения, это может быть принято в числе субъективных факторов, которые играют значительную роль в формировании народа, но не единственную. Для раскрытия содержания понятия народа необходим учет и языка, и общих корней происхождения, и природных, и исторических факторов.

Еще одним важным элементом этнической психологии Штейнталя и Лацаруса является понятие народного духа. Под последним они предлагали понимать одинаковое сознание больших масс людей. В формировании народного духа определенную роль играют внешние факторы - это одинаковое происхождение, близость места проживания, исторические условия бытия народа. Практическая жизнь включает в себя такие стороны как обычай, право, семейную и общественную жизнь. В результате формируется его уникальная материальная и духовная культура.

Структурно к элементам народного духа относятся язык, мифология, культ, религия, народное творчество, письмо, искусство – все это интеллектуальные стороны народной жизни, которые также наполняются индивидуальными самобытными чертами.

Ведущая роль отводится языку, поскольку в нем в наибольшей мере проявляется народный дух. Язык – первое духовное проявление, пробуждение народного духа. Инструмент апперцепции, через которую люди уподобляются друг другу, делается одним народом. Далее, с языком тесно связана мифология, которая понимается как апперцепция природы и человека, образ созерцания определенной ступени развития народного духа. Мифология – «как словесная форма, есть апперцепция природы и человека, образ созерцания известной ступени развития народного духа».¹⁸ Здесь, как нигде более, представляется возможным изучать в «величественных чертах процесс апперцепции и сгущения мысли». Религия – строится на мировоззренческих идеалах человека, и именно дух народа есть «тот деятель, который слышит весть, толкует и понимает ее, как может».¹⁹ Важность религии безусловна, так как в ней проявляется весь человек, раскрываются все его идеалы. Задача же народной психологии относительно религии, заключается в том, чтобы объяснить религию через народный дух. Наряду с языком, мифами и религией элементы народного духа проявляются также в народном творчестве, письме. Здесь в первую очередь подчеркивается значение народных эпосов, сказок и пословиц.

Подводя итоги, подчеркнем еще раз, что Штейнталь и Лацарус фактически придали этнической психологии форму самостоятельной научной дисциплины, такой, которая существует наряду с этнографией, историей, психологией, антропологией, культурологией.²⁰ Она имеет свой предмет исследования, метод и структуру. Вместе с тем, как известно, в отечественной литературе, сохраняется тенденция рассматривать этническую психологию либо в составе общей психологии, либо в составе социальной.

¹ Психология и культура. СПб., 2003. С. 27.

² Уорд Л. Психические факторы цивилизации. СПб., 2002. С. 44.

³ Там же. С. 103.

⁴ Феофраст. О свойстве нравов человеческих. СПб., 1772. С. 33.

⁵ Там же.

⁶ Ксенофонт. Киропедия. К. 1878.

⁷ Штейнталь и Лацарус. Мысли о народной психологии. Воронеж, 1865. С. 1.

⁸ Там же. С. 6.

⁹ Там же. С. 22.

-
- ¹⁰ Штейнталь, Лацарус. Мысли о народной психологии // Филологические записки. Выпуск I, II и V. Воронеж, 1864. С. 88-89.
- ¹¹ Штейнталь и Лацарус. Мысли о народной психологии. Воронеж, 1865. С. 24.
- ¹² Штейнталь, Лацарус. Мысли о народной психологии // Филологические записки. Выпуск I, II и V. Воронеж, 1864. С. 88.
- ¹³ Там же. С. 90.
- ¹⁴ Штейнталь и Лацарус. Мысли о народной психологии. Воронеж, 1865. С. 11.
- ¹⁵ Штейнталь, Лацарус. Мысли о народной психологии // Филологические записки. Выпуск I, II и V. Воронеж, 1864. С. 101.
- ¹⁶ Штейнталь и Лацарус. Мысли о народной психологии. Воронеж, 1865. С. 28.
- ¹⁷ Штейнталь, Лацарус. Мысли о народной психологии // Филологические записки. Выпуск I, II и V. Воронеж, 1864. С. 257.
- ¹⁸ Штейнталь и Лацарус. Мысли о народной психологии. Воронеж, 1865. С. 35.
- ¹⁹ Там же. С. 38.
- ²⁰ В дальнейшем концепция психологии народов была развита немецким психологом В. Вундтом и позднее легла в основу современной социальной психологии.

В. В. Бабич

**Рецепция античных понятий
в христианской концептуализации личности**

*Неверно думать, что любовь
объединяет и уравнивает людей.
Любовь помогает стать разными,
потому что выявляет личность.*

*Объединяет, уравнивает нена-
висть.*

Г. Честертон

В гуманитарном знании есть ряд альтернативных терминов, употребляемых в тех случаях, когда мы пытаемся определить человека и его природу (индивид, индивидуальность, сущность, личность). Различные отрасли гуманитарной науки подходят к определению человека с позиции собственного метода исследования и существующей научной традиции. Ни одна из них в своем дискурсе не может обойти вопроса

определения понятия личности. В XIX–XX вв. появилось большое количество толкований данного понятия, в результате чего появилось множество концепций личности, что в свою очередь привело к потере целостного видения человека. В связи с этим представляется актуальным обратиться к истокам данного термина.

Учение о личности впервые сложилось в восточной Византии на основе достижений античной философии, но рецепция сложившегося в Элладе и Риме понятийного аппарата сопровождалась существенным изменением содержания воспринятых терминов.

В античности еще не было понятия о личности как о чем-то самостоятельно ценном, имеющем свой собственный духовный горизонт. Это доказывает древнегреческий язык, в котором не было эквивалента современных понятий «воля» и «личность». Античные герои не столько совершают свои подвиги, сколько сами создаются ими. Мифы и легенды никогда не рассказывают об этих подвигах с точки зрения самого героя как активного субъекта: как он задумывает подвиг, что переживает в момент и после его совершения. Да и сам подвиг не является личной заслугой, ибо всегда совершается при помощи божественных сил. Это не означает, что античные персонажи лишены индивидуальности, они обладают природными способностями, желаниями, собственным характером, но все это не выходит за пределы социального горизонта и сугубо природных, монотипных родовых особенностей [1. С. 194–198].

Индивидуальность героев – это осколок делимой общей природы, понимаемой в античности как космос. По мнению А. Ф. Лосева, различие между человеком и космосом в античной культуре чисто количественное, между ними нет никакого онтологического различия. Древние боги Греции – Зевс, Аполлон, Афродита – это не личности, а, как подчеркивает А. Ф. Лосев, предельно обобщенные природные и социальные силы [2. С. 57]. При всей своей антропоморфности древнегреческие боги не были личностями в психологическом смысле этого слова. Они не обладали ни одним признаком психологического «Я»:

- осознанием своей идентичности, то есть единой и единственной реальности, которая характеризуется постоянством и своеобразием;

- осознанием личностным субъектом непрерывной последовательности переживаний: ощущений, воспоминаний, представлений, аффектов, эмоций, страхов, желаний и т.д.;
- тотальностью и единством психического субъекта - способностью сводить все свои переживания в некую синтетическую общность;
- исторической идентичностью – осознанием личностным субъектом самотождественности и самосохранности на протяжении времени.

Греческая религиозная традиция не могла знать ни сосредоточенного духовного общения с божеством, ни личного откровения. Дионисии и мистерии «посвящения» выражают отнюдь не мистическое духовное слияние субъектов, а отношения общественного или семейного характера, делающие посвященного сыном, приемным ребенком или супругом божества. Греческие боги выражают персонифицированные социальные и природные силы, которые древний грек столь же легко объединяет, сколь и разделяет. Так, к имени Зевса обычно присоединялся эпитет, указывающий на какую-либо из его функций, вне которых он просто не существует: Громовержец, Лив –непроливатель, Подземный, Государь и т.д [3. С. 92-93]. Отсюда и общеизвестная «непсихологичность» классической греческой скульптуры, которая изображает тело, внешность, не претендуя на то, чтобы раскрыть стоящий за этой внешностью характер, объясняется тем, что статуя воплощает вовсе не личность, а определенные социальные и природные силы и ценности – красоту, молодость, здоровье, силу, движение и т.д., за которыми не стоит ничего другого. Как точно заметил А. Ф. Лосев: «Человеческое в античности есть телесно человеческое, но отнюдь не личностно человеческое. Человек здесь – это отнюдь не свободная духовная индивидуальность, не неповторимая личность; он, согласно античным представлениям, природно повторим во всей своей индивидуальности» [4. С. 47].

В лексиконе античного времени существовало несколько понятий, посредством которых мыслители пытались выразить индивидуальность человека: «просопон», «гипостасис», «псюхе» и «нус». Слово «просопон», встречающееся уже у Гомера и этимологически родственное латинскому «персона», обозначало сначала то, что бросается в глаза, что видно глазами, то, что имеет вид, наружность. Один человек имел несколько таких «просопон», и они не выражали тотальность и

единство личностного субъекта. Поэтому слово «просопон» следует понимать как «наружность» или как «выражение лица». В поздней античной литературе и театре «просопон» уже понимается как маска, которой пользуется актер или сам актер как литературный герой [5. С. 163].

Термин «гипостасис» в античности употреблялся в значении «подкладка» «подошва», «то, что находится под чем-нибудь», это также касалось всего сущего и только в поздней античности есть тенденция понимания этого слова как «характер лица». Этот термин чрезвычайно близок по значению с известным греческим философским понятием «типокейменон», имеющему также смысл: подлежащее, то, что находится под чем-либо. У Аристотеля «типокейменон» это то, о качестве чего возможно суждение, в юридическом отношении римского права под ним подразумевается лицо, обладающее известными правами и обязанностями. Человек же, как объект (о качестве чего возможно суждение), понимался древними греками как «soma» (тело), т.е. как то, что поддается чувственному восприятию, что является подлинным подлежащим человека, носителем его потенциальных возможностей и осуществленных в действительности качеств и свойств. Но «soma» (как физическое тело) не выступает здесь, как индивидуальное тело, а является скорее совокупностью органов, каждый из которых выполняет определенные физические и психические функции, являя тем самым организованную целостность, а не изначальное единство.

Но в античности ни «просопон» ни «гипостасис» ни «типокейменон» (как философские концепты) не тождественны понятию личности, так как их содержание не раскрывает экзистенциального бытия личности, а только внешние проявления характера, социальной роли, и физического тела.

«Псюхе» (душа, дух, воздух) – это еще один термин, которым греки выражали индивидуальность человека. Проследим эволюцию этого термина в античной мысли. «Псюхе» имеет исконное этимологическое значение – «дыхание», «дышать», «воздух». У Гомера (VIII в. до н.э.) употребляется в значении «жизненной силы», покидающей тело с последним вздохом. В учении Пифагора (VI в. до н.э.) о переселении душ, «псюхе» начинает пониматься как бессмертное существо божественного происхождения, которое странствует, воплощаясь в тела животных и растений, этот процесс представляется как наказание за первобытный грех титанов. В учении Пифагора

«псюхе» впервые приобретает индивидуальность: одна и та же душа (псюхе) вселяется в разные тела и обладает памятью о прежних инкарнациях, что позволяет отождествить ее с некоторыми свойствами психического «Я». [6. С. 145-146]. В V в. до н.э. функции «псюхе» становятся еще более разнообразными: она испытывает чувства, является органом смелости и отваги, выступает как самая ценная часть человека. Греческие трагедии поздней античности уже отличают морально-психологические качества от их внутреннего источника, которым является «псюхе» [3. С. 95].

Пытаясь создать теорию субъекта, греческие философы не знают ни идеи нематериальной души, ни понятия индивидуального тела. Поэтому «псюхе» следует понимать скорее как одну из составляющих тела (soma), а не как изначальное тотальное экзистенциальное единство. Душа по Аристотелю не тело, но форма тела и ничего больше. Другие греческие философы расходятся в вопросах определения местонахождения «псюхе». Гиппон считал местопребыванием «псюхе» голову, пифагореец Филолай – сердце, Протагор и Аполлодор – грудь, а Демокрит полагал, что «псюхе» распределена по всему телу. Другими словами, вне материального, конкретно-зримого оформления такие слова, как «душа», или «существование» для грека – бессмыслица. Человек есть, прежде всего, «soma» – тело, а мир, космос есть совокупность тел.

Человек в античности как единство души и тела также характеризовался причастностью к «нусу» (переводится часто как ум или дух), который рассматривается как пребывающий в самом себе, самодостаточный и самотождественный. Это четко выражает Платон в своем учении о душе. Нус у Платона понимается как рациональная часть индивидуальной души, при этом в пределах этой рациональной части имеет свою особую функцию управления аффективными и вожделеющими свойствами души. В сочинениях Аристотеля «нус» уже полностью отвлеченная и самотождественная демиургическая часть бытия, образующая некое мировое целое (мировой нус), которое является «формой форм» и «ощущением ощущений», актуально мыслящей вечностью, в которой каждая чувственная вещь имеет свою идею. Концепция нуса как выражение рационального космического единства присутствующего в природе человека позднее послужила основой для понимания человека как личности в схоластической традиции,

где личность понималась как «индивидуальная субстанция, имеющая разумную природу» [7. С. 347].

Концепт нуса не отождествим с понятием личности, представленным в восточной патристической традиции. Античный «нус» (как тело и душа) является атрибутом человека и представлен в виде проявления космической эманации от высшего (космического порядка) к низшему (индивидуальному человеку). «Нус» не трактовался как нечто субъективно-человеческое или субъективно-божественное, космический ум был целесообразно направленной идеей космоса, но вовсе не такой личностью, которая бы действовала сознательно и намеренно, то есть по своей воле и по своему произвольному желанию и потребности. Отсюда становится понятно стремление греков к возвеличиванию интеллектуальных способностей человека. Ум (нус) признавался космическо-божественной частью в человеке, через которую он, преодолевая «человеческое», стремится к «божественному». Подчиняясь полностью «уму» в себе, грек растворялся в «уме» как онтологическом первоначале, приобщался к высшим законам действительности и порядку космоса, выполняя этим свою задачу по максимально совершенному самоосуществлению, но платой за это являлось преодоление своей человеческой целостности.

Переход от античного космоцентризма к христианской теологии «Богочеловека» и сопровождающие его изменения включали в себя пересмотр традиционных воззрений на сущность и предназначение человека. С приходом христианской эры пришло новое представление о космосе (разделение единой онтологии античности на тварное и нетварное бытие), а также новое понимание человека, человека-личности. Так библейский текст о Боге, сотворившем небо и землю в «начале» (Быт. 1,1) «из ничего» (2 Мак. 7, 28), стал краеугольным камнем христианской космологии, а фраза «Сотворим человека по образу и подобию Нашему» (Быт. 1,26) легла основание всей христианской антропологии. Христианская мысль полностью изменила понимание человека, придав ему статус неповторимости и целостности. Как пишет Н. Н. Страхов: «над миром засияла христианская истина, признавшая духовную личность, ее назначение и ее внутреннюю жизнь за самое святое, высокое и ценное в бытии» [8. С. 379–380].

В утверждении инаковости Бога и мира состояла суть появившейся христианской философии, ставившей своей глав-

ной целью отличить Бога от мира, а не растворить Бога в античном космосе. В христианском вероучении природа Бога становится единой, она не аморфна, а конкретна. Реальность Творца проявляется в его Лицах: Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа Святого. Каждый из Них есть одно и то же по Божественному естеству, но отличающийся Лицом. [9]. Идея единобожия и конкретности всеобщего требовала создания особого понятийного аппарата, в целях осознания содержания этой идеи философствующей элитой греко-римского общества. Требовалось дать концептуальное выражение понимания Бога как Личности.

Обращаясь к вопросу рецепции античных терминов в христианской концептуализации личности, мы отмечаем в качестве основополагающих понятия «просопон» (персона), «гипостасис» (ипостась) и «усия» (сущность). Важны они потому, что применялись в традициях западного и восточного христианства для обозначения лиц Святой Троицы. Личностное понимание Бога, положение о человеке как образе и подобии Бога, утверждения богочеловечества Христа (одна личность-две природы), - все эти революционные преобразования меняют образ Бога, мира и самого человека. Принципиальное значение здесь имеют первые два вселенских собора (Никейский 325 г. и Константинопольский 381 г.), они были вызваны необходимостью противостоять арианской ереси и догматически закрепить понимание Святой Троицы – Бог есть одна сущность в трех ипостасях.

Для выражения христианской веры в религиозно-философских терминах требовалось формирование новой концептуально-понятийной основы. Первым ключевым этапом является Никейский собор 325 г., послуживший формированию концептуального разделения (в догмате о Св. Троице) сущности, ипостаси и их свойств. На соборе были предложены термины «усия» и «ипостась» (сущность и личность). Первый встречается еще у Аристотеля, и достаточно широко используется в философском обиходе для обозначения разного рода сущностей, но со временем он вульгаризировался и стал употребляться в значении «имущества» или «владения». На соборе было предложено использовать этот термин для выражения онтологического единства Божества. Анализируя троичную терминологию, В. Н. Лосский пишет: «Омоусиос вводило нечто безмерно новое, ибо выражаемая им тождественность сущности соединяла два необратимо

различных Лица, не поглощая их в этом единстве. Необходимо было именно утвердить эту тайну *другого* – нечто на этот раз радикально чуждое античной мысли» [10. С. 469].

Термины «усия» и «ипостась» были почти синонимами, оба они относились к бытию, первый обозначал сущность, второй особенность. Эта относительная эквивалентность позволяла, сообщив каждому из терминов отдельное значение укоренить личность в бытии и персонализировать онтологию [10. С. 469–470]. Для выражения онтологии «другого» отцы собора предложили термин «ипостась» (гипостасис).

Но различали ли и участники Никейского собора выражения «усия» и «ипостась» как различает их последующая религиозно-философская традиция, или же они не делали этого различия, что было характерно до эпохи Вселенских соборов? В. В. Болотов так отвечает на этот вопрос: «Уже в IV в. на этот вопрос были даны два ответа. По мнению Василия Великого, отцы Никейского собора уже различали эти выражения. Иной вывод получается из творений Афанасия Великого, и его свидетельство, как слово участника Никейского собора, имеет предпочтительное историческое значение сравнительно со взглядом Василия В.» [11. С. 37]. В творениях Афанасия Великого встречаются два места, где «усия» и «ипостась» употребляются в значении современной традиции богословской мысли. «Но первое сочинение не бесспорной подлинности, а в другом это место может быть позднейшая вставка. Между тем, в его несомненно подлинных сочинениях слова усия и ипостась употребляются как тождественные. Так в «словах против ариан» ипостась я усия употребляются как слова взаимозаменяемые» [11. С. 37].

На Александрийском соборе 362 г., на котором председательствовал Афанасий Великий, снова был поставлен вопрос о четком значении этих терминов. Присутствовали две противоположные партии. Одни утверждали, что «в Боге три Ипостаси» – их упрекали в арианстве; другие, что «в Боге одна ипостась», т.к., по их мнению, «ипостась» и «усия» одно и то же – их подозревали в савеллианстве [11. С. 38].

Таким образом, Никейский собор 325 г. не установил точного терминологического значения слов «усия» и «ипостась», они продолжали использоваться как взаимозаменяемые, хотя при известных оттенках, свойственных каждому. Вероятно, что это смешанное употребление послужило развитию дальнейших споров и ересей. В. В. Болотов в своих исследовани-

ях по истории вселенских соборов пишет: «не было бы никаких последующих ересей, если бы уже на первом вселенском соборе была установлена точная богословская терминология» [И. С. 38].

Выступая на соборе в Константинополе 381 г., Григорий Назианзин говорит: «Мы не противоречим, познавая Единого по сущности [усия] и по нераздельности поклонения, Трех по ипостасям [гипостасис], или по лицам [просопон], как некоторые предпочитают последнее выражение» [12. С.109]. Из слов св. Григория мы видим, что на втором Вселенском соборе были утверждены и приняты термины Никейского собора, позволяющие адекватно выразить различие природы и личности. Так же Св. Григорий определяет свойство Ипостасей Св. Троицы как «нерожденность», «рождение» и «исхождение». Эти ипостасные имена выражают взаимное отношение Лиц. Три Лица являют собой три образа бытия, «неслиянного» и «нераздельного», самосущего существования [13. С. 165].

Концептуализация понятия «личность» в христианской традиции завершается в эпоху христологических споров, в контексте которых обозначился вопрос о высоком достоинстве свободы человека (оппозиция фатализму).

Христианская антропология с учением о достоинстве личности человека берет свое начало в христологии V века. Именно в это время происходят споры о действительности человеческой природы во Христе. В лице Христа человеческая сторона имеет высокое значение, так как Он имел все человеческое, включая и свободу. Афанасий Великий и Григорий Богослов утверждают, что во Христе была «свобода Божия», допускающая избрания только блага [13. С. 78-79.]. Вслед за ними Григорий Нисский признавал, что и в человеке «свобода» есть великое благо [11. С. 150].

«Личность» по отношению к человеку начинает пониматься как «образ и подобие Божие»; именно на этом основании христианство выделяет человека из всей совокупности тварных существ, определяя его как существо богоподобное, которое призвано возвысить все творения до Божественного уровня и стать обиталищем Святой Троицы, направляя свою волю на исполнение Божественной воли. Но образ Божий заключается не в духовности человека, а в потенциальной возможности преобладания человека над своей природой,

это имеет свое следствие в отношении человека к миру в целом - человек начинает пониматься как венец мира.

В патристической традиции существовало несколько вариантов определения «образа и подобия». В большинстве случаев под ним понимали: разумность, волю и нравственность. Ряд писателей Церкви усматривали «образ и подобие» в способности творить. Блаженный Феодорит писал: «Человек, по подобию сотворившего его Бога, строит дома, города, корабли, делает изображения и изваяния... Бог создает и из несущего, притом без труда и мгновенно, а человеку для его творчества нужны: вещество, орудия, и размышление, и время, и труд... Но и так создавая, человек уподобляется несколько Творцу, как образ Первообразу» [14]. Те же мысли можно встретить у святителя Анастасия Синаита, святого Иоанна Дамаскина и святителя Фотия, патриарха Константинопольского.

Такое понимание человека раскрывало его природные родовые характеристики (разумность, волю), одновременно выражая неповторимые личностные динамичные элементы (чувства, доверие, интуицию и т.д.), и позволяло говорить о человеке как о самоценной онтологической величине.

Рождая персоналистическую онтологию, христианская традиция предложила различать природу (сущность) и ипостась (личность). Концептуальное разделение категорий сущности и ипостаси является результатом рецепции античных терминов, в ходе которой происходила их религиозно-философская модификация. Выделим некоторые элементы этого видоизменения.

Сущность (природа) в христианской традиции понимается как те специфические качества, которыми обладает данный предмет. Сущность человека в строгом смысле – это то, что отличает человека от животного и ангельского мира, она имеет следующие атрибуты: разумность, волю, креативную потенциальность, способность к моральным суждениям. В более широком смысле «человеческая природа» – это вообще все, что свойственно человеку (независимо от того, роднят ли эти черты человека с горним или низшим миром, или же отличают его от жителей этих миров). Здесь мы наблюдаем, прямое соответствие христианского понимания сущности античному термину «усия», который у Аристотеля употребляется в значении последнего субстрата вещи и ее формы бытия [15].

Личность (ипостась) – термин христианской традиции, наиболее близкий трем античным понятиям – «типокасис», «просопон» и «типокейменон». Если перечисленные термины при определении человека описывали только его социальное и природные качества, то личность (ипостась) выражает трансцендентность "Я" по отношению ко всему содержанию психики и природы субъекта. Можно сказать, что личность это субъект, который обладает всеми природно-индивидуальными свойствами, но само по себе личностное бытие бескачественно. Любые характеристики относятся к природе. Личность же - это тот, кто владеет этими качествами, свойствами, энергиями, кто разворачивает их в реальном бытии. Отсюда в христианской традиции человек начинает пониматься как не просто носитель индивидуальной социальной роли или проявлением космической эманации, но и как личность, которая является носителем экзистенциально аутентичной роли. Это хорошо иллюстрируют известные слова Б. Паскаля: «Если кого-то любят за красоту, можно ли сказать, что любят именно его? Нет, потому что, если оспа, пощадив жизнь, убьет красоту этого человека, вместе с нею умрет и любовь к нему. А если меня любят за разумение или хорошую память, означает ли это, что любят мое я? Нет, потому что можно утратить эти свойства, не утрачивая в то же время себя. Так где же таится это я, если его нет ни в теле, ни в душе?» [16. С. 127].

Личности в христианской антропологии, в отличие от античного индивида, атрибутируется свобода. Личность свободна, а потому может быть субъектом нравственных обязанностей. Поскольку же она имеет обязанности, постольку имеет и права и заслуживает всяческого уважения. В своих решениях она руководствуется сознательно принятыми ценностными суждениями, и это является определяющей основой для признания высокого достоинства человека. Такое представление о человеке, которое развивает персоналистическую онтологию, произошло благодаря смысловому преобразованию концептуального аппарата античной философии, который выражен на латинском и греческом языке и был воспринят христианской традицией.

Литература

1) *Макинтайр А.* После добродетели: Исследование теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева. М., 2000.

- 2) Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1998.
- 3) Кон И. С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. М., 1984.
- 4) Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 т. М., 1994. Т. 1.
- 5) Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988.
- 6) Майоров Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии. Логос, 1991. №2. С. 139-151.
- 7) Бозций. Утешение философией и другие трактаты. Памятники философской мысли. М., 1990.
- 8) Страхов Н.Н. Философские очерки. Киев, 1906.
- 9) Шустов А.Г. Раскрытие понятия личности в восточнохристианском богословии // Концепции человеческой личности в богословии и религиозном сознании Нового и Новейшего времени. М., 2008. С. 11.
- 10) Лосский В.Н. Боговидение пер. с фр. В.А. Рещиковой. М., 2003.
- 11) Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. В 4 т. М., 1994. Т. 4.
- 12) Слово св. Григория Назианзина, произнесенное в присутствии ста пятидесяти епископов собора. Деяния Вселенских Соборов. В 3 т. СПб., 1996. Т. 1. С. 101
- 13) Флоровский Г. Восточные отцы церкви. М., 2003.
- 14) Протоиерей Ливерий Воронов. Догматическое богословие. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://klikovo.ru/db/book/msg/4651>
- 15) Борисов В.Н. О смысле категории уся в философии Аристотеля. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000199/mdex.shtml>
- 16) Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. М., 2003.

Прошлое и настоящее как конструкции культуры

Люди являются сознательными существами, наделенными мышлением и памятью, и поэтому окружающий нас мир – поскольку он нами осмысливается и интерпретируется – включает в себя не только настоящее, но и прошлое. Разумеется, о прошлом можно говорить в нескольких смыслах. Те события и феномены, которых больше нет, которые закончились и «ушли в прошлое» – это прошлое в собственном смысле слова, если можно так выразиться, «прошлое первого рода». Его нет, но о нем можно думать. Когда мы думаем о чем-то, что было в прошлом, скажем, о Пушкине, то в нашем сознании возникает как бы его идеальный двойник – вполне возможно, что у этого двойника есть и некий материальный, нейрофизиологический субстрат. Но в нашей культуре широко практикуется изготовление и вполне материальных двойников прошлого, разного рода реконструкций: исторические сочинения, исторические фильмы, исторические романы, исторические музеи, памятники историческим лицам и так далее, и тому подобное. Эти двойники – вместе с идеальным и двойниками в наших головах – можно назвать «прошлым второго рода». На различие этих двух типов прошлого натолкнулся, например, Роман Ингарден, анализируя содержание живописных произведений: с одной стороны «Тайная вечеря» Леонарда да Винчи изображает тайную вечерю, но с другой стороны, сама тайная вечеря произошла много лет назад, ее не вернуть, и следовательно «предстоящая перед нами в самой картине жизненная ситуация должна, быть может, «воспроизводить» ту, некогда случившуюся ситуацию – «подражать» ей, как сказал бы Аристотель, – но она является по отношению к ней чем-то новым, тем, что она ее именно «воспроизводит», и только «воспроизводит», является ее «изображением», но не ею самою».¹

Поскольку любые высказывания неизбежно становятся высказыванием о прошлом (хотя бы о прошлом, произошедшем мгновение назад), то, строго говоря, к «прошлому второго рода» следовало бы отнести всю человеческую культуру – по крайней мере, в той степени, в какой она является трансля-

тором, копировальщиком и истолкователем каких-то объективных фактов. Но, все же с точки зрения отношения к прошлому в культуре, следует различать документы и реконструктивные двойники (реконструкции). Различие между ними субъективно – в том смысле, что таится прежде всего в мнениях создающих их людей. Когда прошлое реконструируется, то это значит, что создатели двойника вполне сознательно относятся к реконструируемому объекту как к ныне не существующему – уже не существующему. Между тем, документ призван зафиксировать то, что существовало в момент создания документа – во всяком случае, сам создатель считал его актуальным и ему современным.

Различие между документом и реконструктивным двойником может возникнуть в силу того, что человеческому мышлению свойственно делить окружающую Вселенную с помощью условных границ, и поэтому, в частности, происходящее во времени, события истории часто имеют достаточно четко фиксируемые начало и конец. Это позволяет резко различить две ситуации: о некоем феномене можно говорить как об актуальном и современном, а можно – как о более не существующем.

Разумеется, такое различие условно – как условны сами точки начала и конца событий. Можно ли утверждать, что Вторая мировая война уже закончилась? Есть мнение, что война не кончилась, пока не похоронен последний солдат – а многие, еще не похоронены, а некоторые и никогда не будут похоронены. Можно привести и другие основания – психологические, экономические или политические – в соответствии с которыми война еще не кончилась, или кончилась совсем недавно (скажем – в момент крушения Организации Варшавского договора). Все эти аргументы будут иметь какую-то объективную основательность, ибо всякая граница размыта. Но все же обычно считается, что война началась в 1939 году, а закончилась – в 1945-м. Если признать этот традиционный взгляд на временные границы войны, то мы должны прийти к выводу, что любое высказывание о войне, сделанное после 1945 года, является ее реконструкционным двойником, в то время как документы о войне создавались только в те 5 лет, что война длилась.

Строго говоря, любой документ, создаваемый по поводу какого-то объекта или события, является его реконструкцией, создаваемой на основе информационных импульсов, ис-

ходящих от данного объекта. Большое значение имеет, сколь большое расстояние в пространстве и времени приходится преодолевать во времени этим импульсам, сколько им приходится претерпеть превращений, искажений и опосредований. А поскольку деление на два – первый акт любого осмысления, то не приходится удивляться, что по степени непосредственности все копии событий культуре делятся прежде всего на две большие группы – более непосредственные и менее непосредственные. Документы, созданные «при жизни» объекта являются более непосредственными хотя бы потому, что в этот период имелась возможность создавать их с использованием сверхбыстрых, для человека – просто моментальных физических взаимодействий – света, звука и пр. В момент существования объекта для его восприятия и фиксации можно пользоваться органами чувств, средствами фотографии, киносъемки, звукозаписи и т.д. Разумеется, это положение имеет смысл только для событий на Земле – ведь свет звезд, как известно, доходит до нас и после их гибели. Но культурологическое различие между документами, созданными о существующих объектах и реконструкциями, произведенными в отношении уже несуществующих объектов задним числом, не сводится только к этому, чисто физическому и количественному отличию.

Между прошлым первого и второго рода существуют многообразные отношения, какие всегда существуют между оригиналом и копиями – копии искажают форму оригиналов. Однако для исторической реконструкции, когда предмет копирования становится воссоздаваемый облик уже не существующего феномена характерно одно определенное искажение, связанное с самой природой восприятия времени.

В процессе реконструкции феномен прошлого воссоздается как некая целостность. Но сам принцип целостности заставляет забыть, что прошлый феномен никогда не существовал как актуальный комплекс, поскольку сам был распластан во времени, то есть не просто существовал в течение какого-то срока, но был в это время в процессе становления. Становление связано с постепенным приобретением каких-то одних новых свойств, и утратой других. Но в глазах потомков, глядящих из будущего в прошлое весь путь исторического феномена, все становление в целом становится некой единой и целой «вещью». О различии восприятия завершившихся и незавершившихся процессов прекрасно сказал Джон Дьюи:

«Пока дело еще не окончено, человеческое внимание занято приземленными, чисто практическими соображениями, и беспокойством о том, удастся ли прийти к назначенной цели. Лишь потом отдельные детали событий складываются воедино, сплаваясь в целостную, осмысленную картину. Действуя, человек живет лишь текущим моментом, и все свои усилия посвящает решению задач этого момента. Когда он вспоминает обо всех этих моментах, рождается целая драма с завязкой, кульминацией и ее разрешением, т.е. разрешением чего либо или поражением».²

Быть может, в наибольшей степени искажения такого рода становятся явными при реконструкции наиболее ярких исторических феноменов – таких как Наполеон, советский коммунизм или гитлеровский рейх. В нашей современной культуре существует образ нацистской Германии. Он существует в головах, книгах, фильмах и музейных экспозициях. Между тем, те свойства, которые были характерны для гитлеровской Германии в начале правления нацистов, изменились к концу их режима. Но мы, находясь по отношению к нацизму в будущем, являемся как бы слишком мудрыми. Глядя на посеянные семена, мы уже видим всходы, и поэтому, глядя на ранние годы нацизма, мы не можем бессознательно не приписывать ему тех свойств, которые он должен проявить только через годы развития. Поскольку (и если) мы знаем историю нацизма в целом, то мы знаем и его ранние, и его поздние особенности, следовательно, в сложившемся в наших головах образе нацизма ранние и поздние свойства сосуществуют вместе. Между тем в реальности нацизма не было такого года, когда бы все эти свойства существовали бы вместе, более того – поздние свойства потому и смогли воплотиться в реальность, что вытеснили ранние (в частности, в нацистской Германии СС смогло добиться всевластия в стране, только убрав с пути СА).

Тот момент, когда какой либо исторический феномен прекращает свое существование, является чрезвычайно значительным с точки зрения восприятия этого феномена. С момента, когда феномен весь и целиком уходит в прошлое, прекращается сосуществование его исторических моментов как следующих друг за другом и начинается их сосуществование как актуально рядоположенных. В качестве иллюстрации этой мысли можно было бы напомнить тот удивляющий

литераторов феномен, что к покойному писателю всегда относятся лучше, чем к живому.

Кроме понятных факторов политических разногласий или творческого соперничества в оценке писателя всегда играет роль феноменологические законы восприятия растянутых во времени процессов. Если мы воспринимаем писателя как своего современника, значит мы оцениваем его по тому, что он может сделать сейчас, как он выглядит, что он думает и как пишет в наше, текущее время. Да, у него есть прошлые заслуги, но они именно что находятся в прошлом, они не актуальны, они в некотором смысле загорожены текущим состоянием человека. По значимости прошлое всегда уступает настоящему. Но когда писатель умирает, у него исчезает настоящее, различие между его настоящим и его прошлым стирается – и все его произведения в равной степени уходят в прошлое, а следовательно они все становятся в равной степени актуальными.

Момент смерти писателя – равно, как и любого другого исторического феномена – оказывается весьма примечательным событием: в этот момент хронологическая последовательность как бы сжимается в точку, и после этого она «излучается», уже не в виде последовательности, а в виде пространственной рядоположенности, называемой «образом» данного писателя. В образе последовательные моменты развития феномена становятся лишь штрихами: Маяковский в равной степени ассоциируется со своими до- и послереволюционными стихами, Кант – с работами докритического и критического периодов.

Восковая фигура Наполеона в музее обладает некоторой телесной определенностью, и в силу этого, она вообще-то должна была бы изображать не вообще Наполеона, но Наполеона в определенном возрасте, и в определенных обстоятельствах. Если кукла изображает Наполеона таким, каким он был на острове святой Елены – значит это Наполеон, *уже* переставший быть императором. Если он изображен в возрасте, каким он был во время своего консульства – значит, он *еще* не стал императором. Телесная определенность куклы должна была бы – или, вернее, могла бы – сузить представляемый образ, отсечь значительные части его биографии. Но совершенно очевидно, что в реальном функционировании нашей культуры мы игнорируем эту способность телесной определенности. Для нас, как правило, кукла является зна-

ком, отсылающим ко всей биографии Наполеона в целом, с рождения до смерти, со всеми консульствами, империями, походами и битвами. И именно поэтому, телесная определенность перестает иметь значение, и кукла может не иметь никакого реального сходства с Наполеоном, а только повторять некоторые мифологизированные детали его облика.

Документы нетождественны реконструктивным двойникам, хотя, очевидно, находятся с ними в самом тесном взаимодействии. Реконструкции создаются только на основе документов. Более того, документы могут становиться компонентами реконструкции, материальная часть которой может представлять собой просто комбинацию документов. Например, музейная экспозиция может представлять собой просто комбинацию старых фотографий. Но это не значит, что реконструкция сводится к совокупности документов, ибо она включает в себя еще и невидимые смысловые взаимосвязи, привносимые создателями реконструкции. В музее фотографии, как правило, снабжаются подписями и объяснениями, да и сам факт их нахождения в музее заставляет интерпретативную мысль посетителей работать в определенном направлении.

Впрочем, и одна единственная фотография, не находясь в комбинации с другими документами, может служить для реконструкции. Но именно служить – а не быть тождественной реконструкции. Человек (человеческое мышление) может использовать фотографию, скажем для реконструкции образа Гитлера. Но фотография сама по себе еще не является реконструкцией. Фотография – это просто некая материальная вещь, не тождественная ни Гитлеру (в силу различия материальных субстанций), ни прошлому (поскольку находится в настоящем). Детонатором для реконструкции образа Гитлера фотография может стать только в том случае, если становится предметом интерпретации со стороны человеческого мышления, которое, в частности привлечет к этому свои знания, во-первых, о том, кто такой был Гитлер, и, во-вторых, – о свойствах фотографической техники. Таким образом, реконструкцией является не сама фотография, но фотография, окруженная аурой интерпретации – которая возникает при условии, что человек-интерпретатор знает, как использовать фотографии в реконструкциях. Если угодно, фотография – это «ядро» реконструкции, ее ключевой, но далеко не единственный элемент.

Разумеется, может возникнуть вопрос, в каком же смысле мы можем говорить о «прошлом первого рода», если любая попытка представить его или изобразить приводит к появлению двойника, который окажется «прошлым второго рода». Да, с прошлым первого рода имеются проблемы – оно не может присутствовать в нашем кругозоре непосредственно, оно отсутствует по определению – как, по определению, прошлое отсутствует в настоящем. Но мы можем на него ориентироваться, мы можем иметь его ввиду. Собственно прошлое присутствует прежде всего тогда, когда мы создаем его двойников – создавая двойника прошедших событий, мы в своей деятельности ориентируется на подлинное прошлое, и оно, таким образом, незримо присутствует в этой нашей ориентации. Когда мы пишем исторический роман, мы, конечно, не воссоздаем собственно-прошедшее, но мы имеем его ввиду – и оно скрыто присутствует в этом нашем «имении ввиду». Сартр в книге «Воображаемое» довольно точно определил воображение как ориентацию нашего сознания на то, что отсутствует. Конечно, это отсутствующее не тождественно ориентации, но оно является её конститутивным моментом, и данная ситуация представляет собой одну из многочисленных форм присутствия отсутствующего.

Кроме того, «прошлое первого рода», собственно прошедшее непосредственно присутствует в настоящем «в снятом виде» – оно присутствует в существующих сегодня феноменах, являющихся его преемниками и наследниками. Динозавры сегодня существуют в учебниках палеонтологии, в картинках, муляжах, в фильмах Спилберга, мультфильмах и детских снах – все это двойники динозавров, прошлое второго рода. Но кроме того, динозавры незримо присутствуют в своих потомках – птицах. Собственно говоря, в них присутствуют не только динозавры, но и стегоцефалы и иные предки – ибо каждое живое существо незримо влечет на себе груз своего прошлого. И это – «прошлое первого рода». Такое понимание позволяет утверждать, что прошлое первого типа присутствует в настоящем гораздо более весомо и грубо – хотя и менее зримо – чем прошлое второго типа, прошлое двойников. Прошлое первого типа воплощено в самих вещах, оно является объяснительным принципом окружающих нас в актуальности форм, и, кроме того оно же оказывается руководящим принципом нашего обращенного в прошлое мышление. Прошлое №1 – это практически весь окружаю-

щий нас мир, а прошлое №2 – это всего лишь тонкий слой культуры, осмысляющей этот мир, причем осмысляющей самым примитивным и наивным способом – копированием.

Здесь может возникнуть вопрос, к какому типу следует отнести хранящиеся в музеях подлинные кости динозавров. Но кости действительно сохранились до наших дней, они существуют актуально, и следовательно это вообще не прошлое, а настоящее, это актуальные останки ушедших в прошлое существ. Когда музейщики искусственно собирают из костей скелеты, когда кости становятся материалом для реконструкции внешнего облика ископаемых ящеров – это значит, что существующие сегодня, в актуальности вещи становятся исходной точкой для создания двойников прошлого.

Когда эти кости истолковываются как соответствующие прошедшему – они помогают человеческой мысли ориентироваться на прошлое первого типа, они становятся инструментам для фокусировки мышления на прошедшем именно как прошедшем. Но сами кости из-за этого не перестают быть настоящими, т.е. актуальными.

Кости – это такой же документ своей эпохи, как и фотография, с той только разницей, что фотография намеренно создавалась как носитель информации, а кость становится документом только в том случае, если мысль находит способ использовать ее для реконструкции. Документ – это, говоря абстрактно, некая вещь, находившаяся во взаимодействии с неким феноменом прошлого и в силу этого несущая в своем материальном облике последствия этого взаимодействия. Поскольку в этом мире все взаимосвязано, то любая вещь этого мира может стать документом – но лишь в случае, если мысль захочет и сможет использовать ее для реконструкции (как улика используется в качестве документа для реконструкции преступления).

Таким образом, можно поставить вопрос о выделении мнемосферы – той части человеческой культуры, которая содержит в себе информацию о прошлом. Как уже было сказано выше, в мире любая вещь может быть источником информации о прошлом, но к мнемосфере относится только те сведения о прошлом, которые уже осознаются в качестве таковых. К мнемосфере относятся, во-первых, реконструктивные двойники прошлого, а во-вторых, те документы, которые маркированы культурой как используемые для реконструк-

ции. К последним относятся, прежде всего, экспонаты музеев, фонды библиотек и т.д.

Тут следует поговорить о различии документов, ориентированных на прошлое и на настоящее. Как известно, собственно настоящее есть нечто неуловимое – это практически непротяженный, ускользающий момент, точка перехода будущего в прошлое, едва ли не условная граница между ними. Зафиксировать собственно настоящее в документе физически невозможно. Любое зафиксированное событие немедленно уходит в прошлое, и зафиксировавший его документ становится документом о прошедшем. Любая фотография говорит нам только о прошлом – хотя, быть может, и о недавнем прошлом.

В таком случае, что же такое документы о настоящем?

Когда мы в быту говорим о настоящем, мы имеем ввиду, разумеется, не ту, вызывавшую удивление Аристотеля и Августина неуловимую границу между прошлым и будущим, а некоторую окрестность этой границы – ближайшее прошлое и ближайшее будущее. Документ ориентированный «на настоящее» в бытовом смысле слова, должен быть ориентирован на эту окрестность – то есть, на прошлое и на будущее сразу. Таким образом, с точки зрения отношения ко времени чисто исторические документы – ориентированные на прошлое «летописи», а также ориентированные на будущее прогнозы являются «чистыми» жанрами», в то время как документы, ориентированные на актуальность представляют собой образцы «комбинированного» жанра, сочетающего в себе как летопись, так и прогноз.

Необходимость такой комбинации вытекает из того факта, что автор и «читатель» документа всегда находятся в разных точках времени, читатель всегда существует после автора, а это значит, что настоящее чтения всегда оказывается будущим по отношению настоящему созданию документа. Следовательно, чтобы «уловить» настоящее читателя создатель документа должен прибегать к прогнозу. Если документ рассказывает не только о прошлом, но и о будущем, то есть надежда, что он будет актуален даже тогда, когда его прочтут – хотя его прочтут через некоторое время после создания. Однако, чтобы документ был не просто прогнозом, а именно рассказом о настоящем, он должен рассказывать не только о настоящем читателя, но и о настоящем автора, а значит о должен рассказывать о прошлом – но о таком про-

плом, которое можно экстраполировать как до настоящего автора, так и до настоящего читателя. Иными словами, по настоящему «актуальный» документ должен в равной степени относиться к двум точкам времени – настоящему автора и настоящему потенциального читателя.

Понятным примером этого может служить статья или книга о «современном законодательстве». В таком тексте будет содержаться все три времени: во-первых, там говорится о законах, которые уже действовали в прошлом, во-вторых, утверждается, что эти законы актуально действуют в настоящем автора текста, и, в-третьих, содержится прогноз, что эти законы будут действовать еще некоторое время после его написания – а значит, есть надежда, что и к моменту прочтения они будут действовать.

В данном качестве роль актуального, ориентированного на настоящее документа может играть даже фотография. Хотя, в буквально-физическом смысле фотография фиксирует только прошлое, но интерпретация может экстраполировать это прошлое и до настоящего, и до будущего. Например, если в туристическом буклете мы видим фотографию Нотрдама, то, изображено, в ней, конечно, прошлое собора, однако, посыл, содержащийся в буклете, гласит, что примерно в таком же виде Собор существует и в настоящем, и именно таким турист сможет, если поедет в Париж, увидеть его в будущем. Этот пример показывает нам, что документы прошлого могут быть использованы не только для реконструкции прошлого, но и для реконструкции настоящего, и даже будущего.

Все сказанное нами выше позволяет различать несколько родов настоящего – так же, как выше мы говорили о нескольких родах прошлого.

Настоящее первого рода – это собственно настоящее, метафизически понимаемое как неуловимая граница между прошлым и будущим, а в повседневности понимаемое как некоторая окрестность этой границы.

Настоящее второго рода – то есть воспроизведение настоящего в документах – представляет собою комбинацию летописей прошлого и прогнозов будущего.

Выше мы говорили, что прошлое первого рода – собственно прошедшее – содержится «в снятом виде», в вещах настоящего, прошлое окружает нас как ретроспектива окружающего мира. Точно также можно сказать, что настоящее содержится не только в актуальности, но и в прошлом – как его

перспектива. Ростки настоящего присутствуют в прошлых вещах как их незавершенность, как их открытость собственному будущему. Причем, поскольку мы говорили о двух видах прошлого, то соответственно, можем иметь ввиду два типа этой ориентированной на будущее открытости. С одной стороны настоящее и будущее уже *содержатся* в прошлом, с другой стороны они *просматриваются* в документах и реконструкциях прошлого. Более того, можно даже говорить о чисто культурологической связи между документами прошлого и настоящего: если «Жизнь и судьба» Гроссмана скрыто содержит в себе отсыл к «Войне и миру» Толстого, то и «Война и мир» уже открыто к будущему написанию «Жизни и судьбы».

Понимание этого отношения необходимо для того, чтобы если литературоведу придется сравнивать два этих великих романа то он должен отличать число литературные влияния, оказанные Толстым на Гроссмана, от связей, объединяющих зафиксированные этими романами исторические реальности, и в той же степени предопределяющие появление «Жизни и судьбы» после «Войны и мира». При этой, что особенно важно, «Жизнь и судьбу» предопределили не только те подлинные события войны 1812 года, с которыми связано появление «Войны и мира», но и те псевдаисторические, виртуальные события, которые смоделированы «Войной и миром» – и в которых, тем не менее, при желании, можно увидеть предпосылки «Жизни и судьбы».

Итак, о прошлом можно говорить:

- 1) как о действительно прошедшем;
- 2) как о зафиксированном в исторических документах и реконструкциях;
- 3) как о скрыто содержащемся в настоящем в качестве эволюционного и исторического прошлого всякой вещи, предопределившего его актуальное состояние.

С другой стороны о настоящем можно говорить:

- 1) как о неуловимом «метафизическом» настоящем,
- 2) как о «повседневном настоящем» - окрестности метафизического;
- 3) как о составленном в прошлом прогнозе настоящего;
- 4) как о скрытой перспективе настоящего, содержащейся в прошлом;

5) как о скрытой перспективе настоящего, содержащейся в документах прошлого;

6) как о ретроспективном отсыле к настоящему, который – по нашему предположению, будет содержаться в будущем;

Любопытно, что ретроспективный отсыл, отбрасывающий из настоящего в прошлое, оказывается зеркально отраженным перспективным отсылom, отбрасывающим из прошлого в настоящее, а значит, каждый из этих отсылов как бы возвращается в исходную точку уже нагруженный дополнительным смыслом. В анатомии и физиологии млекопитающих можно увидеть ископаемых рептилий, в физиологии и анатомии которых, в свою очередь, уже просматриваются будущие млекопитающие. В суровости коммунистического режима можно увидеть следы русской средневековой монархии, уже закладывающей основы для будущего коммунистического режима.

¹ Ингарден Р. Исследования по эстетике. М., 1962. С. 277.

² Дьюи Д. Реконструкция в философии. М., 2001. С. 30.

А.А. Кирзюк

Война и Победа в официальном дискурсе позднесоветской эпохи.

Как свидетельствуют социологические исследования последнего десятилетия, победа в Великой Отечественной войне является главным и даже единственным основанием для позитивной идентификации современного российского общества.¹ Общемировой «подъем памяти», «мемориальные войны», которые ведет Россия одновременно с несколькими европейскими странами так или иначе связаны с событиями Второй мировой войны или ее геополитическими последствиями. В свете таких событий, как, например, создание в 2009 году комиссии «по предотвращению фальсификаций истории в ущерб интересам России», небезынтересно обратиться к отечественному мифу о войне, оформлении которого происходило по большей части в позднесоветское время.

Именно в эпоху 70-х «складывается советский официальный ритуал, связанный с освоением и трансляцией идеологических смыслов войны и победы»². В позднесоветский пе-

риод начинается кампания по сакрализации Великой Отечественной войны и складывается, по выражению Н. Копосова, «институциональная инфраструктура» военного мифа. С 1965 года 9-е мая становится выходным днем и начинается официально, с многочисленными ритуалами, праздноваться; государственный размах приобретает мемориализация – возведение памятников и строительство грандиозных мемориальных комплексов в городах героях. В это же время снимается огромное количество фильмов на военную тематику и активно издается мемуарная литература о войне.

Итак, в позднесоветской культуре война/Победа становятся предметом активных практик «*ars memorativa*»³, «искусства памяти» которое под определенным углом зрения можно рассматривать одновременно и как искусство забвения. Любое историческое прошлое всегда включает в себе нечто непроницаемое для настоящего той или иной культуры. Травматичность и экстремальность прошлого опыта (об этом речь пойдет ниже) увеличивает степень его непроницаемости для осмысления в настоящем. Культура, как писал Лотман, представляет собой коллективный интеллект и коллективную память. «Каждая культура определяет свою парадигму того, что следует помнить, а что подлежит забвению»⁴. В парадигме памяти позднесоветской культуры Война была событием актуальным, т.е. таким, которое следует помнить. Однако, говоря в терминах семиотики, те или иные события актуализируются в памяти культуры, «вспоминаются» в соответствии с определенной системой кодов. «Вспоминать» о войне становилось все более актуальным по мере того, как ослабевали другие идейные основы режима. Многие исследователи отмечают, что в 70-е «власть всячески пыталась использовать память о войне и, главное, победу в ней, как фактически последний реальный идеологический фундамент»⁵ (как показывает мониторинг общественного мнения, Победа и по сей день считается оправданием всех «ошибок», «перегибов» и «отдельных недостатков» этого режима). Поэтому позднесоветская память о войне оформляется, прежде всего, в соответствии с совершенно определенными идеологическими задачами. Основной задачей советской идеологии во все периоды ее существования было то, что на языке партийных постановлений и газетных передовиц 30-х годов называлось «мобилизацией масс». Советская идеология всегда -

по крайней мере, в интенции – *мобилизует*, и всегда по двум направлениям одновременно – «на ударный труд» и «на разгром врага» («враги» и точки приложения труда, конечно, меняются). Тот «героический» (назовем его так) код воспоминаний о войне, который окончательно утвердился в официальном дискурсе брежневского времени, также должен был выполнять мобилизующие функции. Вот как об этом говорит И. Левченко на писательском совещании в московском комитете партии (1964 г.): «За последнее время в военной теме развилась странная вещь: под видом правды о войне пишется о бессмысленных жертвах и бессмысленных боях. Звучит пафос страдания о войне. Кто же тогда победил?... Это демобилизующая литература»,⁶ Или, на этом же совещании, но уже другой участник: «Воспитывать нужно на положительных примерах». Если же отвлечься от «воспитательных задач» советской идеологии, то различным «очернителям» прошлого (в чем бы это «очернение» в каждом конкретном случае ни заключалось), всегда ставят в вину общее падение нравов в настоящем.

Выстраиваемый в соответствии с «героическим» кодом, советский публичный дискурс о войне охранялся цензурой. Д. Гранин вспоминает, как после выхода «Блокадной книги» партийные работники возмущались тем, что ее авторы «разрушают героический образ Ленинградской эпопеи» (при том, что книга вышла с многочисленными цензурными изъятиями). Причину «неподцензурности» многих сюжетов, рассказанных блокадниками о блокаде, Д. Гранин объясняет так: «это была эпопея страданий человеческих. Это была история не девятисот дней подвига, а девятисот дней невыносимых мучений. Что, конечно, не соответствовало пафосу подвига»⁷. Известны и иные примеры несоответствий официальному коду: была запрещена к печати и изъята органами госбезопасности эпопея «Жизнь и судьба» В. Гроссмана, осуждены критикой повесть «Убиты под Москвой» К. Воробьева, «Наш комбат» Д. Гранина. Цензура в данном случае стремилась огранить пространство публичного дискурса от высказываний, альтернативных официальному нарративу о войне⁸. В этой деятельности по созданию единого общекультурного «текста» о прошлом советский официальный дискурс принципиально не отличается от порядка дискурса любых других государственных языков, «процеживающих воспоминания об исторических событиях и наполняющих коллективную память оп-

ределенными высказываниями, которым они обеспечивают повторяемость, при том, что другие высказывания обрекаются ими на уничтожение или забвение».⁹

В исследованиях, касающихся военной темы в позднесоветской культуре, о войне иногда говорится в психоаналитических терминах, как о «травме», «вытесненном». По мнению Л. Гудкова, запрет на рационализацию военного опыта, табуированность «негероических» высказываний о войне привели к тому, что «непобедная, негосударственная сторона войны, вся ее тяжесть, человеческий страх ушли в своего рода «подсознание» общества («слепое пятно» официальной памяти)»¹⁰. Н. Кукулин, анализируя советскую литературу о войне, приходит к следующему выводу: «вся история «военной темы» в советской литературе до перестройки была историей адаптации эмоционально дискомфортного опыта для нового обоснования советской идентичности – и историей отвержения опыта, дискомфортного экзистенциально»¹¹. В результате этого «катастрофический опыт не был интегрирован в общественное сознание, приобрел черты непроработанной коллективной травмы (в психоаналитическом смысле)»¹². В психоаналитическом смысле, травма – это непроговоренный, невербализованный (или принципиально не поддающийся вербализации) опыт. В таком значении «травма» пересекается с понятием лакановского Реального и одновременно с понятием «чужого» или «чуждого» («чуждое бросает нам вызов тем, что уклоняется от схватывания и тем, что выходит за пределы понимания»). Невербализованность (или невербализуемость) – сущностные свойства травматического опыта как одного из модусов существования Реального; и одновременно, сущностное свойство «чужого». «Не следует забывать, что «чужой» – это объективная эпистемологическая характеристика... Это тот, кого не знают, либо тот, кто непознаваем»¹³. Наличие у этих понятий пересекающейся области значений невербализованности/невербализуемости, непонятости/невозможности понимания позволяет рассматривать опыт войны как «Реальное» позднесоветской культуры, или как ее непроговоренное внутрикультурное «чужое».

С исследуемой здесь темой связан вопрос: насколько адекватно можно рассказать о вещах, лежащих по ту сторону разума и языка? Насколько вообще опыт ужаса или телесной боли переводим на язык любого текста? Этот вопрос ставит-

ся в исследованиях свидетельств о сталинских и нацистских концентрационных лагерях¹⁴. М. Берютти полагает, что необходимо «признать существование нередуцируемого остатка, лежащего вне представлений, который не пропадает, а напротив, является онтологическим ядром данных текстов»¹⁵. В лакановской терминологии этот «остаток» следует обозначить как Реальное: «нехватка слов, то есть мучительная неспособность описать опыт пережитого – таково фундаментальное качество Реального по Лакану»¹⁶. Сомнение в возможности рационального осмысления некоторых аспектов лагерного мира, а также сомнение в правомерности последующего их описания присутствует и в самих лагерных текстах. Например, в рассказе Шаламова «Перчатка» (под перчаткой подразумевается мертвая кожа, сходящая с руки больных пеллагрой). «Разве кожа, которая выросла, новая кожа, костевые мускулы имеют право писать? А если уж писать — то те самые слова, которые могла вывести та, колымская перчатка — перчатка работяга, мозолистая ладонь, стертая ломом в кровь, с пальцами, согнутыми по черенку лопаты. Уж та перчатка рассказ этот не написала бы. Те пальцы не могут разогнуться, чтобы взять перо и написать о себе»¹⁷. Перчатка «погибла на Колыме», ее опыт замещен воспоминанием, текстом, который мог быть написан только «после», но не «тогда». Кажется возможным полагать, что некоторая доля «чуждости» и «непереводимости» прошлого опыта войны настоящему неизбежна – даже если не брать в расчет усилия идеологии, направленные на организацию исторической памяти и перекраивающие прошлое в нужном ей ключе.

Кажется, также возможным утверждать, что активное насаждение памяти о войне в эпоху 70-х сопровождалось ускользанием реальности (и «Реального») войны. Оно происходило и за счет вытеснения из публичного дискурса высказываний о «экзистенциально-дискомфортных» сторонах войны, и в силу высокой степени повторяемости и клишированности звучащих в этом дискурсе высказываний. В преддверии каждой годовщины Победы страницы газет заполняются знаковыми текстами. Например, в газете «Правда» за 1975-й год о предстоящем юбилее победы говорилось в каждом номере, начиная с апреля; в праздничных номерах обязательно описывается посвященное *великой годовщине* торжественное заседание ЦК КПСС (которое прошло в об-

становке большого политического подъема и воодушевления»¹⁸. Тема войны снабжается собственным речевым «набором», словесными образами: *величие народного подвига; священная война; беспримерный героизм, доблесть и мужество; огневые годы; ратные подвиги; суровый 41-й; лишения военного лихолетья; священная память погибших героев; светлая память павших* и т.п. Сделавшись частью официального языка, публичный дискурс Победы/войны строился по тем же принципам «заклинательности» и обилия речевых клише. Вместе с тем, в отличие от прочих сегментов идеологически ангажированного дискурса (о «Западе», «коммунизме», «партии» и др.), дискурс войны сохранил устойчивость к процессам десемантизации: «пропаганда поддерживалась в пункте о войне большинством населения»¹⁹. Ветераны (как утверждается в одной статье²⁰) и сегодня говорят о войне языком газетных передовиц 30-летней давности. Отмечается также, что даже современным подросткам свойственно в разговоре о войне воспроизводить риторику Победы, сложившуюся в брежневскую эпоху²¹. Это дает основания полагать, что благодаря пристальному вниманию позднесоветской идеологии и культуры к Великой Отечественной войне, последняя стала тем, что И. Сандомирская называет *идиоматичной культурной конструкцией*. Один из признаков идиоматической конструкции заключается в том, что «клишированность, стереотипность, высокая степень воспроизводимости есть способ ее бытования в коллективном языковом сознании, особенность ее как идеологической иконы».²²

Б. М. Гаспаров полагает, что основу любой нашей языковой деятельности «составляет гигантский «цитатный фонд», восходящий ко всему нашему языковому опыту»²³. Позднесоветская культура создала огромный «цитатный фонд» на тему войны/Победы. Источником его формирования служил не только язык пропаганды и СМИ. Выработка обобщающих речевых формул и клише для высказываний о военных событиях происходит также в художественной и публицистической литературе, в мемуарах²⁴, кинематографе²⁵, в исторических работах. «Представления, переживания, знания целого поколения были идеологически обработаны и упакованы профессиональными интерпретаторами (партийными работниками, литераторами, режиссерами, историками), риторически оформлены, и только затем соответствующие конфигурации значений *приобрели статус самой реально-*

сти, подчиняющей личный опыт отдельных людей (выделено мной – А. К.)»²⁶. Таким образом ускользает, становится непознанной/непознаваемой (и в этом, эпистемологическом смысле, «чужой») «реальность» войны. В результате активной стереотипизации коллективного опыта войны общепринятые речевые формулы становились средством собственного высказывания и, следовательно, рационализации лично пережитых человеком событий. В этом отношении характерен следующий пример. «Ветерана просят поделиться воспоминаниями о войне, о сражениях, в которых он принимал участие. Он отвечает, что лучше всего то, что происходило с ним, описано в мемуарах маршала Жукова, и начинает читать их. Воспоминания Жукова написаны казенным языком, но голос читающего дрожит».²⁷ Иначе говоря, читающий идентифицирует общепринятый язык «фронтовых чувств», которым написан текст, с собственным переживанием личного опыта.

Поскольку события прошлого могут существовать только в тех или иных текстах, то невербализованный и неоформленный личный, уникальный опыт людей уходит в небытие; даже в индивидуальной памяти он часто замещается стереотипными образами. Этот процесс, происходящий в человеческой памяти и ведущий к «отчуждению» прошлого, хорошо описан у Пруста: «Понемногу, сохраненная нашей памятью, череда всех этих неточных выражений, в которых не остается ничего из того, что в действительности было нами прожито, и оказывается той самой реальностью наших мыслей, нашей жизни...».²⁸ Согласно концепции М. Хальбвакса²⁹, в случае воспоминаний о коллективно пережитых (и ставших значимыми) событиях, неизбежен процесс интеграции индивидуальных воспоминаний в структуры коллективной памяти. Поэтому «парадоксальным образом подцензурная литература была основой структур не только официальной, но и неофициальной памяти».³⁰ Аберрации, связанные с замещением личных воспоминаний общераспространенными повествовательными конструкциями, как свидетельствует исследование Х. Вельцера, вообще свойственны памяти о войнах. «Регулярно можно наблюдать феномен стандартизации набора воспоминаний – так, как будто все участники войны в какой-то период пережили одно и то же».³¹ О том же самом пишет П. Хаттон: «со временем различные формы индивидуальных воспоминаний объединяют-

ся в стереотипные образы, которые и сообщают форму коллективной памяти. При каждом повторении отличительные особенности индивидуальных воспоминаний стираются». ³² К моменту создания «Блокадной книги» прошло 30 лет с окончания войны. «Память была засорена стереотипами кинофильмов, телевизионных передач, прочитанных книг и так далее. Все это приходилось отсеивать и добираться до личного». ³³ Сделать это авторам книги, тем не менее, удалось: в рассказанных блокадниками историях «люди и голодали по-разному, и умирали по-разному... Мы набрали сто рассказов, и ничего не повторилось». ³⁴ Удача в «раскопках» личного в данном случае объясняется, возможно, тем, что многие информанты рассказывали о блокаде впервые (т.е. сюжеты не претерпели губительных повторов и коллективных обсуждений), или же демонстрирует возможность исключений из общего правила стереотипизации воспоминаний.

Вопрос о том, возможно ли существование документально достоверной и полной, «объективной» исторической памяти, чрезвычайно сложен. В исследованиях школы «Анналов» (М. Блок, Л. Февр), в работах М. Хальбвакса и П. Хаттона, «нарративистов» (Х. Уайт, П. Рикер) на него дается отрицательный ответ. Опираясь на перечисленных авторов, следует думать, что воспоминания о таком травматическом и одновременно коллективно значимом событии, как Великая Отечественная война, не могут избежать аббераций идеологического или психологического характера. Х. Уайт полагает, что «по-видимому, в каждом историческом описании реальности действительно существует нередуцируемый идеологический компонент». ³⁵ Неустранимость идеологического компонента в историческом описании связана с тем, что значимые события прошлого используются для построения идентичности, адекватной настоящему субъекта или культурной общности. «Воспоминания об исторических катастрофах привязаны не к объективным историческим фактам, а к конкретным идентичностям». ³⁶ Эту же мысль проводит в работе «Время и рассказ» П. Рикер: значимые исторические события позволяют найти или усилить сознание идентичности той или иной общности, ее «нарративную идентичность», так же, как идентичность ее членов.

Собственно, вопрос о степени «объективности» содержания памяти – это вопрос такого же порядка, как и вопрос о том, возможно ли понять «чужое», не присвоив его себе. Наррати-

висты (Х. Уайт, П. Рикер) показывают, что понять – значит рассказать. Согласно Х. Арендт, ответить на вопрос «кто я» можно только посредством рассказа истории жизни – согласованного нарратива. Смысл прошедших событий «обнаруживается» лишь в процессе наррации, «сказывания» о них (об этом писал, в частности, Гадамер). Но рассказ не оживляет реальность прошлого, а пере-создает ее. Можно ли рассказать связную историю о прошлом, не присвоив его нуждам настоящего, не принеся «достоверность» фактически произошедших событий в жертву смыслу? Х. Уайт утверждает, что историческое повествование конструируется посредством трансформации хроники (необработанного исторического материала) в историю, посредством «сборки истории из избранных элементов хроники». ³⁷ Это же утверждение применимо к индивидуальной памяти и личной истории. Даже если мы отбросим феномен возникновения ложных воспоминаний о войне в результате их стандартизации, «истинность» (в смысле референциального соответствия рассказанного и произошедшего во всей событийной полноте) нарратива условна. Наш «смутный, неоформленный и, в известной мере, бессловесный временной опыт» (Рикер) структурируется и наделяется смыслом посредством внесения в нарратив одних элементов хроники и забвения других: «задача истории – не подчеркивание случайностей, а сокращение их числа». ³⁸ Об этом же свойстве истории писал Л. Февр: «Воскрешая прошлое, она касается своей магической палочкой только отдельных его частей, а именно тех, которые представляют какую-то ценность для идеала, которому она служит, и времени, на которое приходится ее служение». ³⁹

Итак, «ускользание» реальности прошлого (по крайней мере, его части) в процессе его рассказывания неизбежно. О прошлом (как оно представлено в памяти) можно сказать то же, что говорит С. Жижек о социальной действительности: это «бытие, устойчивое ровно в той мере, в какой оно оказывается искаженным и упущенным» ⁴⁰. Забвение находится в самой структуре «следа памяти». По прошествии некоторого времени статус реальности приобретают те события и смыслы, которые зафиксированы в нарративе: они же остаются в долговременной коллективной или личной памяти. Э. Левинас говорил, что будущее – это другое, поскольку «это не то, что схватывается, а то, что сваливается на нас и завладевает нами» ⁴¹. В каком-то смысле, прошлое – это тоже

«другое», поскольку оно не может быть схвачено «в себе», не будучи «освоенным» потребностью в нахождении смысла, принадлежащей уже настоящему. «Схватываясь» в рассказе, оно одновременно упускается, так как рассказ о прошлом основывается не только на воспоминании, но и на забвении, и строится посредством обобщающих формул языка (а значит, идеологии) настоящего.

«Мы – все забываем. Мы помним не быть, не историю, - а только тот штампованный пунктир, который и хотели в нашей памяти пробить непрерывным долблением»⁴², - говорит автор «Архипелага ГУЛАГ», книги, написанной с целью дать бытие прошлому, которого не было в официальной истории, составить «след» о нем. Логика представленных выше суждений позволяет сделать вывод, что забывание, о котором Солженицын говорит как о «свойстве нашего народа» является универсальным свойством исторической памяти любых общностей. Специфика той или иной культуры в данном случае может заключаться в рисунке «штампованного пунктира» (то есть в структуре построения дискурса о том или ином историческом событии и в связанных с ней «нарративных ожиданиях», в наборе риторических и сюжетных штампов для рассказа о нем) и в характере (и интенсивности) «долбления». «Долбление» на тему войны в культуре «застоя» имело сакрализующую направленность, и интенсивность его была достаточно высока. «Под прикрытием формулы «никто не забыт, ничто не забыто» постоянно и с разных сторон происходила работа «забывания» - вытеснения и перетолковывания нежелательных сторон военного прошлого»⁴³. Но если принять во внимание травматичность военного опыта, то идеология и массовая культура, предоставляющие (и даже «вдалбливающие») готовые конструкции для его вербализации и осмысления, и тем самым способствующие его «забыванию» и «ускользанию», выполняли своего рода терапевтическую функцию. О том, что забывание полезно для «здоровья» общества писал еще Ницше: «Веселость, спокойная совесть, радостная деятельность, доверие к грядущему – все это зависит как у отдельного человека, так и у народа от того ... умеет ли он одинаково хорошо вовремя забывать, как и вовремя вспоминать».⁴⁴

Экзистенциально катастрофический опыт войны как углубляющий эту изначальную «зияющую рану» должен был вдвойне увеличить потребность субъекта в *смысле*, произво-

димом идеологией. Возможно, количество перенесенных советским обществом в первой половине XX века «травм», стало причиной того, почему и позже «так тяжёлый был груз официальной идеологии, так эффективно действовал механизм вытеснения любой реальности в бездонную глубину нашего исторического прошлого».⁴⁵ Существует определенная связь между травмированностью субъекта (или общества) и степенью его приверженности к той или иной идеологии. М. Эпштейн говорит, что «богатые, нетравмированные общества свободны от засилья идеологий»⁴⁶ (утверждение, конечно, весьма спорное). Ю. Левада на основе социологических исследований делает вывод о том, что носители «авторитарного комплекса» политических идей (приверженцы классического варианта советской идеологии), относятся к наиболее социально незащищенной и депривированной прослойке российского общества⁴⁷. Можно предположить, что выигранная война была не только важнейшей составляющей легитимизации режима, но и в качестве личного травматического опыта многих людей являлась той почвой, на которой могли относительно легко прижиться любые идеологические конструкции, в том числе, «Победы» как не подлежащей рационализации национальной святыни.

¹ Об этом см.: *Гудков А.* Победа в войне: к социологии одного национального символа / Негативная идентичность. М., 2004; *Копосов Н.* Память строгого режима: история и политика в России. М., 2011.

² См. *Конрадова Н, Рылеева А.* Герои и жертвы: мемориалы Великой Отечественной войны // Неприкосновенный запас. 2005. № 40/41.

³ Практика выбора мнемонических пространств и размещения на них образов вещей, которые следует помнить. *Ф.Йейтс* «Искусство памяти».

⁴ *Лотман Ю.М.* Память в культурологическом освещении / Избранные статьи, Таллин 1992. Т.1. С.201.

⁵ *Щербакова И.* Над картой памяти // Неприкосновенный запас. 2005. №3. С. 109.

⁶ Стенограмма совещания писателей в МК партии // Обозрение. Париж. 1986. № 21.

⁷ *Гранин Д.* История создания блокадной книги // Дружба народов. 2002 №11.

⁸ Иногда цензурой пропускались вещи, явно альтернативные ему, как например «В окопах Сталинграда» В.Некрасова. Но общая «ге-

роическая» линия имела огромный перевес в общей массе допущенных публичный дискурс текстов.

⁹ Куртин Ж.-Ж. Шапка Климентиса (заметки о памяти и забвении в политическом дискурсе) // Квадратура смысла. М., 1999. С.96.

¹⁰ Гудков А. Победа в войне: к социологии одного национального символа / Негативная идентичность. М., 2004. С.38.

¹¹ Кукулин И. Регулирование боли (заметки о трансформации травматического опыта войны в русской литературе 1940-70-х) // Неприкосновенный запас. 2005 № 40/41. С.326.

¹² Там же. С. 331.

¹³ Пятигорский А.М. Избр.труды. М.,1996. С.269.

¹⁴ Следует оговориться: мы не ставим знак равенства между военным и лагерным опытом. Но возможность причислить и то, и другое к т.н. «внемирным», «экстремальным» ситуациям дает право на проведение параллелей.

¹⁵ Берютти М. Варлам Шаламов: литература как документ // К 100-летию со дня рождения В.Шаламова. Мат-лы конференции. М. 2007. С.47.

¹⁶ Колотаев В.А. Разрушение и рождение субъектности Я // Человек как субъект культуры. М., 2002. С.395.

¹⁷ Шаламов В. Перчатка. Электронная библиотека А.Белоусенко

¹⁸ Правда. 10 мая 1975 г.

¹⁹ Кукулин И. Регулирование боли (заметки о трансформации травматического опыта войны в русской литературе 1940-70-х) // Неприкосновенный запас. 2005 № 40/41. С.326.

²⁰ Конрадова Н, Рылеева А. Герои и жертвы: мемориалы Великой Отечественной войны //Неприкосновенный запас. 2005 № 40/41

²¹ Об этом: Щербакова И. Карта памяти // Неприкосновенный запас. 2005 № 40/41.

²² Сандомирская И. Книга о Родине: опыт анализа дискурсивных практик. Янко Слава (библиотека Fort/Da) <http://yanko.lib.ru/>. С.46.

²³ Гаспаров М.Б. Язык, память, образ. М., 1996. С.106.

²⁴ Имеются ввиду «Воспоминания и размышления» Г.К.Жукова, вышедшие в 69-м году и внесшие, по мнению А.Гудкова, немалую лепту в становление общепринятого «языка фронтовых чувств».

²⁵ Хотя, бесконечно разнообразный и талантливый советский кинематограф 70-х был (на наш взгляд) областью, намного более свободной от штампов в изображении войны, чем различных жанров тексты.

²⁶ Гудков А. Победа в войне: к социологии одного национального символа / Негативная идентичность. М.,2004. С.35.

²⁷ Козлова Н, Сандомирская И. Наивное письмо и производители нормы // Коллаж (социально-филос. альманах). М., 1997.

²⁸ Пруст М. Обретенное время. СПб., 2007. С. 266.

-
- ²⁹ Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007.
- ³⁰ Кукулин И. Регулирование боли (заметки о трансформации травматического опыта войны в русской литературе 1940-70-х) // Не-прикосновенный запас. 2005 № 40/41. С.326.
- ³¹ Вельцер Х. История, память и современность прошлого // Не-прикосновенный запас. 2005 № 40/41. С.30.
- ³² Хаттон П.Х. История как искусство памяти. Электронная библио-тека «Гумер».
- ³³ Гранин Д. История создания блокадной книги // Дружба на-родов. 2002. №11.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Уайт Х. Метаистория. Екатеринбург, 2002. С.41.
- ³⁶ Вельцер Х. История, память и современность прошлого // Не-прикосновенный запас. 2005 № 40/41. С.30.
- ³⁷ Уайт Х. Метаистория. Екатеринбург, 2002. С.27.
- ³⁸ Рикер П. Время и рассказ. Т.1. СПб., 1998. С.72.
- ³⁹ Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С.21.
- ⁴⁰ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.,1999. С. 35.
- ⁴¹ Левинас Э. Время и Другой. СПб., 1998. С.76.
- ⁴² Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ. М.,1990. Т.1. С.3.
- ⁴³ Гудков Л. Победа в войне: к социологии одного национального символа / Негативная идентичность. М.,2004, с.29
- ⁴⁴ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Собр.соч.: в 2-х т. Т.1. М., 1996. С.164.
- ⁴⁵ Эткнд А.М. Эрос невозможного. История психоанализа в Рос-сии. СПб., 1993. С.400.
- ⁴⁶ Эпштейн М. Новое сектантство. Самара, 2005. С. 222.
- ⁴⁷ Левада Ю. Советский простой человек. М.,1993. С.128.

О. В. Заславская

Самиздат: к вопросу об определении

Став историей, самиздат как явление культуры в целом и как квинтэссенция культуры неофициальной, альтернатив-ной не потерял своей актуальности. Тем более, что, как из-вестно, самиздатские материалы в большинстве своем пока что не опубликованы и лишь отрывочно представлены в ар-хивах. Масштабы этого уникального явления не оценены по достоинству.

Очевидно, что самиздат можно рассматривать в рамках печатной культуры, как одну из форм визуальной коммуни-

кации. Традиционно самиздат рассматривался как производство и распространение запрещенной литературы в социалистических странах, означая таким образом и процесс, и сам продукт.¹ Появившийся в лексиконе 1960х годов термин стал применяться к разным проявлениям «самостоятельства», положив начало смысловому ряду различных «издатов»: магнитиздат, радиоиздат, колиздат, тамиздат.² Существует «широкое» и «узкое» прочтение самиздата; в первом случае термин распространяется на все проявления подпольной литературы начиная с проповедей протопопа Аввакума, публикаций Вольтера, писем Курбского Ивану Грозному и других примеров «прото-самиздата».³ Кроме того, выделяют «классический» самиздат или «самиздат позднего социализма», также существует тенденция включать в самиздат советскую и восточноевропейскую периодическую печать конца 80-х – начала 90-х годов («новый самиздат», «альтернативная пресса»), и распространять термин на современные проявления неформальной печати.

Общепризнано, что сам термин «самиздат» вошел в словарь современного языка с легкой руки Николая Глазкова, который, предвосхищая судьбу многих произведений самиздата, писал:

*Писатель рукопись посеял,
Но не сумел ее издать.
Она валялась среди Расеи
И начала произрастать. [...]*⁴

На самом деле довольно сложно с уверенностью утверждать, когда точно появился «самиздат». Первый номер *Синтаксиса* вышел в 1959, Эгон Бонди и Иво Водсежалек основали свое издательство *Edice Pulnoc* в Праге в 1949, пражская же группа сюрреалистов издала десять выпусков антологии *«Znamení zvěrkruhu»* в 1951. Тем не менее, ряд исследователей с большим сомнением рассматривают рукописные журналы второй половины 40-х годов в качестве явлений самиздата.⁵ Большинство сходится во мнении, что самиздат стал массовым явлением с середины 1960-х годов, что позволило в 1971 одному из первых исследователей самиздата писать о «движении самиздата», подчеркивая, что «в общем смысле любая копия документа, который был произведен в Советском Союзе вне системы государственного издательства, может рассматриваться как самиздат».⁶

Отсутствие единства в периодизации самиздата во многом связано с отсутствием единства в определении самого феномена. Даже краткий обзор существующих подходов и определений дает представление о сложности выработки единой точки зрения. Первые попытки дать определение самиздату были предприняты самими «самиздатчиками». Так, в 1973 году Юлий Телесин, также известный как Принц Самиздатский, писал, что *самсебяиздат* означает «издательство для себя». Однако, продолжает он, как только слово сокращается (*самиздат*), меняется и значение, семантика – от «я издаю себя» к «я сам издаю». Таким образом, происходит смещение акцента на свободу осуществления права на распространение информации «по собственной воле, без испрашивания чьего-бы ни было разрешения». ⁷ «Я «издаю» означает, что я воспроизвожу текст при помощи доступных мне средств, то есть без использования печатного станка, так как они в нашей самой демократической стране «принадлежат народу». ⁸ Д. Поспеловский, рассматривая два взаимосвязанных явления – самиздат и тамиздат, несводимые только к проблемам цензуры, пишет, что одной из отличительных черт самиздата от до-революционной (1917 г.) подпольной литературы является то, что в последней трудно найти сколько-нибудь значительные литературные произведения (за исключением работ Александра Герцена), тогда как современный самиздат – это прежде всего произведения выдающихся писателей и поэтов (как современных, так и уже умерших), в то время как основная масса печатной продукции «госиздата» – произведения серой посредственности в лучшем случае. ⁹ Другой чертой, отличающей потаенную литературу от самиздата, является то, что авторы, чьи работы были запрещены цензурой, но распространялись в списках или даже были опубликованы за границей, не становились автоматически объектом преследования и наказания, они могли публиковать другие произведения, которые благополучно прошли цензурную проверку. Продолжая традицию «литературного прочтения» самиздата авторы энциклопедии «Самиздат Ленинграда» основное внимание уделили литературным произведениям, подчеркивая, что «не допущенные к открытой печати стихи, проза, философские статьи и другие сочинения распространялись в кругу друзей, размножались и передавались из рук в руки, заучивались наизусть. Таким образом, была сохранена от уничтожения и забвения значительная

часть литературного наследия отторгнутых официальной культурой авторов. Так с самого начала проявилась одна из важнейших функций самиздата – сохранение литературных текстов». ¹⁰ Рассматривая роль самиздата в развитии литературы, Вольфганг Айхведе также подчеркивает, что было создано особое пространство, целью которого было продолжить уже существующие традиции, и не только привести мировые художественные направления в собственную страну, но и заявить о себе миру. ¹¹

Разделение на литературно-художественный и политический "самиздат" имеет свои основания, хотя трудно говорить о доминировании того или иного типа. Общим для них была функция сохранения и распространения информации определенного характера, той, которая была не востребована обществом, или, говоря словами А. Суетнова, «не получившая адекватного отражения в государственной печати или расходящаяся с принятыми идеологическими или эстетическими нормами». ¹² По мнению бывшего чехословацкого «самиздатчика» Мирослава Петрусека, как феномен позднетоталитарного общества «самиздат является реакцией на обстановку политического давления, которое посредством цензуры и ряда других способов делает невозможным публикацию и распространение определенной культурной и информационной продукции». ¹³ На тесную связь самиздата с цензурой указывает Ф. Кёссег и Б. Нове, бывшие участники самиздатского движения в Венгрии: «Русское слово *самиздат* буквально означает самоиздательство. Оно не имеет смысла в обществе без цензуры. Но в странах, где государство удерживает за собой право контролировать издательство книг, периодических изданий, статей, все, что публикуется и распространяется без штампа цензуры есть самиздат. Цензура и самиздат зависят друг от друга: пока существует цензура, неподцензурная печать будет всегда в обращении». ¹⁴ И М. Петрусек, и А. Даниэль подчеркивают социальный характер самиздата, который вынужденно выполнял собой ряд функций, в частности те, которые в нормальных условиях должны осуществляться издательствами. ¹⁵ По мнению А. Даниэля, самиздат – это прежде всего «специфический способ бытования общественно значимых неподцензурных текстов, состоящий в том, что их тиражирование происходит вне авторского контроля, в процессе их распространения в

читательской среде. Автор может лишь «запустить текст в Самиздат», дальнейшее не в его власти». ¹⁶

В риторике холодной войны самиздат рассматривался прежде всего в терминах противостояния и сопротивления. Используя теорию П. Бурдьё о символическом капитале А. Комароми показывает, что самиздатовские тексты, представлявшие собой в каком-то смысле обменную ценность («валюту») в рамках неофициальной культуры, при пересечении границы, превращаясь в тамиздат, осуществляли конверсию капитала. Изучение «пересечения границ» самиздатом является существенным моментом для понимания структуры и функций неофициальной культуры, а также специфики циркулирования различных текстов самиздата и тамиздата.

Оценивая роль самиздата, Владимир Тольц пишет, что «в 1960–80е годы самиздат казался информационным протезом той части общественной жизни, души и тела, которую, по мнению начальства, следовало ампутировать и объявить несуществующей. Для авторов, издателей и читателей самиздата его существование было способом воссоздания этой усеченной реальности во всей ее полноте, мостом в запрещаемое духовное прошлое, в мир, находившийся за строго охраняемыми границами одной шестой и органическим, т.е. свободным способом рассуждений о будущем. Теперь кажется уже общепризнано: этот *культурный феномен* (выделено автором – О.З.) – неотъемлемая часть советского прошлого, которое не может без него быть понятым и осмысленным». ¹⁷

Представители Франкфуртской школы рассматривали культуру как способ распространения идеологии доминирующего класса, подчеркивая, что культура создает то пространство, в котором и через которое осуществляется его политическое господство, и где происходит борьба за символический капитал. Культура инициирует обмен мнениями, способствует появлению новых критических теорий и служит ареной столкновения идеологических предпочтений. Культурное доминирование всегда носит относительный характер, что обусловлено тем, что «противостояние культур» – это, прежде всего, противостояние различных социальных групп, которые используют культуру как средство преодоления социального неравенства; соответственно, любая «революция» начинается прежде всего с переоценки культурных

ценностей, «отправки на слом» старого наследия, пересмотра и реконструкции исторического прошлого и выдвижение новых основ культурной политики.¹⁸ При относительной автономии культура способна бросать вызовы идеологической доминанте, в ней заложена возможность проявления, существования других культурных форм при сохранении целостности культуры как таковой. Существование «маргинальных», «недоминирующих» или «альтернативных» явлений в культуре (к которым и относится самиздат) есть закономерный результат культурных процессов. Можно предположить, что альтернативная культура, будучи частью культуры как целостного явления, одновременно несет в себе определенные отличия, предвосхищая будущее противостояние (как возможное, существующее в потенции) и борьбу за культурный капитал. Различия в степени «критического заряда» и его направленности на изменение мейнстрима делают альтернативную культуру крайне негомогенной средой, в которой протесты и резкая критика соседствуют с «серыми зонами» сочувствующих или просто недовольных.¹⁹ Альтернативная культура выявляет нестабильности, точки сопротивления, места, где возникающие контрдискурсы способны вызвать возмущения и нарушения, которые в конечном итоге могут привести и к радикальным изменениям в обществе. На со-существование официальной и неофициальной культуры указывали писатели и общественные деятели, вводя в оборот такие термины как «вторая культура», «параллельный полис» (Вацлав Бенда и Вацлав Гавел), «другая Европа», «гражданское общество» (Адам Михник, Яцек Курон).²⁰ И все авторы сходились во мнении о том, что самиздат был квинтэссенцией неофициальной культуры.

Еще одним важным моментом при анализе феномена самиздата является вопрос о целостности культуры и роли самиздата в поддержании ее. Рассуждения Ю. Лотмана о стремлении к увеличению семиотического разнообразия внутри организма культуры и возникновения на этой основе особого мира с собственной внутренней структурно-семиотической организацией, памятью, индивидуальным поведением, интеллектуальными способностями и механизмом саморазвития, может служить основанием для дальнейшего анализа генезиса и развития альтернативной культуры и самиздата.

В известной схеме коммуникационной сети, предложенной Робертом Дарнтоном, представлен путь, который проделыва-

ет любое произведение автора прежде чем достичь своей основной цели – читателя. Отношения между автором и читателем складываются через цепочку посредников, среди которых издательства, печатники, транспортные агенты (включая контрабандистов), продавцы и распространители, переплетчики, и, наконец, читатели (которых можно подразделить на покупателей, пользователей библиотеки, членов читательских клубов и т.д.).²¹

Существующие на сегодняшний день наработки в этой области опираются на различные модели циркуляции печатной продукции и ее потребления. Однако общей чертой предложенных моделей является контроль со стороны прежде всего издателя (в меньшей степени автора, хотя последнему небезразлична судьба его произведений, и в зависимости от условий контракта он может контролировать события) за процессом публикации, тиражирования и распространения произведений. В условиях неофициального издательства происходит смещение (и замещение) ролей: автор одновременно выступает в роли издателя, но при этом не может контролировать дальнейший процесс тиражирования, который полностью зависит от читательской аудитории, которая и решает дальнейшую судьбу того или иного произведения или издания через процесс, который иногда описывается такой метафорой как «снежный ком» (snowballing).²² Э. Эйзенштейн, чьи работы оказали большое влияние на становление новой дисциплины, считает, что нельзя отделять книгу от ее содержания, процесс печатания от культурной жизни, издателя от тех сил, которые являются агентами изменений. Продолжающиеся споры о роли книгопечатания по его мнению связаны с тем, что некоторые исследователи пытаются определить влияние печати только в контексте истории книги, забывая о существовании более широкой перспективы культурных и интеллектуальных изменений, которые происходили в данный период.²³ Еще одна точка зрения представлена Роже Шартье, который рассматривает печатный текст как единую систему, где материальность (или материальная форма) объекта неотделима от множественности смыслов заключенного в эту форму произведения и, соответственно во многом обуславливает особенности его восприятия.²⁴ В этой связи самиздат как одна из форм культуры книгопечатания соединял в себе несколько особенностей в том числе связанных с его материальной формой: с

одной стороны, самиздат с определенными оговорками можно отнести к «пре-гуттенберговской» эпохе, эпохе рукописных манускриптов, с другой стороны в основе явления лежит принцип доступности, свободы читателя в выборе и его право на распространение тех текстов, которые он считал необходимым, что сближает его с современными интернет-технологиями. Слова Сергея Ковалева о самиздате как «интернете для бедных» предвосхитили дискуссии о роли и значении интернета и, в частности, социальных сетей в распространении информации, которая не удостоаивается внимания или замалчивается официальными СМИ.²⁵

Таким образом самиздат одновременно выступал и как процесс и как результат «коммуникативной сети», как коллективное усилие множества людей – от писателей и машинисток до ученых-советологов, переводчиков и работников западных радиослужб. В процессе циркуляции самиздатовские тексты создавались, передавались из рук в руки, перепечатывались или копировались, транслировались, читались и обсуждались по обе стороны «железного занавеса», а также внимательно анализировались, как показали архивные материалы, спецслужбами как на Западе, так и в странах советского блока. Вместе с тем, хотя тема диссента, сопротивления, в том числе и культурного, была в центре внимания многих зарубежных исследований с середины прошлого века, а после 1989 года стала предметом изучения и в бывших социалистических странах, самиздат по-прежнему остается на периферии основных исследований.²⁶

². *Gordon Skilling H.* Samizdat and an Independent Society in Central and Eastern Europe. Ohio State University Press. 1989. С. 66.

³ *Мальцев Ю.* Вольная русская литература, 1955–1975. Possev-Verlag, V. Goradiek KG. 1976.

⁴ Ему же принадлежат слова «Самсебяиздат — такое слово / Я придумал, а не кто иной!» *Kolchinsky Irene E.* The Last Futurists: 'Nebyvalists' and Their Leader Nikolai Glazkov // *Slavic and East European Journal.* 1999. Vol. 43:1. P. 191.

⁵ *Даниэль А.* Истоки и смысл советского самиздата. Антология самиздата. Неподцензурная литература в СССР. 1950е – 1980е. / Под общей редакцией В. В. Игрунова. Составитель: М. Ш. Барбакадзе. М., 2005. В 3-х тт. Т.1. С. 16.

⁶ *Feldbrugge F.J.* Samizdat and Political Dissent in the Soviet Union. A.W. Sijthoff International Publishing Company B.V. Leyden. 1975.

Такой расширительный подход к составу самиздатовских текстов был основан на практике коллекционирования подобных документов на радиостанции Свобода.

⁷ *Telesin J.* Inside "Samizdat" // *Encounter* 40(2), February 1973. P. 25–33.

⁸ Там же.

⁹ *Pospelovsky D.* From Gosizdat to Samizdat and Tamizdat // *Canadian Slavonic Papers*, 1978 (XX), 1. P. 44–62.

¹⁰ *Долинин В., Северюхин Д.* Преодоление немоты // *Самиздат Ленинграда. 1950-е – 1980-е: Литературная энциклопедия*/ Под общ. ред. Д.Я. Северюхина. М., 2003. С. 7–51.

¹¹ *Eichwede W.* Europe and its samizdat // *The Research Centre for East European Studies at the University of Bremen* (ed.), *Samizdat – Alternative Culture in Central-and East Europe from the 1960s to the 1980s*. Bremen. 2002.

¹² *Суетнов А.* Самиздат: Библиографический указатель. М., 1992. С. 12.

¹³ *Петрусек М.* Чехословацкий самиздат как фактор социальных изменений // *Социол. исследования*. 1993. № 8. С. 123.

¹⁴ Цит.по: *Béla Nővé.* Talking about censorship and the lost world of samizdat // *Eurozine*. 2010. 27 October. Késer Ф., один из создателей и редакторов *Beszélő* (Говорящий), наиболее влиятельного венгерского журнала самиздата (основан в середине 1981 г.), в 2005 возглавлял Хельсинский комитет Венгрии.

¹⁵ «... самиздат подменяет собой ряд функций, которые в обычных условиях осуществляются издательствами». *Green J.*, *The Encyclopedia of Censorship. Facts on File*. 1990. P. 245. См. также *Петрусек М.* Указ. соч. С. 131–132, где автор выделяет несколько социальных «осознанных целенаправленных функций» самиздата, среди которых он особо подчеркивает такую черту как «взаимное доверие».

¹⁶ *Даниэль А.* Истоки и смысл советского самиздата. Антология самиздата. Неподцензурная литература в СССР. 1950е – 1980е. В 3-х тт. М., 2005. Т.1. С. 16.

¹⁷ Антология самиздата. Неподцензурная литература в СССР. 1950е – 1980е. Т. 1. С. 1.

¹⁸ *Усманова А. Р.* «Культурные исследования» // *Энциклопедия постмодернизма* / под ред. А. Грицанова, М. Можейко.

¹⁹ *Šiklová J.* The 'Gray Zone' and the future of Dissent in Czechoslovakia, *Social Research* 57:2(1990): 347–63.

²⁰ *Benda V.* Parallel Polis or an Independent Society in Central and Eastern Europe: An Inquiry. *Social Research*. 55:1–2(1988): 214–22.

²¹ *Darnton R.* The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History. New York. 1990. P. 112.

-
- ²² *Feldbrugge F.J.*. Samizdat and Political Dissent in the Soviet Union. A.W. Sijthoff International Publishing Company B.V. Leyden. 1975. P. 21.
- ²³ *Eisenstein E. L.* Emergence of Print Culture in the West // *Journal of Communication*. 30 (1): 100.
- ²⁴ *Шартье Р.* Письменная культура и общество; *Шартье Р.* Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // *Новое литературное обозрение*. 2004. № 6.
- ²⁵ *Oushakine. S.* The Terrifying Mimicry of Samizdat // *Public Culture*. 2001. 13(2). P. 194.
- ²⁶ *Barbara J. Falk.* Resistance and Dissent in Central and Eastern Europe: An Emerging Historiography // *East European Politics and Societies*. 2011. 25: 318-360.

МЕТАФИЗИКА ИСКУССТВА

Т. Шокина

Истоки символики черного цвета в русской культуре

Чёрный цвет в большинстве культурных традиций отмечен своим негативным значением. Откровенно отрицательная символика чёрного в жизни человека как проводника зла, несчастья, отчаяния, сопутствует ассоциации с чёрным цветом таких отрицательных человеческих качеств как коварство, гордыня, зависть, злоба, подлость, лукавство, лицемерие. Столь же негативные значения приобретает чёрный, как символ душевного состояния человека – это скорбь, печаль, горе, отчаяние, угнетённость. Этот цвет так же связывают с низменными страстями – сексуальной привлекательностью, сокровенным и страстным желанием, прелюбодеянием. Все эти значения сформировывались в связи с изначальным восприятием чёрного цвета в природе – ночь, темнота, тень, чёрные тучи и чёрное небо – предвестники дождя, глубокие ямы, пещеры, ущелья, бездна, истлевшая плоть, сгоревшее дерево, болото. Темнота – нечто неизвестное, недружелюбное, опасное. Чернота – это ничто, небытие, холод, тишина, пустота, конец, гибель, некий потусторонний мир. Отсюда и выбор этого цвета для траурных одеяний многих народов. В то же время чёрный цвет в некоторых культурных традициях может иметь и положительную символику. Например, у арабов – это цвет плодородия, в Японии – символ радости. Балансируя на грани нашего и потустороннего мира, чёрный может восприниматься как переход от Ничего ко всему, как некий скрытый потенциал. Отсюда и представления о чёрном, как устремлённом в будущее. Чёрный – некая тайна, магический цвет.

Чёрный неизменно участвует в символических сочетаниях цветов. Если в странах Аравийской пустыни отдельное значение предаётся триаде зелёный/белый/чёрный, то для стран с умеренным климатом – это красный/белый/чёрный. Эти цвета особенно часто используются в ритуалах и считаются священными символами¹. В на-

ше время данная комбинация обладаем столь же сильным зрительным, эмоциональным и психологическим эффектом, поэтому неудивительно частое использование этой триады в рекламе и оформительском искусстве. В зависимости от контекста чёрный цвет может быть и мрачным, и траурным, и жизнеутверждающим. Комбинация чёрный – жёлтый во многих культурных традициях противостоит сочетанию белый – красный в значении смерть/жизнь, тьма/свет, болезнь/здоровье. Сочетание чёрный – красный характерно для мифологических персонажей, преобладает в костюмах ряженных². Комбинация чёрный – белый несёт в себе загадку, тайну. Это цветовое сочетание призвано вызвать мистические чувства.

Черный цвет зачастую предстаёт как противоположность белому. Если белый – начало, то черный – конец. «С другой стороны, если «белому» все ясно, то «черному» не ясно ничего. Поэтому черный устремлен в будущее (также как белый – в прошлое). Мрак рассеется и проявится «нечто»³.

В славянской культуре чёрный обладал преимущественно негативной символикой. Он так же, как и в других культурных традициях, прежде всего, ассоциировался с такими природными явлениями как ночь; болото («чёрные воды»), бор («чернолесье»), земля. Когда хотели подчеркнуть черноту, говорили – чернее сажи (отсюда и чернее трубочиста), угля, грязи, смолы, воронова крыла. Черностопом назывались осенние холода, когда видна одна чёрная земля уже без травы, но ещё и без снега, это же период самых длинных ночей в году.

Чёрный – это нечистый, грязный. В былинах используется выражение черные грязи: «...святые образа были поколоты да в черны-то грязи были потоптаны» (Илья Муромец и Идолище в Царе-Граде)⁴. В народе говорили: «С чёрными руками, да за хлеб!», «Не трогай, не черни рук!», «Подкладка эта чернит, марает белье»⁵. Чернолапотницами называли русских крестьянок, за неряшливость.

К тому же этот цвет обозначал низы общества, простонародье – чернь. Чёрная дань, чёрная куна, чёрный бор так именовали подушной налог. В старину существовало даже слово черноборец, обозначавшее сборщика этого налога, взимавшегося по разу, при каждом новом князе⁶. В русских былинах встречается наименование крестьян – чернедь-

народ, чернедь-мужики, чёрные мужики. Так же чёрной называли людскую, место проживания дворни. И кухарку, готовившую для них тоже именовали чёрной. Чернорабочий – делающий простую, грубую, тяжёлую, чёрную работу, не требующую особого умения. Отсюда пословица – «Работа черна, да денежка бела» и выражение – «держат в чёрном теле», т. е. строго, жёстко, обычно заставляя много работать.

Чёрный – цвет печали, смерти. В семьях, где был траур, пасхальные яйца окрашивали в черный или другие темные цвета – зеленый, синий, фиолетовый. В народе говорили: «Белое – венчальное, черное – печальное»⁷. В былинае «Князь Роман и Марья Юрьевна» чёрный наряд выступает как символ отказа девушке: «Если я тебе да не в любви приша, – Принеси ты платьице мне черное»⁸.

Чёрный так же присутствует в ряде народных названий болезней – чёрная немочь (падучая), чёрный мор (чума), чёрная головня (пахмелный синдром), пить о чёрному (запой). В народе говорили: «Напился, чернее матушки грязи (чернее государственной шляпы)»⁹.

Источники мифологии балтийских славян упоминают такого персонажа как Чернобог, он противопоставляется Белобогу и образ его связывают со смертью. Существовало выражение: «Чтоб тебя Чернобог убил». В гаданиях о судьбе он олицетворяет горе, беду, неудачу¹⁰.

Чёрный занимает своё особое место в сакральной триаде белое/чёрное/красное. Например, в народной былинае «Царь Соломан и Василий Окулович» есть такие строки:

*...Да казни-ка меня да ты по-царскому,
Да устрой-ка мне в поле дубовую рель,
Да повесь три петли шелковые.
Да первую петлю шелку черного,
Да вторую петлю шелку белого,
Да третью ту петлю шелку красного*¹¹...

Чёрный цвет свойственен демоническим, хтоническим персонажам – чёрта, банника, полевого духа. По народным поверьям они могут появляться в образе черного животного или предмета – коня, курицы, кошки, свиньи. Мифологический чёрный огнедышащий конь – демон на котором ездит Смерть, (этот образ по-видимому имеет связь с набегами орд кочевников). Считалось, что появление черного животного после смерти колдуна означало, что из него вышел

черт¹². Славяне верили в демона под названием Коровья смерть, который предстал в образе чёрной коровы, которая заражая сады болезнями, приводящими к падежу скотины. Здесь чёрный опять-таки предвестник смерти. Существовала примета, если чёрная корова вечером идёт во главе стада, то случится несчастье. Чёрных кошек до сих пор интуитивно боятся, потому что раньше верили, что они помогают колдунам и ведьмам. Чернокнижники – колдуны, волхвы, использовавшие, так называемые, «чёрные» магические книги, содержащие опасную, недобрую науку, действовавшие по наущению «чёрного духа»¹³. Волхв Черногор – отрицательный сказочный герой.

В магических обрядах так же использовались предметы черного цвета. Например, считалось, что нож в черных ножнах защищает от испуга; черный терновый шип забили мертвецу под ногти, "чтобы не ходил"; черную курицу обносили вокруг посевов от града; яйцо черной курицы помогало от куриной слепоты; молоком черной коровы тушили пожар, зажженный молнией. Животные чёрного окраса использовались в жертвоприношениях. Так чёрную курицу приносили в жертву чуме¹⁴. Считалось, что порчу на человека насылают чёрный глаз. В народе говорили: «чёрный глаз, карий глаз минуй нас»¹⁵. Всё это показывает прочную связь чёрного цвета и опасного потустороннего мира в народном представлении.

Чёрный цвет использовали в определении человека, это кто-то недобрый, опасный, тот, кому нельзя доверять. Например, говорили так: «С рыжими торгу не води, с черным в лес не ходи!»¹⁶ существовало выражение: «чёрное дело», т.е. злое, подлое. Истоки появления этого словосочетания приводит В. Даль: «если крестьяне не сладят наделом земли, то меряют шестом, черным делом (разделом) узкие полосы и раздают их по жеребью»¹⁷. Отсюда негативная семантика этого словосочетания. Чёрная душа так же означает, что человек злой, коварный, завистливый. Известны пословицы: «Рубашка беленька, да душа черненька», «Личиком беленок, да душой черненок», «Свет бел, да люди черны»¹⁸. Очернить человека значит оклеветать его, злословить о нём, чтобы он предстал в чьих-то глазах хуже, чем он есть. Чёрный употребляется здесь в значении плохой, как символ несчастья. Чёрная жизнь – тяжёлая, рабочая. Чёрный день –

трудный, несчастливый. В народе говорили: «В черный день не мирись, не кумись — ссора будет», «Черный день придет, приятели откинутся», «Оставить денег на чёрный день». Чёрная полоса в жизни — череда неудач. Существует поговорка: «Дела, как сажа, черны». Чёрные мысли — мрачные, печальные.

Эпитет чёрный встречается и в названиях элементов жилища. Когда говорили чёрная изба, имели в виду особенность отопительной системы, такую избу ещё называли курной, в ней не было трубы и дым выходил в волоковое окно или дымоход. Народная загадка про дым звучит так: «Чёрный кот хвост из трубы кажет». Чёрная варница не имела печи и трубы, только чрен над ямой, где горят дрова. Чёрной называли и кухню с русской печью, без плиты¹⁹. Здесь чёрный используется в значении простой. Чёрный двор — это задний, скотный; чёрный ход противопоставляется парадному. Чёрное крыльцо, в отличие от красного, заднее, неукрашенное. Здесь эпитет чёрный используется в значении худшего.

В том же значении применяется этот эпитет к письму. Черновик — противоположность письму набело, чернить письмо означает писать его с пометками или писать неправду. Существовало даже выражение чёрная лодка, она предназначалась для перевозки поклажи, а не людей.

Всё же, не всегда чёрный применялся в сугубо отрицательном смысле. Народные пословицы гласят: «Не все то белит, что бело; не все то чернит, что черно», «Черен, да задорен, бел, да не смел»²⁰. Здесь чёрный цвет опять-таки неказистый, но он может и не определять внутреннего содержания предмета. В описании внешности черный неоднозначен, его могли использовать, при описании чужих, неместных, особенно цыган, «черномазых». Могли противопоставить светлым: «Белобрыса крыса, а чернава красава», «Беяки възгряки, а черныши крепыши». Чёрный мог так же считаться красивым: чернобровая красавица, красавица чернавка, молодчик-чернобровчик, очи чёрные, кудри чёрные, брови как два чёрных соболя.

Опять-таки неоднозначно значение чёрного в представлениях славян о природе. Чёрный конь (вороной), чёрная ко́рова (рогами которой был месяц) в славянской мифологии ассоциировались с ночью и тьмой. Загадка о ночи: «Черная

корова весь мир поборола – загадка». Суровое время года зима породила образ чёрного оленя, тогда как лето символизировал олень белый. Чёрный олень был предвестником смерти, несчастья, долгих и лютых зимних холодов... Как уже говорилось, чёрный – цвет земли. В народе говорили: «Красное солнышко на белом свете черную землю греет»²¹.

Христианская культура привносит на Русь свою символику чёрного. Чёрное монашесствующее духовенство называлось соответственно принятому цвету облачений – черноризцы, чернецы, чёрнокопачник, чёрноклобучник, черный дьячек. В данном случае в православной традиции чёрный выступает как отречение от мира, умерщвление плоти в земной жизни, ради жизни будущей. В иконописи этот цвет встречается редко, в изображениях пещер символизирующих могилы, ада – закрашиваются черной краской. Это значение цвета было настолько устойчивым, что наиболее тонкие живописцы, желая избежать его там, где требовался черный цвет без всякой символики, или заменяли его темно-синим, темно-зелёным и темно-коричневым, или же корректировали его сине-голубыми бликами. Вообще в иконописи этот цвет встречается крайне редко. С другой стороны, сугубо отрицательного значения у этого цвета в христианской символике быть не могло, так всё созданное Богом – хорошо, все цвета гармоничны и не подлежит суду человеческому, как мрак, так и свет.

В русских былинах можно встретить много устойчивых оборотов, с эпитетом чёрный – черные кудри, черный хлеб, грязи черные, черные соболи, черный выжлок, черный дьячек, черна шапка, девка-чернавка, черны чоботы, черна туча, черный бархат, черная ноченька, черный дуб. Лодки и корабли в былинах и исторических песнях обычно описывались как чёрные и такое зрительное их восприятие могло литературно обыгрываться таким образом:

*Тут не черные черни зачернелися,
Не белые снежочки забелелися,
Зачернелись лодки-коломенки,
Забелелись парусы бязинные²²...
(Взятие Ермаком Казани)*

В былине о Садке есть и такое описание судов: «Потом позезжали корабли по синю морю, полетели как черные вороны»²³.

Часто используемый мотив чёрного ворона может иметь разнообразную символику. Вот такой пример: «Он летит ясным соколом, а Горюшко за ним черным вороном» (Молодец и Горе)²⁴. Здесь чёрный выступает, как образ беды, неудачи, злой судьбы. Собственно, мотив это связан с непосредственным восприятием ворона-падальщика, чующего добычу достающуюся: «черным воронам на вознаграение». Но эта же птица может оказаться мудрой вещуньей и дать богатырю ценный совет:

*Вспроговорил-то ворон, птица черная,
Испровещил да языком человеческим:
Ты удаленький дородный добрый молодец,
Славные богатырь святоруския!
Ты слыхал ли поговорю на святой Руси:
В келье старца-то убить - так то не спасение,
Черна ворона то убить - то не корысть получить?»²⁵*

Эта же птица указывает Петру Петровицу, королевскому сыну об опасности, нависшей над Киевом в образе поляничца. В былине «Князь Роман и братья Левики» князь обобщается чёрным вороном и карканьем подаёт сигнал своему войску.

*И сам русский богатырь может описываться так:
Не черный ворон вперед летит,
Не белый кричит перед выпурхивает,
Идет-ступает старый Данила Игнатьевич...*

Но в этой же былине и вражеская рать сравнивается с чёрным вороном: «А тут поганых татаровей будто черного ворона слеталось»²⁶. В этом случае акцент ставится именно на цвет птицы - символ грозящей опасности. При описании войска вообще зачастую используется эпитет чёрный, причём он здесь так же обозначает несметное количество воинов: «Нагнано-то силушки черным-черно, а и черным черно, как черна ворона» (Илья Муромец и Соловей-разбойник)²⁷.

Причём чёрный цвет фигурирует в описании не только вражеского, но и русского войска: «Забелелася, зачернелася сила русская» (Данило Ловчанин)²⁸. Часто чёрный и белый цвета выступают как противопоставления, при этом чёрный – не наш, вражий цвет: «У Тугарина рать - туча черная, Княжеская рать – молонья светлая²⁹» (Победа над войском Тугарина).

И угроза, надвигающаяся опасность часто описывается как наступление темноты-черноты:

*А не темныя ли теmeni затемнели,
А не черныя тут облаци попадали,
А летит ко Добрынюшке люта змея,
А лютая-то змея да печерская³⁰.
(Добрыня и змей)*

Здесь представлен не полный список символических значений черного цвета в русской культуре, но можно видеть какое большое значение играл он в мифологии, религии, быту русского народа. Мы видим особенности психологического и эстетического восприятия этого цвета, ассоциативный ряд и разнообразие амбивалентных смыслов. Можно проследить тонкие взаимосвязи, казалось бы, разнообразных значений. Изучение истоков символики черного цвета в русской культуре позволяет глубже понять современные его значения.

¹ Исаева. Семантические традиции цвета в культуре // София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии, 2005, № 8.

² Кошубарова Н. С. Ткань в русской традиционной культуре: знак и функция. Омск, 2003.

³ Фанталов А. Символика цвета // <http://moy-bereg.ru/katalog-statey/biblioteka-simvolika-/simvolika-tsvetov-2.html?sort=1>

⁴ Былины / Подготовка текстов, вступительная статья и комментарии В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. М., 1958. Т. 1. С. 187–194.

⁵ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1998.

⁶ Там же.

⁷ Даль В. Пословицы русского народа. - М., 2006.

⁸ Былины / Подготовка текстов, вступительная статья и комментарии В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. М., 1958. Т. 2. С. 106–111.

⁹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1998.

¹⁰ Иванов В.В., Топоров В.Я. Славянская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. 2. С.450-456.

¹¹ Былины / Подготовка текстов, вступительная статья и комментарии В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. М., 1958. Т. 2. С. 60–66.

¹² Кошубарова Н. С. Ткань в русской традиционной культуре: знак и функция. Омск, 2003.

¹³ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1998.

¹⁴ Кошубарова Н. С. Ткань в русской традиционной культуре: знак и функция. Омск, 2003.

-
- ¹⁵ *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 2006.
- ¹⁶ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1998.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 2006.
- ¹⁹ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского русской традиционной языка. М., 1998.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 2006.
- ²² Исторические песни XIII–XVI веков. М. А., 1960. № 358.
- ²³ *Гильфердинг А.Ф.* Онежские былины. 4-е изд. Т. 1. С. 70.
- ²⁴ Былины / Подготовка текстов, вступительная статья и комментарии В.Я. Проппа и Б.Н. Путилова. М., 1958. Т. 2. С. 281–286.
- ²⁵ Там же. С. 420–427.
- ²⁶ Былины / Подготовка текстов, вступительная статья и примечания С. Н. Азбелева. А., 1984. С. 151–158.
- ²⁷ Там же. С. 19–25.
- ²⁸ Там же. С. 273–277.
- ²⁹ Там же. С. 179–181.
- ³⁰ Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом, летом 1871 года. М.; А., 1949–1951. Т.1. № 59.

Г.М. Тарнапольская

Восприятие символа и ощущение времени

Символ может являть актуальное содержание, а может указывать на скрытую потенциальность. Раскрытие символа происходит во времени. В каждой культуре время воспринимается по-своему, что связано с различиями в восприятии символов.

В античной культуре выделяется актуальный аспект символа, в японской – потенциальный. Поэтому в учении стоиков раскрывающаяся в потоке времени судьба – это актуальность, над которой можно возвыситься, только если принять актуальный настоящий момент, модусами которого являются моменты прошлого и будущего. В японской культуре все иначе. Принимать судьбу, значит понимать, что ее эмпирическое проявление бессмысленно, так как все основные события происходят в сокрытой глубине человеческой души, которая может и даже должна остаться невыражен-

ной. Иными словами, основные события жизни могут так и остаться лишь в потенции. Однако потенциальность является неотъемлемой стороной жизни, из-за чего бывает невозможно описать жизнь в виде линейной последовательности актуальных событий. Именно поэтому в японском культурном сознании время – это погружение в неопределенное поле возможностей.

Внешнее выражение символа в эмпирическом бытии обнаруживается во времени, тогда как соотношение актуального и потенциального в самом символе раскрывается в соответствии с априорной структурой времени. Каждый космос культуры имеет собственную структуру времени, определяющую характер символизма.

Время в античном понимании – это время актуально настоящего, в котором растворяются и прошлое и будущее. Подлинно есть лишь настоящий момент, который может воплощаться в прошлом или будущем как в своих модусах. Существование усматривается в актуальности, поэтому, чтобы говорить о реальности, нужно искать, в чем актуальность бытия прошлого и будущего. Однако актуально наличествует только настоящее. У Платона сказано: «Все это – части времени, а «было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она «была», «есть» и «будет», но, если рассудить правильно, ей подбавляет одно только «есть», между тем как «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо то и другое суть движение. ...К тому же мы еще говорим, будто возникшее и возникающее *есть* возникающее, а имеющее возникнуть *есть* имеющее возникнуть и небытие *есть* небытие; во всем этом нет никакой точности» [1. С. 440]. Если прошлое и будущее и существуют, то их актуальность лишь допускается, но не дана, это «как бы актуальные» модусы времени. Непосредственно не наличествующее содержание прошлого становится потенциальным, а актуальность прошлого усматривается в неизменной определенности этого содержания, которую становится возможным соотнести с вечным миром идей. Актуальность в модусе будущего – это всего лишь неизвестная актуальность, которую, тем не менее, может сделать известной оракул.

Античного человека будущее интересовало чисто прагматически, как знание вполне конкретных событий, которые обязательно произойдут. Любое событие в будущем обладает потенциальностью в аспекте того, может оно быть или не может. Поэтому потенциальность воспринимается лишь в соотнесенности с актуальностью. Если нечто может существовать, то оно уже обладает некоторой определенностью, если же нет – то оно неопределенно, а значит невоспринимаемо и немыслимо. А. Ф. Лосев пишет о понимании Аристотелем потенциального, как того, что обязательно осуществляется, иначе о нем бессмысленно и говорить: «Нельзя сказать, что хотя это и возможно, оно не осуществится. Если действительно думать так, то потеряется и само понятие возможного» [2. С. 101]. Отсюда следует, что потенциальность имеется в виду и поистине существует только в процессе актуализации, что в структуре времени является настоящим моментом. Поскольку в полном смысле слова актуально только настоящее, только настоящее и является бытием времени как таковым, а прошлое и будущее – модусами этого бытия. Настоящее как «данность всего сейчас» – это такая полнота времени, которая превосходит всякое эмпирическое бытие. Это вечность платоновских идей. Время как подвижный образ вечности возникает в процессе воплощения вечной определенности в своих частных модусах.

Такое понимание времени связано с ориентацией античного сознания на символ, выражающий собой умопостигаемый, неподвижный смысл – эйдос. Однако наряду с этим в античном сознании присутствовала также ориентация и на символ, являющий внутреннее становление души или жизни. Первый тип символизма выражен в учении Платона, второй – в учении стоиков. Платоническое понимание времени – это воплощение во временных модусах вневременной актуальности, а стоическое понимание – это становление актуальности, существующей лишь в этом становлении. Поэтому как первый, так и второй тип символов имеют своим содержанием актуальность и выражают ее в ясно определенной форме. Разница между ними заключается лишь в том, что ко второму, стоическому, типу символа может быть отнесено только живое движущееся тело, в котором становление явлено не как воплощение высшей определенности в разных аспектах, а как сменяющие друг друга во времени различные

определенности, связанные между собой жизнью мирового разума – Логоса.

Ориентация на символ, указывающий на потенциальный аспект реальности, связана с принципиально иным ощущением времени, которое характерно для японского культурного сознания. Течение времени проявляется не в реализации высшей определенности вечных идей, и не в закономерности между сменяющимися определенными состояниями, а в реализации вероятностей. Поток времени – это погружение настоящего в неопределенную область вероятностей. Само настоящее понимается как одна из вероятностей, становящаяся воспринимаемой. Причем воспринимаемая вероятность – лишь один из аспектов всего потенциального поля вероятностей, к тому же и не самый главный. Главным в восприятии времени является сама потенциальность, которая присутствует за воспринимаемой определенностью осуществившегося события или вещи. Акцент на потенциальном, а не актуальном аспекте модусов времени приводит к тому, что сам результат актуализации, то есть определенность, становится лишь поводом к переживанию сопутствующей ему потенциальности. Иными словами, время – это скорее модусы потенциального, где актуально присутствующее настоящее воспринимается как несущественное и чуть ли не как самое нереальное. Е.М. Дьяконова, анализируя японские средневековые жизнеописания, так описывает выраженное в них восприятие времени: «О делах двухсотлетней давности говорится с такими же подробностями, с такой же личной заинтересованностью, как и о делах нынешних, т.е. о событиях 1025 г., когда происходит беседа. Время то идет стремительно, то, кажется, останавливается; прошедшее, давно прошедшее близко и понятно, до него можно достать рукой. Настоящее же подобно прошедшему, иногда неотличимо от него» [3. С. 200].

С учетом такого восприятия времени становится возможным понять отмечаемое многими исследователями необыкновенно трепетное отношение в японской культуре к прошлому. Специфика японского отношения к прошлому особенно ярко проявляется в бережном сохранении традиций прошлого и органичном внедрении их в контекст настоящего. Этот факт отмечается всеми как специфически японское отношение к родной культуре, которая продолжает

существовать практически в неизменном виде даже в совершенно чуждом контексте современной западной культуры и цивилизации. Объяснить факт такого удивительного сохранения традиции только любовью к родной культуре сложно, ибо кто же не любит родную культуру, по крайней мере, на словах? Однако любовь эта, как правило, проявляется лишь в создании музеев для предметов прошлого, ансамблей народной песни и танца, и, в лучшем случае, периодическим устраиванием народных праздников. И только японцы продолжают с самым естественным видом носить кимоно и даже производить их, кланяться друг другу, с совершенно серьезными намерениями устраивать церемонию миаи и т.п., и все это делается именно в простой повседневности. «Традицию невозможно «изъять», «вынуть» из современной японской культуры, традиция «работает», хотя и в новом, непривычном окружении» [4. С. 273].

Невозможность «изъятия традиции» связана с определенной структурой темпоральности, априорной для японского мышления. Прошедший момент обладает двумя свойствами, соотносящимися с потенциальным будущим и актуальным настоящим. Как и настоящий момент, прошедший обладает собственной определенностью, но, в отличие от настоящего, он не дан восприятию непосредственно. Отсутствие для непосредственного восприятия делает его схожим с пока еще потенциальным моментом будущего. Для сознания, ориентированного на ощущение присутствия потенциального, эти два обстоятельства – определенность и недоступность непосредственному переживанию – позволяют наделить прошедший момент функцией символического выражения неопределенного поля возможностей.

Обладая определенностью, прошлый момент оформляется в сознании как образ, наглядное представление, утратившее в то же время свою непосредственную наглядность. Здесь напрашивается аналогия с одним очень специфическим символом японского синтоистского культа. Этим символом является *синтай* – «тело *ками*», особенность которого состоит в абсолютной недоступности восприятию. *Синтай* невозможно увидеть, он укрыт от любых взглядов, поскольку смотреть на него строго запрещено. Таким образом, будучи вполне определенной эмпирической вещью, *синтай* утрачивает свою наглядность, становясь в результате наложенного табу недос-

тупным непосредственному восприятию. Доступным восприятию может быть лишь место, где находится *синтай*, но не сама вещь, символизирующая тело божества.

Если *синтай* как определенная вещь, погруженная обратно в поле потенциального, существует в результате табу на восприятие, то прошедший момент времени, будучи определенным, недоступен восприятию по самой своей природе. Эти свойства делают образы воспоминаний и события прошлого естественными символами, направленными на выражение неопределенной, потенциальной стороны реальности. Поэтому так же совершенно естественным является восприятие момента прошлого как более реального, чем момент настоящего, в силу его символической причастности к бесконечной потенциальности как источнику жизни.

В данном случае настоящий момент предстает как модус потенциального поля, где неопределенность будущего символически явлена в определенности прошлого. Случайность и мимолетность настоящего момента времени выходят на первый план и становятся особенно остро переживаемыми. Определенность настоящего неминуемо размывается присутствием бесконечной потенциальности, поэтому с одной стороны, сознание должно постоянно иметь в виду этот размыв, с другой стороны, чтобы оставаться собой, ему нужно не отрываться от эмпирических определенностей, как неких неизбежных костылей, без которых сознанию грозит погружение в сумеречное состояние постоянных сновидческих трансформаций.

Такое восприятие времени нашло свое отражение в японском языке, где существуют формы прошедшего, настоящего и вероятностного времени. О будущем событии говорится с помощью формы настоящего времени, когда предполагается, что оно наступит обязательно. Если же будущее неопределенно, то используется форма вероятностного времени, которая приблизительно звучит как «вероятно сделаю», а не «буду делать». В японской культуре эмоциональное восприятие компенсирует ограниченность рационального понимания времени. Ведь с позиции оперирующего определенностями рационального мышления будущее представляет собой осуществление логически предполагаемой вероятности. Однако с позиции эмоционального восприятия скрытой потенциальности могут осуществляться любые вероятности безот-

носительно к их логической возможности. Это эмоциональное восприятие соотносится с ориентацией японского культурного сознания на символ потенциальности.

В качестве иллюстрации можно привести примеры развития сюжетных линий, в которых развязка не воплощается в определенности события. Событийная цепочка не находит своего разрешения в каком-либо определенном положении вещей, которое можно было бы назвать концом в европейском понимании сюжета. Завершение предстает не как определенность, а как граница, к которой подходит повествование или эпизод человеческой жизни. Переход через эту границу означает переход в абсолютно новую реальность, в которой существует собственная событийная линия. Эта граница не является разрешением закономерной событийной взаимосвязи, иначе говоря, события не приводят к ней с необходимостью. Граница присутствует в любом из событий, она может проявиться в любом моменте течения времени и быть символически явленной в любой вещи. Такое восприятие времени похоже на восприятие времени в сновидении, где любая вещь может стать границей другой сновидческой реальности, начав трансформироваться, то есть проявлять свою внутреннюю потенциальность. Однако в сновидении переход к границе происходит спонтанно и зависит от эмоциональной стабильности сновидящего, а в состоянии бодрствования спонтанность эмоциональной сферы ограничивается ее соотнесенностью с вещами и событиями эмпирического мира.

В произведениях литературы и кинематографии завершение представлено как граница, за которой начинается другая реальность. На месте события-развязки стоит символическое событие, детали которого развиваются как параллельные вероятности. Например, анимэ-сериал «Волчий дождь», оканчиваясь гибелью ищущих рай волков и людей, вслед за этим дает вероятностную реальность, где все герои живут другой жизнью и вновь встречаются, не узнавая друг друга, но что-то смутно ощущая при случайных встречах. Вероятностная реальность становится возможной в результате трансформации вещи-символа. В данном случае это девочка Чеза – Лунный цветок, с которой в определенной точке пространства происходят поистине сновидческие превращения. Она теряет свою человеческую форму и становится рас-

тением, дающим семена параллельных вероятностных миров. Раем оказывается точка пространства-времени, где находится граница с параллельными вероятностями. Пребывать в этой точке и оставаться собой невозможно, поскольку все в ней подвержено трансформациям, поэтому все, кто не может измениться подобно Чезе, гибнут, но при этом остаются живыми в посеянных ею других вероятностных мирах. Эти вероятности представляют собой то будущее, которое стремились найти волки, поскольку собственное будущее в своей временной линии они утратили.

В анимэ-сериале «Евангелион нового поколения» апокалиптические события, также сопровождающиеся трансформацией вещи-символа, привели к тому, что режиссер снял две версии окончания, и обе они были показаны, причем каждая из версий оставляет ощущение незавершенности, погружая зрителя в неопределенное поле возможных интерпретаций. Примечательным является то, что вещь-символ – это, как правило, девочка, которая обладает сверхобычными способностями, дремлющими до поры до времени, внутри ее тела, пока ее эмоциональная сфера относительно стабильна и привязана к вещам обыденного мира. Как только ее эмоциональное равновесие, так или иначе, нарушено, с ее телом происходят трансформации, ведущие к разрушению окружающего мира или наоборот, направленные на его сохранение. В «Евангелионе», например, девочка Аянами Рэй занимается уничтожением разрушающих мир факторов, пока тот не начинает рушиться уже по внутренним причинам. Тогда она меняет свое отношение к реальности и человеку, к которому всегда была искренне привязана, и сама становится фактором окончательного разрушения всего существующего.

Та же схема трансформации, но скрытой, подразумеваемой прослеживается и в анимэ «Порко Росо», где главный герой после своей вероятной гибели продолжает существовать в свиноподобном облике. Ведь почему бы не показать зрителям, как в заключительном эпизоде главный герой вновь обретает свою человеческую форму? Это было бы логичным окончанием событий в европейском духе, типичным хеппи-эндом для европейской сказки. Однако режиссер «Порко Росо» Х. Миядзаки, как японец, не может все свести к окончательной определенности, поскольку для него это значило бы уничтожить живое развитие событий, которое обусловлено

внутренней потенциальностью, понимаемой как способность вещей и событий к их смысловой трансформации. В «Порко Росо» нет эсхатологических картин, как в «Волочем дожде» или «Евангелионе». Трансформацию Чезы или Рэй нужно было показать, так как этого требовала онтологическая ситуация – мир пришел к своему концу, а герои – в место свернутого пространства и времени. В «Порко Росо» не происходит никакого апокалипсиса, продолжает существовать тот же привычный мир. Однако в этом мире окончательная определенность означает отказ от внутренней потенциальности, и, следовательно, умирание. Малейший намек на такую определенность заставляет японца отводить от нее взгляд, как от мертвого тела. Х. Миядзаки «отвел взгляд» от трансформации героя, которая в данном случае представляла бы собой вполне определенное событие, с необходимостью влекущее цепь таких же определенностей. Соккрытие трансформации главного героя в момент, когда события подошли к своему концу, оставляет миру его неопределенность и символизирует границу, за которой начинаются другое время и другие события. Мир остается существующим, лишь сохраняя свою внутреннюю потенциальную основу, на которую указывает неопределенность.

Литература

1. Платон. *Тимей* // Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3. М., 1994. С. 421-500.
2. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. 776 с.
3. Дьяконова Е.М. Искусство иллюзии. По материалам японских средневековых жизнеописаний // Сад одного цветка: сборник статей и эссе. М., 1991. С. 197-211.
4. Дьяконова Е.М. О возможном и невозможном в японской поэзии // Эстетика бытия и эстетика текста в культурах средневекового Востока. М., 1995. С. 262-283.

«Здесь все так тонко, так интеллектуально...»

Ленинградский «Петербург» конца 60-х – середины 80-х – особая культурная эпоха. По крайней мере, когда речь идет о «неофициальной» творческой среде андеграунда этого времени и связанными с ней различными формами интеллектуального общения. Об этой удивительной эпохе складываются легенды и пишутся мемуары. Значимость этого явления для русской культуры еще предстоит осознать и осмыслить.

Ахматовская «Поэма без героя» для нового поколения ленинградцев справедливо представлялась «окончательным воплощением нового петербургского мифа, той “воздушной громадой”, в тени которой выросла целая поросль молодых ленинградских интеллектуалов».¹ Сама Ахматова для петербургской интеллектуальной элиты – фигура, которая позволяла установить связь культурных эпох, таких близких, и в то же время таких далеких. Она являлась своеобразным проводником традиций духовной культуры, тонкой нитью между совершенно разными эпохами.

Что же в этом времени было особенным? Стремление наиболее мыслящей части общества заявить о себе, быть услышанными и принятыми в обществе единомышленников. И это стремление, практически без исключения, приводило человека к выбору требующему противопоставления себя официальной культуре.

«Железный занавес» был крепок, но возможность сравнительно постоянного и объемного получения культурной информации «извне» существовала. Ленинградский андеграунд состоялся не столько благодаря этой информации, сколько в результате взаимодействия уникальной концентрации «умственных сил» с особыми традициями города, уходящими корнями в XIX век и бережно хранимыми уцелевшими петербуржцами. Это сочетание факторов сформировало особые условия для появления мощного пласта альтернативной культуры в городе. Как и в предыдущие эпохи, ведущие роли в формировании и развитии «новой» петербургской культуры

занимали литература, изобразительное искусство и музыка, с той лишь разницей, что значение музыки в новом периоде стало едва ли не доминирующим.

Обращение к 50-м годам XX века позволяет проследить эволюцию литературной жизни Ленинграда рассматриваемой эпохи. После десятилетий «безвременья» вновь возникают единичные группы поэтов и художников, поскольку, как пишет Виктор Топоров в своих заметках к поэтической антологии о «поздних петербуржцах», – «поэзии, как никакому другому искусству, необходимо пространство для игры. Не только для жизни, но и для игры. И когда его нет, его приходится придумывать, что в годы сугубой серьезности бывает чревато для “игроков” самыми серьезными последствиями. [...] В 1950 году возникла так называемая «болтайка». Несколько молодых поэтов и художников болтались по городу. И, разумеется, болтали. И читали друг другу стихи». ² Думается, что само слово «болтайка» образовано от парного по смыслу слэнгового выражения «болтать» – ходить, бродить, болтаться без четкой цели, при этом непринужденно беседовать об интересующих предметах, совсем, как полувеком ранее:

*... Зимний день. Петербург. С Гумилевым вдвоем,
Вдоль замершей Невы, как по берегу Леты,
Мы спокойно, классически просто идем,
Как попарно когда-то ходили поэты.*

– вспоминал в эмиграции Георгий Иванов. ³

Чуть позднее на основе «болтайки» формируется кружок художников-арефьевцев (назван по фамилии лидера Александра Арефьева) и включает таких художников, как Рихард Васми, Шолом Шварц, Владимир Шагин, Родион Гудзенко и др. «Первым поэтом кружка был Роальд Мандельштам. Он играл с жизнью и со смертью. Играл поведением и стихами». ⁴ Игра эта в атмосфере метафизического Города составила большую часть его стихотворений, выросших из традиции прогулок – «болтаек»:

*Мостика профиль горбатый,
Милая, тих, как всегда,
В красную дырку заката
Ветер вдевал провода.
Бедный, неласканный, старый,
Скоро устал на земле,*

*Звонким трамвайным кошмаром
Кто-то качался в петле...*⁵

С этого времени начинается процесс формирования нового пласта петербургской культуры, расцвет которой – 60–80 годы XX века. Вырисовываются ее основные черты: ограниченность (избранность) читательского круга, пристальный интерес к мировому культурному наследию, культивирование уникальных особенностей петербургского языкового стиля, особая творческая тема метафизики Города, отказ от вхождения в официальную литературу. «С нас не писали групповых портретов. / Нас не воспринимали как поэтов», – писал «поздний петербуржец» Геннадий Григорьев.⁶ Именно нонконформистский характер литературного творчества для избранного круга читателей вызывает к жизни неофициальный способ «выпуска в свет» произведений – «самиздат». Который напоминает нам о традиции распространения запрещенных царской цензурой произведений русских поэтов и прозаиков «в списках». К середине 60-х «самиздат» становится настоящим социокультурным явлением, свидетельством самостоятельных культурных процессов в стране, находившейся под тотальным контролем властей. Публикация творений «самиздата» зачастую осуществлялась европейской журналистикой, тем самым давая возможность андеграундному произведению появиться на родине в виде книги или журнала. К примеру, стихи Бродского подобным образом попадавшие к ленинградским интеллектуалам, являлись одним из немногих способов прочувствовать связь с мировой культурой.

Вместе с тем, в среде молодых ленинградских поэтов, начиная примерно с середины 1950-х, несмотря на жесткий идеологический контроль, нарастает тенденция к образованию небольших группировок, в которых тяга к эстетическим и литературным баталиям позволяет провести культурную параллель с литературными кружками и салонами пушкинской эпохи. К примеру, поэты-студенты Горного института имели собственное суждение о чрезмерной «эстетичности» «ахматовского» окружения с Бродским, Бобышевым и Рейном. Что, на наш взгляд, схоже с тем, как в салоне С. Д. Пономаревой собирались молодые поэты-лицеисты со своей собственной оценкой творчества представителей более ранней школы.

Таким образом, формируется уникальная литературная среда андеграунда Ленинграда. Собственная система «сам-издата», «тусовки» в кафе, квартирные выставки, домашние салоны – все это яркие проявления того времени. При этом совершенно справедливо соотносить андеграундную «неофициальную» культуру 50-х, 60-х, 70-х и, отчасти, 80-х с понятиями «приватности» и сотворчества в узком дружеском кругу, столь характерным для литературных салонов Петербурга.

Едва ли не ключевой момент в культуре андеграунда – зарождение русского рок-движения в Ленинграде. Что, разумеется, происходит не без влияния мощнейшего явления в мировой музыке – творчества группы «Битлз» и влечет за собой переворот в сознании молодых русских нонконформистов. Об этом позднее пел Михаил («Майк») Науменко: «Я помню, каждая пластинка «Битлз» / Давала нам больше, чем школа за год!». ⁷

В 1970-х, не без подражания западным рокерам, ленинградские рок-музыканты начинают выделяться яркой самобытностью и уникальностью, используя в своем творчестве лучшие культурные традиции с примесью актуальной социальной «злободневности». Пророческие слова ленинградского рокера Юрия Шевчука сбылись: «Над нашей Северной Пальмирой взойдет звездой русский рок!». ⁸ Одной из самых значимых фигур становится Борис Гребенщиков и его «Аквариум», наиболее талантливо объединяющий в своих завораживающих музыкально-поэтических композициях влияние поэтических традиций от «золотого века» русской поэзии до обэриутов. В творчестве Б.Г. оригинальность и в тоже время наследование классических традиций обращают наш взгляд на поэтов-акмеистов (И. Анненский и др.), а манера исполнения в стиле Боба Дилана говорит о связи с современной ему зарубежной рок-музыкой. С подобных позиций можно интерпретировать и явную театрализацию образа Олега Гаркуши в рок-группе «АукцЫон», что вновь позволяет нам провести культурную параллель с искусством футуристов, «карнавальной» концепцией М. Бахтина и творчеством поэтов-обэриутов (Д. Хармс, А. Введенский). Специфика русского рока состоит в синтезе идей западной рок-музыки и традиций русской поэзии. При этом конспиративная концертная деятельность на «квартирниках» и возможность распростра-

нения записей песен делает влияние рок-музыки доминантным в культуре эпохи.

Вместе с тем, центр неформального общения ленинградских интеллектуалов сосредотачивается, главным образом, в кафе. Одно из первых мест с кофейными аппаратами – «Аэрофлот» на Невском (так называли в «своем» кругу кафе над кассами Аэрофлота), с которого, по словам, Виктора Кривулина, началось «интеллектуальное общение». Живое общение происходит, в первую очередь, в кафе. Кафе на Малой Садовой становится культурным центром, за которым «закрепилась слава интеллектуального, поэтического Китежа допуславшего до себя далеко не всех, и бывшего «задолго до...».⁹ Здесь выпускались рукописные книги его завсегдатаев. По мнению Константина Кузьминского, известного поэта, критика, издателя неофициальной поэзии и хозяина домашнего салона, подобным образом в Ленинграде складывались «традиции кофейни».

Несколько позже, в 1964 году, на культурной карте города появляется «Сайгон», который станет поистине легендарным, как некое продолжение петербургского мифа о салонах прошедших эпох, как символ «второй настоящей культуры». «Мое детство прошло в Сайгоне, / Я жил, никого не любя...» – сказано в одной из песен Бориса Гребенщикова. «Сайгон» – явление уникальное. Судя по всему, его нельзя сопоставлять со знаменитыми парижскими артистическими кафе, таким как «Chatnoir», и «Бродячей собакой». С другой стороны, это и не салон. Тем не менее, характеристики Сайгона как уникального феномена культуры не исключают общности с вышеперечисленными формами культурной жизни. Это касается, в первую очередь, таких характерных черт, как элитарность, наличие интеллектуальных бесед и др. По мнению Тамары Буковской, «свободное общение (в духе бесед платоновской Академии), точнее – «сообщение» за чашкой кофе способствовало зарождению многих фантастических проектов, часть из которых осуществились как культурные новации этого сложного и, казалось бы, столь неудобного для развития культуры времени».¹⁰

Складывающаяся традиция общения в кафе напоминает о традиции салонов пушкинской эпохи в части развития такого жанра как эпиграмма. Разумеется, «остались лишь чисто литературные эпиграммы, псевдоостроумные, которые в ма-

лом кружке писали друг на друга и потом печатали в “Литературной газете”. Но она была возрождена как раз вот в семидесятые годы – в “Сайгоне” [...] Какое количество устных стихотворных газет выпускалось здесь! Какое количество стихов было написано с лету!». ¹¹ По свидетельству Николая Беяка, «Сонечка К. как-то с альбомом обошла всех поэтов, и каждый написал ей какой-то мадригал, подошла ко мне, подала альбом, и я ей написал: “Неверным пламенем, неярком, / В твои неполных двадцать лет, / Гори, гори, свечи огарок – / Нам в темноте и этот свет”». ¹²

Примечательно, что культурному слою андеграунда свойственен игровой характер. В нем «парадоксально сочетались люмпенизированность с эстетической рафинированностью, порочность с высокими нравственными и творческим порывами, самозабвенный труд с безудержным разгулом. Пьянство и сексуальная распущенность совершенно естественно переходили в культурное общение и творческое сотрудничество. В любовных интригах и пьяных подвигах формировались и отрабатывались художественные идеи и методы». ¹³ В центрах литературной и интеллектуальной жизни Ленинграда этого периода, дружба и неофициальные связи в большей степени предпочитались официальным бракам. «Именно дамы делали из нас донжуанов», – отмечает Олег Охупкин. – «Поэт в “Сайгоне” – это почетно, это такая публика, такие салоны, знакомства... Но никто за нашу братию замуж не выходил». ¹⁴

В «Сайгоне» осведомлялись о квартирных выставках в домашнем «салоне» Константина Кузьминского, о поэтическом вечере у Юлии Вознесенской. «Колоритного Кузьминского, бородатого, длинногрового, в экстравагантных желтых кожаных штанах и с тростью в руке, можно было увидеть громко декламирующим свои футуристического толка поэмы в любимом месте сборищ ленинградской богемы» ¹⁵ и не только... «Сейчас “Сайгон” воспринимается как пласт питерской культуры, своеобразный снимок эпохи, странной и грустной, но удивительно духовной». ¹⁶ Между тем, «Сайгон» к концу 70-х уже не имел столь ведущего значения для ленинградской творческой элиты, как в предыдущие годы, – домашняя форма литературной жизни к этому времени становится более привлекательной.

В камерном пространстве «салонов-квартирников» создается атмосфера свободного творчества среди избранных, что, соответствует нашему пониманию сущности литературного салона. В Ленинграде существовало несколько более или менее постоянных мест проведения домашних концертов. Особняком в этом ряду стоят Ленинградский рок-клуб, объединивший вокруг себя целое поколение рок-музыкантов и «Камчатка» (котельная, в которой работал один из ярчайших рок-музыкантов того времени – Виктор Цой), как место постоянных встреч «неофициалов». Сохранившийся «Журнал» котельной – любопытный документ эпохи, наполненный автографами, стихотворными строчками, рисунками ленинградских рок-музыкантов и напоминающий нам традиции альбомной культуры.

Все эти немногочисленные места составляли своего рода «микрокосм» творческой элиты того периода. Поэт эпохи ленинградского андеграунда в кругу своих друзей-единомышленников, по сути, обладал единственной аудиторией читателей в атмосфере свободного творчества. Здесь угадывается преемственность литературных салонов прошлого, когда подобным образом проходили чтения литературных «новинок» и формировалось мнение «первой» аудитории. Такие «салонные» формы «создавали важное для существования андеграундной литературы измерение непосредственного общения автора и читателей. “Живой контакт” с автором помогал восприятию любого андеграундного и в особенности концептуального искусства».¹⁷ У Александра Бараша находим: «На Пушкинской один салон открылся – / там, где атланты еле держат крышу / сооружения эпохи ренессанс. / Там собирались чердачные поэты / читать свои подпольные поэмы, / и громко ржал по вечерам Пегас».

Вот наиболее яркие и значимые салоны того периода. Один из них – у Константина Кузьминского на Конногвардейском. Здесь собираются, поэты и художники. Среди них молодой поэт «Чайник» (Петр Чейгин). Здесь не только читают стихи, но и проходят художественные выставки. «Богемно-артистический» стиль салона Кузьминского отмечен современниками. О том, как проходила одна из квартирных выставок «Под парашютом», вспоминает Анатолий Белкин: «Кузьминский лежал на диване, и шел бесконечный шлейф людей, а главный пиит возлежал, всех учил, всем оказывал

менторскую поддержку».¹⁸ Его поведение носило подчеркнуто брутально-эпатажный характер. По словам Юрия Новикова, «квартира Кузьминского являла собой вавилонскую башню эстетических пристрастий, творческих амбиций, где устанавливались новые знакомства, пересекались информационные потоки "из первых уст"».¹⁹ Не напоминают ли нам квартирные выставки в салоне К.К.К., пусть и отдаленно, о традиции знаменитых парижских художественных выставок в Лувре середины XVIII века?

В 1970-х Татьяна Горичева организовала свой домашний «религиозно-философский семинар». «Семинары» часто вела сама «хозяйка», объединяя вокруг себя небольшой круг литераторов и философов. Среди них Александр Кондратов, Кривулин, Елена Шварц, многие «сайгонцы». Читали доклады с последующими дискуссиями. Характерная свободная обстановка этих встреч позволяет относить их к категории салонной культуры.

Литературный салон Эры Борисовны Коробовой – салон в полном смысле слова. Хозяйка составляла список «избранных» гостей: филологов, историков и искусствоведов Эрмитажа. В ее салоне читали стихи и Белла Ахмадулина, и Евгений Рейн, и Дмитрий Бобышев.

Известны собрания «les artistes» («людей творческих») у Юлии Вознесенской на улице Жуковского. Юлия пыталась соперничать с Константином Кузьминским и свой «салон» на улице Жуковского «немножко искусственно создавала, специально “вращивала”. [...] Юлия как будто играла роль хозяйки салона начала века, немного взбалмошной, эксцентричной».²⁰ Примечательно, что у нее читал свои стихи Олег Григорьев.

В описании Натальи Казимировской одного из мест встреч интеллектуальной элиты той поры мы обнаруживаем типологические характеристики классических литературных салонов времен своего наибольшего расцвета: «Если круг художников, артистов, поэтов, всего “присайгонья” был богемным и немножко в стиле фантазий Гойи [...], то этот другой круг был значительно более серьезнее, более реален, более политизирован, более конкретен. Там постоянно водились редкие и умные книги, там было меньше позы и “актерства”, там было все, как мне казалось, и больше реальной опасности вокруг. Я говорю о круге Володи Аллоя, его друзей Жанночки и Леры

Зверевых, обо всех их друзьях. [...] Квартира Зверевых на Васильевском, их знаменитые посиделки – интереснейшие люди, вкусная еда, радушие и гостеприимство полное – по отношению к тем, кому доверяли. Тот, кому не доверяли, второй раз в этой квартире не появлялся». ²¹

Игровой характер оригинального сценария поведения характерен для литературного салона Елены Шварц. Салон имел довольно регламентированный характер: каждое собрание содержало два доклада – один повествовал об одном из дней известного исторического лица, второй – анализ какого-либо произведения. Но при столь строгой структуре вечера салон нес в себе самобытную игровую направленность. Вот как описаны эти вечера одним из современников: «В первой половине 1970-х мы проводили на Лениной квартире так называемые “Шимпозиумы”. Это было очень любопытное мероприятие – изобретение самой Лены. Во время заседаний мы все старательно изображали обезьян и носили соответствующие клички: Шимп, Оранг, Горилл, Макак. Я фигурировал под кличкой Брат Ленивец. На этих “Шимпозиумах” мы по очереди читали доклады, в основном по литературной тематике. По окончании доклада слушатели голосовали разноцветными шнурочками: самой высокой оценкой был черный шнурок, затем – белый, самой низкой – красный. Мы были очень строгими судьями: высший приз был присужден только единожды, по-моему, хозяйке». ²²

Современники упоминают комнату в «коммуналке» на Графском переулке (тогда переулке Марии Ульяновой) Николая Беяка, поэта и режиссера театральной студии, впоследствии ставшей «Интерьерным театром». Она была «постоянным местом сборищ тогдашней сайгоновской богемы». “Но где еще найдем друг друга? / Когда стемнеет небосклон, / То ярче солнечного круга / Во мне сияет твой притон”, – писал про эту комнату поэт Евгений Вензель. ²³

Собирались у Галины Грининой на улице Шелгунова, в квартире Лены Чикадзе на Первой Красноармейской, у Наля Подольского в мансарде дома на углу улиц Декабристов и Маклина, а также у Аллы Минченко на улице Писарева в середине 60-х. У нее читали стихи Евгений Рейн, Виктор Ширани, Петр Чейгин, Елена Игнатова, Юлия Вознесенская, Елена Пудовкина, Олег Охалкин, Виктор Кривулин, некото-

рые московские поэты, поэты из Риги, Америки и других стран, тартуские филологи, художники, фотографы.

В «литературно-индуистском философическом салоне» Вадима Крейденкова, по его собственному признанию, одновременно «проявилось три круга общения, и они почти не пересекались...» – художники и литераторы, «петербургские мистики», и «физики, математики, естественники». ²⁴ У Владлена Гаврильчика устраивали литературные игры, писали буриме, издавали свои журнальчики. К Кари Унксовой приходили художники; среди поэтов были Иосиф Бродский, Алексей Хвостенко, Анри Волохонский. «Помню чтение стихов Алексея Хвостенко», – говорит Марина Унксова. – «Стихи были абстрактные и сложно воспринимаемые, но он пел под гитару – и это было божественно. И свое знаменитое “Город золотой...”, и мандельштамовское “... твой град Петроль умирает...”, и “Орландину”. А мы сидели на полу вдоль стен пустой комнаты. ²⁵

Достоин упоминания домашний салон Леонида Аронзона (по мнению Владимира Эря, Аронзон являлся ярким и талантливym представителем так называемой «новой русской поэзии»). В его доме витал свободный дух поэзии и дружбы.

*Нас всех по пальцам перечесть
но по перстам! Друзья, откуда
мне выпала такая честь
быть среди вас? Но долго ль буду? ²⁶*

Ностальгия Евгения Рейна по подобным формам интеллектуальной жизни ясно читается в следующих строчках:

*В старом зале, в старом зале,
над Михайловской и Невским,
где когда-то мы сидели
то втроем, то впятером,
мне сегодня, в темный полдень –
поболтать и выпить не с кем –
так и надо, так и надо
и по сути – поделом. ²⁷*

Интересно восприятие самого образа города ленинградской творческой интеллигенцией. К примеру, в одном из исследований М.С. Уварова приводится яркий пример поэтического творчества Бориса Гребенщикова с характерной для музыканта интонацией «невозвращаемого Города». ²⁸ В этом стихотворном отрывке речь как раз идет об «исчезающем вре-

мени петербургской культуры», когда «Ушла «Аббатская дорога», / Ушли «Орбита» и «Сайгон». / Нам остается так немного / От наших сказочных времен». Речь идет о знаковых и культовых для неформалов Ленинграда местах духовного общения 70-х годов прошлого века. В частности — «Аббатская дорога» — это кафе на углу Литейного и улицы Некрасова, по сути, ставшая заменой «Сайгону», после того как последний во многом утратил свой статус центра творческой жизни города.

Рассмотрение и анализ литературной и культурной жизни периода, когда поэзия имела особое значение, когда на поэта, чьи стихи подпольно ходили «по рукам», чуть ли не возлагалась миссия, связанная с надеждами на преобразования, позволяет вновь провести культурные параллели с первой третью XIX века. Примеры различных форм духовной жизни творческой интеллектуальной элиты конца 60-х – середины 70-х годов XX века позволяют говорить о продолжении традиции петербургского литературного салона как живой и динамичной части историко-культурного процесса. Процесса, который позволил целому поколению пройти сквозь годы «безвременья» к новым основаниям элитарной культуры. «Шли через книги. Через музыку. Через церковь. Через наставника. Через друга. Через дома, салоны, круги, группы. Для многих именно богемная жизнь была и средой общения, и духовной питательной средой».²⁹

Салоны, я так люблю салоны!

Раз в неделю я бываю здесь!

Салоны, я так люблю салоны!

Попасть сюда – большая честь.

Здесь все таланты: поэты, музыканты,

Художники разных мастей,

Каждый третий – непризнанный гений,

Но много и других гостей.

Здесь все так тонко, так интеллектуально,

Каждый друг с другом на «вы»,

Здесь читают стихи, в основном чужие,

Но часто выдают за свои.

Сюда приходят люди, умные люди,

Поспорить об умных вещах –

О Фрейде, о Феллини, о Дали и о фри-джазе

Кстати, кто такой Ричард Бах?

*Здесь бывают дамы, прекрасные дамы,
Они знают все обо всех,
Пожилые львицы, а также дебютантки,
Которых еще ждет успех.
Салоны, я так люблю салоны!
Здесь царствует вечный бонтон,
И если мне повезет, то я постараюсь
И открою свой личный салон.*

Слова из песни Майка Науменко, может быть, и несколько ироничны по отношению к культуре салонов «сайгоновского» периода русской литературы но, тем не менее, не умоляющими ее значимость для творческой элиты.

¹ Волков С. История культуры Санкт-Петербурга. М., 2004. С.544.

² Поздние петербуржцы. Поэтическая антология. СПб., 1995. С.112.

³ Санкт-Петербург в русской поэзии (XVIII – начало XX века): Поэтический сборник / Сост. Т.А. Попова. СПб., 2001. С.240.

⁴ Поздние петербуржцы. Поэтическая антология. СПб., 1995. С.112.

⁵ Там же. С.122.

⁶ Там же. С.39.

⁷ Цит. по: Волков С. История культуры Санкт-Петербурга. М., 2004. С.616.

⁸ Там же. С.618.

⁹ Сумерки «Сайгона» / Сост. и общ. ред. Ю.М. Валиева. СПб., 2009. С.5.

¹⁰ Там же. С.21.

¹¹ Там же. С.170-171.

¹² Там же. С.172.

¹³ Там же. С.164.

¹⁴ Там же. С.141.

¹⁵ Волков С. История культуры Санкт-Петербурга. М., 2004. С.612.

¹⁶ Пономарев И. Неформалы на Невском // Нева. 2004. № 3. С. 24-29.

¹⁷ Осипова Н. О «салоне» на Пушкинской // Новое литературное обозрение. 1998. № 32. С. 267.

¹⁸ Сумерки «Сайгона» / Сост. и общ. ред. Ю.М. Валиева. СПб., 2009. С.195.

¹⁹ Лапенков В.Б., К.К. Кузминский и другие. Петля самиздата. //www.netslova.ru

²⁰ Сумерки «Сайгона» / Сост. и общ. ред. Ю.М. Валиева. СПб., 2009. С.330.

²¹ Там же. С.200.

²² Там же. С.168-169.

²³ Там же. С.141-142.

²⁴ Антология новейшей русской поэзии «У голубой лагуны». Т. 5-А. // <http://KKK-bluelagoon.ru>

²⁵ Сумерки «Сайгона» / Сост. и общ. ред. Ю.М. Валиева. СПб., 2009. С.246.

²⁶ Аронзон Л. Стихотворения. Л., 1990. С. 50.

²⁷ Поздние петербуржцы. Поэтическая антология. СПб., 1995. С.157.

²⁸ Уваров М.С. «Реквием» А.А. Ахматовой в пространстве и времени Петербурга // Богословие. Философия. Словесность. СПб., 2000. С. 272.

²⁹ Андреева В., Ровнер А. Третья литература. Нью-Йорк, 1987. // <http://www.rvb.ru>

Уваров М.С.

Музыка «МоегоМира»

Многие социальные сети практикуют сегодня дискуссии по проблемам восприятия музыки. Некоторые из этих дискуссий дают достаточно точный срез вкусовых предпочтений пользователей.

Задача данной статьи - не социологический анализ «потребления музыки» в Интернете, а тем более не анализ возрастных и иных особенностей аудитории. Дело в том, что преобладающий молодежный состав этой аудитории диктует определенные предпочтения, связанные с выбором популярных хитов – лидеров слушательского интереса, что имеет мало отношения к хорошей музыке. Я постараюсь лишь кратко проследить, каким образом формируется интерес к серьезной музыке в ходе публичных дискуссий на соответствующих страницах социальных сетей.

В качестве примера выбрана социальная сеть «МойМир» (часть проекта Mail@ru), которая больше года назад фактически свернула музыкальные дискуссии на страницах, посвященных конкретным произведениям (без объяснения причин). Можно только догадываться, что массив точек зрения и порой слишком жаркие перепалки не позволили авторам проекта продолжить его.

Как известно, Т. Адорно в работе «Социология музыки» провел специфическую классификацию слушателей музыки.

Во-первых, он говорит о музыкальном «псевдолюбителе», потребляющем любую музыкальную продукцию, которую ему предлагают и не стремящемся познать что-то новое. Музыка его не интересует, поскольку он привык получать все готовое. Это *ленивый* тип слушателя, по классификации Адорно.

Во-вторых, можно говорить о любителе музыки. Такого слушателя интересует определенное направление (джаз, авангард, классика и др.). Он ненавидит популярную музыку и равнодушен к иным музыкальным течениям. Это *целенаправленный* слушатель (или рессантиментный, согласно классификации Адорно). Оба типа слушателя (*ленивый* и *целенаправленный*) при слушании музыки испытывают эстетическое наслаждение без видимой практической цели. Они – потребители музыкального искусства. В результате процесса потребления музыки у них бессознательно вырабатывается определенный стереотип музыкального произведения, и впоследствии они способны слушать лишь то, что напоминает им музыку их детства и молодости. Такой тип слушателя-потребителя, скорее всего, преобладает во всем мире и не зависит от возраста.

В-третьих, в профессиональной среде можно встретить разновидность активного потребителя – *узкого специалиста*. Это такой тип слушателя, который будучи профессиональным музыкантом, ограничивает себя только слушанием той музыки, в области которой является специалистом. Например, оперный певец, слушающий только вокальную музыку; пианист, слушающий только фортепианную музыку; музыковед, слушающий музыку определенной эпохи, которая является предметом его исследования и т.д.

В-четвертых, существует тип *хорошего слушателя*, понимающего музыку непосредственно, всем своим существом. Независимо от уровня профессиональной музыкальной подготовки такой слушатель способен к весьма тонкому восприятию музыкального материала, а часто – и к его интерпретации в нетривиальном ключе.

Классификациями типов слушателей достаточно подробно занимались и отечественные музыковеды (А. Н. Сохор, Ю. А. Кремлев, Б. Ф. Смирнов др.)¹ Так, важной задачей социологии искусства А. Н. Сохор считал разработку учения о

публике, группах и типах слушателей. Эффективность воздействия музыки на слушателей, по его мнению, в значительной мере определяется знанием типологической структуры концертной аудитории.

Несомненно одно: слушание имеет индивидуальный характер, и нельзя отрицать, что существуют некие общие критерии предпочтения того или иного жанра определенной аудитории. Основа этих критериев лежит не в каких-то акустических особенностях музыкальных произведений (хотя они тоже играют какую-то роль), а в личностном смысле, который слушатель вкладывает в ту или иную песню, композицию, пьесу.

Обобщая предложенные ранее классификации, можно предложить и такую градацию типов слушателей.

1. *Развлекающийся*. Для такого слушателя музыка сама по себе не представляет особого интереса как артефакт, как объект художественного постижения. «Фоновый строй» музыкального действия является лишь одним из объектов потребления – наряду с пищей, сексом, предметами быта, слушающими, сплетнями и т.д.

2. *Ищущий*. Такой слушатель готов признать особый строй музыкального искусства и даже «настроится» на его серьезное восприятие. Тем не менее, музыкальные интересы не заслоняют для него более насущные и востребованные. Музыка у ищущего слушателя может быть отправлена не периферию его внимания.

2. *Благодарный*. Такой слушатель ждет от музыки вдохновения, очищения, новизны и прекрасного. Это может никак не коррелироваться с уровнем музыкальной подготовки. Скорее наоборот, феноменологическое постижение музыки «неофитом» оказывается более благотворным, чем взгляд специалиста. Само слово «музыка» вызывает духовный трепет, и такой слушатель как бы заранее, априори, отдает музыке всего себя. Впрочем, быстрое переключение внимания на совершенно сторонние предметы тоже не исключается.

3. *Слушатель себе на уме («я вне критики»)*. Очень распространенный тип. Такой слушатель воспроизводит ситуацию своей интеллектуальной исключительности, полагая (вполне искренне), что до его уровня понимания другие «не доросли», и в этом-то и заключается его собственная значимость. Этот тип слушателя, как правило, выражает себя в двух вариан-

тах. С одной стороны, воспроизводится ситуация «интеллектуального занудства», когда отрывочное и субъективное знание музыки выдается за профессионализм. Такой слушатель легко может быть «срезан» профессионалом или просто более знающим человеком, после чего он обижается и уходит в интеллектуальное «подполье». С другой стороны, *себе-на-уме* слушатель может вообще не вступать ни в какие дискуссии, довольствуясь своим призрачным «преимуществом знатока».

4. *Серьезный*. В данном случае речь идет о профессиональном уровне восприятия музыки и столь же профессиональном ее знании. И здесь возможны два варианта. Во-первых, ситуация зануды-музыковеда, пишущего о музыке сухим и «ненужным» языком, не до конца понятным даже профессионалам-коллегам. Во-вторых, ситуация искреннего и творчески наполненного поиска слушателя-профессионала, испытывающего катарсис от общения с музыкой и почти безошибочно определяющего – независимо от жанра и стиля музыкального текста – ее истинные и ложные образцы.

5. *Философствующий*. Этот тип слушателя, как правило, занимает промежуточное положение между двумя предыдущими. Здесь преимущества легко становятся недостатками. Преимущества заключаются в том, что такой слушатель легко вплетает свое знание и понимание музыки в общую структуру «мирового древа» искусства, хорошо ориентируется в смене жанров и стилей музыкального творчества. Недостатки же, как правило, связаны с «неукорененным» музыкальным профессионализмом и попытками интерпретировать музыку абстрактно, со «своей колокольни». Тем не менее, это, пожалуй, наиболее творческий тип слушателя, способный к восприятию критики и восполнению недостатка знаний. Главное же заключается в том, что музыка, не ставшая для такого слушателя предметом профессионального интереса, может быть понята таким им именно как *музыка*.

Ну а теперь воспроизведем отдельные фрагменты дискуссий на проекте «МойМир», так нелепо, как я уже писал, снятых с повестки дня организаторами этого проекта. В них принимал непосредственное участие автор.

Хочу оговориться, что предложенная классификация типов восприятия почти никак не комментируется в нижеприведенных фрагментах. Читатель сам может решить, насколько

проявлены в них те или иные типажи слушателей музыки (авторский стиль и орфография по возможности сохранены). Дискуссии возникали спонтанно – после того, как автор статьи размещал музыкальные композиции у себя на страничке. Я специально не классифицировал эти композиции по музыкальным жанрам, поскольку, по моему глубокому убеждению, дело не в жанрах, а в возможности поговорить о хорошей музыке – ну хотя бы так, как мы это умеем делать.

И. Э.А. Уэббер. Pie Jesu («Милосердный Иисусе») из «Реквиема». Исп. Сара Брайтман, Пол Майлз-Кингстон

Кристина Малахова. Неземная красота! Я в восторге!

Татьяна Шевцова. Душа... свет... Господь...

Татьяна Лимонова. Нет слов, чтобы выразить свои чувства...

Elena Ayu. Glavnoe sto bi prinjali Isusa ,kak svoego litsnogo Gospoda i spasitelja!!!

Слава (МЕТОУС) Паршков (ЯВКОВ). БлагоДарю, Михаил: добавил себе это невесомое...

Юлия Морозова. 10 лет в хоре поём эту вещь и всё время плакать хочется. Правда, мальчика из этого дуэта я бы заменила.

Ольга Игнатенко. Насчет мальчика не совсем согласна, хотя голос чуть сипловат, можно было бы выбрать позвонче. А Сара - неотразима.

Михаил Уваров. А, по-моему, идеальный дуэт, кстати, одобренный самим Уэббером. Есть еще запись Сары с другим мальчиком (см. у меня в Видеороликах). По-моему, на порядок хуже. А Уэббер в зале сидит и переживает... ☺.

Когда поют две девушки - а это частый случай - нет полного соответствия замыслу автора, хотя бывает и очень неплохо.

II. Борис Гребенщиков. «Под небом голубым...»

Валерий Павлов. Достал с полочки пластинку «Лютневая музыка». Франческо да Милано (ок.1497 – ок.1543 гг.). Мелодия без всякой аранжировки взята оттуда - Сюита для лют-

ни: канцона и танец. Слова тоже никакого отношения к БГ не имеют. Это средневековый поэт (не помню) в переводе питерского поэта (тоже забыл, хотя среди андерграунда 60-70-х личность известная была). Слышал, перевод был сделан, когда этот поэт слинял на Запад. Потом, вроде бы, вернулся.

Нет, надо завязывать пить - так скоро себя забуду, как звать.

michael s. Не важно что плагиат главное душевно. Поддержим бездарей возомнивших себя БГ

Александр Фомичёв. <...>взгляд может показаться варварским, но ребята... я обращаюсь к любителям ПРЕПАРИРОВАТЬ ...если человек, которого зовут Б. Гребенщиков, соединил стихи и музыку? получив в результате песню (произведение) которая надо заметить, симпатична очень многим услышавшим впервые фильме Соловьёва, и что?... Ведь, в конце концов, никого не волнует - почему старик Амати не брал в соавторы какого-нибудь Джузеппе - поставлявшего ему дрова для скрипок... Это называется СИНТЕЗ...

Ребята, откуда такая любовь и рвение в вопросах авторства!? Что Вам с этого... Как же это просто - понять, что голова зачастую мешает... Человечество хрен знает с каких времен ест и пьёт всякую гадость, только бы ее отключить... И ещё, если вы не на той частоте волны, что и Б.Г., будет сложно... Тут зачастую можно только почувствовать... Есть конечно, совсем прямолинейные строки, но это скорее исключение («Навигатор» – 1995)

И ещё, ребята: он же змея, он к вибрациям разным чувствителен... К тому же 13-й по знаку (змееносец), он самодостаточен... Он с санскрита переводит, он хороший. Вы поверите, что человек с университетским - матмеховским - образованием будет писать и петь о том, в чем не разбирается... Бананан правильно про его свечение сказал. Вся эта история со стихами и музыкой очень субъективна... Скажем, из НАУ или Пикника к примеру, лишь не многое пробилось внутрь... А кто-то сразу покосится на меня мол - как это?

<...>А любителям заниматься анатомией в искусстве, предлагаю итить и искать разное по библиотекам и фондам... Став в конце концов профессионалами - критического свойства... Если не хрена не чувствуешь - включай голову... и препарируй на здоровье (за это даже деньги платют)...

Михаил Уваров. Что ж вы так ругаетесь, коллеги!? Да, стихи Волохонского - Хвостенко. Да, музыка итальянская (вроде бы, хотя это не доказано...). Да, пели эти стихи и другие (сам Хвост, Елена Камбурова). Но песня-то все равно БГ!

Он ее «сделал» своим талантом. И авторство этой песни навсегда останется за ним. Кстати сам БГ лишь посмеивается - по-разному - на все высокоумные рассуждения об авторстве этой песни.

Кстати, подкину знатокам лютневой музыки: авторство да Милано под большим вопросом! И изданные в советское время сборники (и пластинка) ничего не решают. По этому поводу было проведено серьезное музыковедческое «расследование» (содержательные фрагменты одного найдете легко в Интернете).

Ну а кто настаивает на плагиате - Бог ему судья.

III. Бобби Макферрин. «Don't worry, be happy»

Боб Марли. Боб, ты всегда будешь в наших сердцах

Михаил Уваров. Только это не Боб Марли (1945–1981), а ныне здравствующий Бобби Макферрин!!! Тоже великий музыкант. Песенку эту он написал лет через шесть после смерти Марли, так что Боб Марли ее петь никак не мог. Я думаю, их путают потому, что у Боба Марли есть не менее крутой хит - *No women, no cry*, и эта взаимная «крутизна» двух песен приводит к отождествлению Марли с Макферрином. А Интернету верить можно не всегда. В нем ошибки размножаются, как пельмени ☺.

Павел Колесниченко. Причем ни единого инструмента, только его голос.

Виктория Синенко. ;))) Не дрейфь, БУДЬ СЧАСТЛИВ!!!!!!!!!!!!!! - наш девиз!!!

IV. Дж. Гершвин. Равсодия в блюзовых тонах (Blue rhapsody). 1 часть (отрывок).

Александр Островский. Обидно, что на Дж. Гершвина нет пока восторженных откликов слушателей Mail.ru - думаю вскоре всё станет на должные места... Спасибо за сердечный отдых! = Александр Островский

Agira *****. Это гениальное произведение я исполняла на своем выпускном выступлении...=)))))))))))))

Жаль что не целиком выставлено.....=(

Михаил Уваров. Это замечательная запись, которая вышла в СССР на миньончике еще в 60-е годы. Кто исполнитель, сейчас не помню. Обязательно найду в своем архиве винила и сообщу. Я не знаю лучшей интерпретации Рапсодии в блюзовых тонах Гершвина<...>

<...>Пианист - О. Либих, эстрадно-симфоническим оркестром дирижирует Б. Симеонов. К сожалению, неизвестно, кто так классно солирует на кларнете. Помню звук ЭТОГО кларнета с детства.

Легендарный болгарский «Балкантон» - мечта винильщиков советской эпохи!

V. ДДТ. « Не стреляй! (студийная версия)

Павел Рыбинский. Одна из лучших песен. Во время прослушивания этой песни у меня дрожь по телу пошла. Уже больна душевная песня, ну, впрочем, как и все остальные.

Валера Коротков. Поддержу Оксану Набаеву про то что, это для тех кто хочет забрать чужую жизнь. Не мы ее давали, и мы не в праве ее забирать. Душевная песня.

Михаил Уваров. Хочу добавить, что, на мой взгляд, это лучшая пеня о войне с начала 1980 годов, когда она была написана. Мы с вами живем в одно время с большим русским поэтом, и это счастье. Где-то в конце 80-х на одной глубокомысленной конференции в Уфе (бывают такие...) некий ученый дядька произнес публично, послушав запись Шевчука: «Ну что с него взять: подражатель Высоцкого!».

Где ты сейчас ходишь, дядька, ау!

VI. Альфред Шнитке / *Concherto grosso*. Исп. Гидон Кремер, Юрий Башмет.

unknown. Альфред Гарриевич ГЕНИЙ

Людмила Маяцкая. Потрясающе! Я второй год ищу, как называется эта музыка, никто не знает (заставка к «Апокрифу»), и нахожу ее на твоей страничке. Спасибо большое.

Нина Ризничук. Спасибо! Здорово!!!

Елена Митрофанова. Уважаемая Нина Ризничук! «Краду» у Вас Шнитке, да и еще много чего и не испытываю при этом угрызений. Почему-то мне кажется, что Вы не обидитесь. Спасибо огромное.

VII. И.Шварц, стихи Б.Окуджавы. Песенка Изабеллы («Жаркий огонь полыхает в камине...»). Исп. Елена Камбурова

Светлана Жидкова. Изабелла - таких и нет уже! ГОЛОС - ЧУДО! Камбурова неплохо исполняет! Но смысл? Нас не будет - «ДОЖДИК ОСЕННИЙ ПОПЛАЧЬ ОБО МНЕ».

Михаил Уваров. Если Камбурова исполняет только «неплохо», то и Пушкин тоже «недурён» ☺

Nina Skladchikova. Спасибо, Михаил, чудо как хороши и образы и мелодия. Камбурову любила в юности, а вот Изабель впервые слышу, правда, опять не идеально у меня звучит почему-то (колонок отдельно от компа нет). И за Оптиных старцев спасибо, впервые слышу в таком исполнении, и такой славный голос. Доброго и плодотворного Вам дня!

Михаил Уваров. ...Достаточно простеньких наушников. Запись хорошая.

Елена Васильева. Спасибо!

Pavel Zhukov. Спасибо за этот бриллиант. Такое - редкость!

VIII. Муз. М. Вайсберг, на сл. М. Соболев. Песня Бена Эйсли из к/ф «Последний дюйм». Исп. Михаил Рыба

Сергей Зубаков. Одиночество, обреченность, безразличие к жизни и к смерти...

Вениамин Кузнецов. Один из лучших фильмов детства. И эта песня на фоне вздыбленного приюта, картина, полная драматизма, мальчишеского мужества и отваги!

Сергей Зубаков. ...И совсем другое отношение к этим же понятиям в «Старой солдатской» песне О. Погудина.

Веня клопов. Это ЖИЗНЬ!

Василий Котов. Когда я услышал эту песню впервые, она была очень созвучна моему душевному состоянию. Но тем сильнее было положительное впечатление от фильма - одного

из самых любимых. Я тогда не знал, чем он закончится, думал, что все погибнут. И сейчас для меня эта песня ассоциируется именно с содержанием фильма - с победой вопреки беспросветности и обреченности, с победой жизни над смертью.

Кюстер Михаил. Джекклондоновское что-то. С судьбой один на один.

IX. Генри Манчини. Moon River из к/ф «Завтрак у Тиффани». Исп. Одри Хепберн

Людмила Суховеева. Сравните исполнение Ф. Синатры и Перри Комо. Лучше Перри Комо, на мой взгляд, никто не поет.

Джулз For ever. Обожаю Одри и Живанши!!!).

Tatiana Legkikh. Дивный фильм, замечательная музыка, неповторимая Одри. Хочется слушать до бесконечности.

Валерия Г. Одри такая милая в этом фильме! я ее очень люблю!)

vitaliy bedov. Голос ЕЁ, исполнение ЕЁ, и не один <...> итальяшка с НЕЙ не сравнится.

Suiumkan Toialieva. super!!!

www. lubimenko.ru. Ой, спасибо, что разместили в своем мире ЭТО!!! Мне так нравится и эта вещь, и это исполнение, и сама Одри... Можно я добавлю это и в свой мир?

Андрей Дмитрук. Величайшая актриса и самая красивая женщина XX века еще и гениально поет... Как славно, что мы можем её видеть и слышать!

Наталья Анисимова. Обожаю и фильм и Одри и, конечно же, эту песню. Спасибо, кто её закачал.

X. Ф.Шуберт. Ave Maria. Исп. Барбара Бонни

Виктория Белякова. Простите, но это не Callas!!! [первоначально это исполнение участники проекта приписывали Марии Каллас – М.У.]

Galina Farber. Прекрасный, удивительный голос и эта классическая вещь завораживающая.

nina

nina1006.

<http://www.youtube.com/watch?v=GJjITrAiZCA>

послушайте

это. Есть ли разница?

Михаил Уваров. Ну тогда, nina nina1006, взгляните сюда:

http://www.youtube.com/watch?v=a1rE13IKF_4 То, что Интернет склонен к вранью - давно известно. Тот, кто любит и знает голос Марии Каллас, никогда и ни с кем его не спутает! Это - Barbara Bonney.

nina nina1006. Да слушала уже. Один к одному.

Наталья Порядина. Потрясающе! Спасибо!

XI. Муз. Б. Борисова сл. Ел. Дитерихс. «Снился мне сад».
Исп. Борис Гребеничиков

Михаил Уваров.

СНИЛСЯ МНЕ САД

(Звезды на море)

Музыка Бориса Борисова, Слова Елизаветы Дитерихс

*Снился мне сад в подвенечном уборе,
В этом саду мы с тобою вдвоем.
Звезды на небе, звезды на море,
Звезды и в сердце моем.
Листьев ли шепот иль ветра порывы
Чуткой душою я жадно ловлю.
Взоры глубоки, уста молчаливы:
Милый, о милый, люблю.
Тени ночные плывут на просторе,
Счастье и радость разлиты кругом.
Звезды на небе, звезды на море,
Звезды и в сердце моем.*

Елена Дверницкая. Я живу у моря. В августе есть период, когда море наполняется сверканием. И это зрелище, и купание ночью, когда ты в окружении звёздных брызг...!!! Кто купался в такое время, тот меня поймёт.

Но в песне - о времени цветения садов. А, может, это были белые акации, когда весь город наполнен дурманящим ароматом? И состояние предвкушения какого-то волшебства...

Но скорее всего это - вишнёвый сад или ... Да какая разница? Главное - звёзды в сердце моём!

Михаил Уваров. Это все-таки сон...

Елена Филатова. Да, это определенно женские, а не мужские стихи, так описать состояние души может только женщина, хотя Гребенщиков исполняет это очень чувственно, начинаешь верить.

Михаил Уваров. Недавно обратил внимание. Мужчины, которые почти всегда поют этот романс, заменяют «женские» строчки *Взоры глубоки, уста молчаливы: / Милый, о милый, люблю*

на «мужские»: *Очи бездонны, уста молчаливы / Милая, я Вас люблю*. Так, конечно, «красивше», но... Все-таки женщина мыслит «глубже»: не по поверхности и не штампами... - согласен с Еленой.

XII. Муз. М.Таривердиев. сл. А.Вознесенский «Топот ног». Исп. Григорий Лепс

Михаил Уваров. Мало настоящих мужиков на нашей эстраде. Носков, Градский, Лепс... Григорий Лепс удивительно хорошо «сделал» этот зонг.

Вячеслав Сокольников. <...>на «вашей» эстраде вообще отсутствует понятие - артист. Градский никакого отношения к балагану под именем эстрада вообще не имеет. А перебивать Владимира Семеновича это полнейший дебилизм. Послушайте, как Высоцкого поет Елена Камбурова - вот это настоящее искусство!!!

Михаил Уваров. Спасибо, конечно, Вячеслав, за совет послушать Елену Камбурову, поскольку на концерты ее хожу регулярно с 1974 года - и по два раза в год, если получается. Я считаю, что дело не в крике, да и вообще не в манере исполнения, а в умении быть индивидуальностью на сцене. Да и вообще я не очень понимаю, с чем связан Ваш пафос. Я же по поводу Лепса написал, имея в виду конкретную композицию, радуясь, что эту музыку – зонг Таривердиева и Вознесенского - он смог исполнить хорошо.

Между прочим, первыми исполнителями цикла зонгов, частью которого является «Топот ног», были сам Таривердиев и... Елена Камбурова. Эту конкретную песню исполняет Та-

ривердиев. Весь цикл - к спектаклю «Прощай, оружие!» по Э. Хемингуэю. Цикл был записан на пластинку Таривердиевым и Камбуровой еще в 70-е годы.

Только зная все это, можно оценить ту работу над зонгом, которую проделал Лепс.

Ну что ж: спутали Высоцкого с Вознесенским – с кем не бывает ☺...

[замечу, что собеседник – типичный пример *себе-на-уме* слушателя – обиделся и больше в дискуссию не вступал – М.У.].

XIII. А.Г. Рубинштейн на стихи Мирза Шафи. Персидская песня. Исп. Ф.И. Шаляпин

Михаил Уваров. Шаляпин есть Шаляпин. Эта запись оцифрована, но потери минимальные, что радует.

Наталья Захарова. Огромное спасибо! Я так долго мечтала о возможности чаще слышать эту песню!

Элеонора Шуваева. Спасибо за полученное удовольствие. Прекрасная запись! Будьте здоровы!!!

цыцленок желтенький. Наконец нашла эту запись. Она была у меня на пластинке. Какое удовольствие!!! Спасибо.

XIV. И. Дунаевский, сл. С. Васильева. Дорожная. Исп. Сергей Лемешев

Михаил Уваров. Привет Коле Баскову от настоящего певца.

Ольга Старынина. Петть надо уметь, хотя он в общем-то нигде не учился. Самородок. Да и школой не испорчен.

Михаил Уваров. Ой, неправда Ваша! Лемешев закончил Московскую консерваторию, учеба давалась нелегко. Почти до 30 лет пел на периферии, и только в этом возрасте попал в Большой театр. А фильм «Музыкальная история», который, наверное, у Вас в памяти - красивая сказка... ☺

Vladimir Vesvolkin. Атласный голос.

Олег Штумпф. Хорош болтать, господа! Никто толком ничего не знает, и каждый что-то вставляет! Мне бы вас на коллоквиум.

Михаил Уваров. А мне бы Вас - ко мне на экзамен.

XV. Б. Гребеничиков / Аквариум. Три Сестры

unknown. Ну вот дослушалась, здесь уже и на части рвут, так сказать, четвертуют, и еще и сердце вырывают....((

Михаил Уваров. Да уж! Как из этой глубоко лирической, почти «чеховской» песни можно вычитать гильотину!? Неисповедимы слушательские пути! Сердце вверх - это ж к Богу!
☺.

И в заключение – отрывки дискуссии по поводу творчества Анны Нетребко. Мой оппонент, Екатерина, видимо не ожидая отпора, вылила на страницы «МоегоМира» все существующие сплетни по поводу творчества питерской певицы (которую я лично очень уважаю). Пришлось отвечать. Собственно, повод для спора был один: известный концертный номер (абсолютно блестящий), который А. Нетребко сделала по мотивам одной из оперетт Легара. Да и спора бы, наверное, не было, если бы не рассуждения Екатерины о том, что этот феерический номер Анна исполняет, извините, в нетрезвом виде.

Итак, прочитав все это, вступаю:

Михаил Уваров. Уважаемые любители музыки! Случайно наткнулся на вашу дискуссию вокруг Анны Нетребко и хочу сказать следующее. Этот так критикуемый некоторым из вас клип: http://www.youtube.com/watch?v=7tUq8Q_b8Lg, на мой взгляд, уникальный случай точного попадания в музыку Легара. Чувств про «пьяную Нетребко» могут писать только люди, абсолютно не понимающие ни природы вокальной музыки, ни способов ее интерпретации. А вообще - просто всем советую посмотреть и послушать и вынести свое суждение.

Кроме того, хочу добавить, что если кто-то из вас не видел положительных откликов о Нетребко - значит, плохо искали. Особенно советую проштудировать профессиональные англоязычные сайты, чтобы не было ссылок на «урапатриотизм». Анна давно уже выше такой ерунды, как оловокальные сплетни.

И еще совет: примите стопку водки и попробуйте сделать хотя бы одну сотую часть из того, что «вытворяет» Анна в этом номере.

...И - в ответ на последовавшую, мягко говоря, эмоциональную реплику:

Я, госпожа Екатерина, слушаю именно ушами, а еще представляю, о чем эта ария и что хотел выразить в образе своей цыганки Легар. А Вы как раз ничем, кроме сплетен, не пользуетесь. А может быть, просто еще слушать не научились. Последнее простительно.

Анна с этой арией объездила всю Европу и везде имела огромный успех. Это заверченный концертный номер, а не «пьяная Нетребко», как Вы изволили выразиться. Есть, кстати, и другие записи этой арии (из лучших европейских концертных залов), о существовании которых Вы, кажется, и не подозреваете.

Я Вам советую найти эти записи и сравнить с критикуемой Вами. Тогда Вы точно уверитесь, что Нетребко всегда выступает только пьяная, поскольку иначе не умеет. Наверное, этому очень обрадуетесь.

И последнее. По-Вашему получается, что вся европейская публика, сидящая в переполненных залах и на «ура» принимающая нашу певицу - быдло, а Вы уж точно музыкальный гурман. Этот вывод Вас вполне устраивает?

Вы идете по проторенному пути. У нас практически нет сегодня певиц уровня Нетребко. Поэтому ее надо пинать, оскорблять и презирать. Очень по-русски, поздравляю Вас.

Я слежу за Анной со дня ее студенческого дебюта в Мариинке. Слава Богу, она достигла блестящего уровня. Чего желаю и другим русским певцам.

Нетребко можно и любить, и обзывать «доярочным сопрано», как это делаете Вы - ради Бога, Ваше личное дело. Но в России мало певиц ее уровня. Радоваться надо ее успеху, а многие из нас, как всегда, ничего лучшего не могут, как оскорблять и радоваться своей безнаказанности за это...

По моему мнению, Анна уже сейчас выше уровня, допустим, Галины Вишневской. Ну а то, что это не лучшее сопрано 20 века - кто же спорит. <...>Успех у нее в Европе действительно феноменальный. Ни Чаплин, ни Брайтман (коих очень люблю), ни многие другие певицы - с точки зрения классической техники вокала - ей не соперницы. Электронные под-

кладки - это совсем «другая опера». Сейчас у нас в Питере концерты Анны. Попастъ невозможно, несмотря на дикие цены на билеты. Это, конечно, не главный показатель. Однако питерскую публику не проведешь. Анну любят с момента студенческого дебюта в Мариинке (примерно 1993 год).

В ответ последовало пожелание, чтобы я больше никогда не появлялся перед светлыми очами Екатерины на страницах «МоегоМира».

Музыка - одна из наиболее интимных интенций исповедального слова. К сожалению, это ее уникальное свойство сегодня во многом утеряно.

Так, по мнению ведущих отечественных композиторов (В. Дашкевич, В. Мартынов, А. Рыбников), сегодня мы наблюдаем завершение классического этапа развития музыкального творчества. Киномузыка – тот почти единственный жанр, который сохранил серьезного слушателя (В. Дашкевич). «Смерть музыки» вписывается в общую галерею смертей, озвученных философами конца XIX – XX веков, начиная с Ницше². И если это действительно так, то культура переживает испытание чрезвычайно серьезное: ведь музыка всегда была одной (наряду с поэзией) из вершин культуры, и гибель ее классических образцов – это трагедия.

«Если кто-то из композиторов и останется от нынешней эпохи, - считает А. Рыбников, - то не благодаря ей, а вопреки<...> Меня всегда поражала недалекость политиков, непонимание ими, что от любой эпохи, от любой формы правления в истории остается только культурный слой. Не остается следов от политических интриг, экономических неурядиц, смут, злодейств, войн<.... Мы читаем книги, слушаем музыку, сморим живопись и составляем представление об эпохе. Ведь кто бы что ни говорил с больших трибун, а кроме культурного слоя, от нас ничего не останется»³.

Нельзя не согласиться с этими словами.

Наши слушательские предпочтения формируют мир современной музыки, и это факт. Я думаю, что не все еще потеряно, раз есть дискуссии, попытки разобраться и... посмеяться над самими собой.

¹ См.: *Сохор А.Н.* Вопросы социологии и эстетики музыки. Л., 1980; *Кремлев Ю.А.* О месте музыки среди искусств. М., 1966;. *Смирнов Б.Ф.* К проблеме типологии слушателей симфонических концертов // СОЦИС. 2004. № 4. С. 25-38.

² См.: *Лебехт Н.* Кто убил классическую музыку? М., 2010.

³ Интервью с А. Рыбниковым // Российская газета. № 218(5594). 29 сентября 2011. С. 27.

ОПЫТЫ

А. Новицкая

«Подчиненность женщин» Джона Стюарта Милля: опыт прочтения

Впервые вопрос женской эмансипации был серьезно и обоснованно поднят в европейской культуре в середине XIX века, сразу же оказавшись на острие политических и общественных дебатов, и явившись, по сути, «лакмусовой бумажкой» для отображения настроений общества и определения степени его «прогрессивности». Многочисленные революции принесли в Европу изменения не только политического толка. Менялись жизненные ценности и уклады, и вместо привычной многовековой патриархально-феодалной картины мира возникла иная картина – индустриальная, изменчивая, номадическая, либеральная. Ценности привычки и уважения традиции сменились ценностями личных свобод и права выбора собственного жизненного предназначения. Потому неудивительно, что вопрос об уравнивании одной половины человечества в правах с другой половиной с одной стороны предельно соответствовал духу времени, а с другой не мог не вызывать сильной реакции со стороны интеллектуальной части сообщества. Реакции в форме как отрицания, так и поддержки.

Памфлеты в пользу обретения женщинами политических прав и свобод издавались со второй половины XVIII века (М. Уолстонкрафт,¹ О. де Гуж²), но первым философом и общественным деятелем, не только открыто и смело выступившим за равноправие полов, но и изложившим свои взгляды в систематическом порядке, стал английский мыслитель Джон Стюарт Милль.

В современной отечественной традиции Милля относят, прежде всего, к утилитаристской и позитивистской философии, отмечая его работы по логике, а именно, теорию индукции, и политические и экономические взгляды философа.³ В то же время вклад Милля в феминистскую теорию обычно упускается из внимания, хотя главный его труд по данной теме, эссе «Подчиненность женщин» (The Subjection

of Women), вызвал бурную реакцию как на родине автора, так и в России, где он был переведен и издан практически сразу после публикации в Великобритании. После периода дебатов и обсуждения «Подчиненности» пришло время забвения, и только в 70-е – 80-е годы XX века Милль как феминист был заново открыт в западной философии и культурологии, тогда как в российской научной традиции это открытие и признание еще только предстоит сделать. Но и в западно-европейской науке вокруг его имени и идей до сих пор ведутся серьезные дискуссии, лейтмотивом которых мог бы стать вопрос – можно ли называть Милля феминистом? Этим вопросом задавались Л. Голдстейн, Д. Хосе, В. Донер, Д. Стоув, Д. Аннас, С. М. Окин и др.⁴ Какие цели преследовал он в своем трактате? Рассматривал ли Милль освобождение женщин, в кантианском смысле, как самоцель, или только как средство – достижения всеобщего благоденствия и умножения общественной пользы, согласно принципам утилитаризма? Первой точки зрения придерживаются К. Берджес-Джексон, У. Стэффорд, В. Донер, М. А. Шенли, С. Хиз. Их оппонентами оказываются Д. Стоув, Д. Аннас, в какой-то степени Л. Голдстейн и Д. Хосе. В современной российской традиции работ, упоминавших творчество Милля в контексте феминистской теории и истории женского освобождения практически нет. И. В. Крыкова упоминает Милля в статье о суфражизме.⁵ Н. Х. Орлова ссылается на полемику Милля и Конта в контексте ситуации вокруг женщин в Петербургском университете во второй половине XIX в.⁶ В диссертации В. А. Салагаева «Джон Стюарт Милль: политический мыслитель и публичный политик», претендующей на самое полное отечественное исследование жизни и творчества философа в настоящее время, «Подчиненность женщин» названа «манифестом российского суфражистского движения»,⁷ однако, подробный анализ сочинения отсутствует. Таким образом, задачами данного исследования являются: с одной стороны, восстановление признания Милля как феминиста для философского наследия, и с другой стороны, легитимация его в глазах феминистских критиков: как любой великий мыслитель, Милль был выше всех терминологических рамок, в которые его пытались поместить, и потому «Подчиненность женщин» может читаться одновременно и как утилитаристский текст, и как один из основополагаю-

щих, программных текстов феминистской теории. Что, в свою очередь, способствует обнаружению философских корней феминизма как доктрины равенства. Для этого я начну с обзора содержания и ключевых идей «Подчиненности» и затем покажу, что это произведение отвечает как критериям утилитаристской этики, так и основным положениям феминистской теории. Причем одни и те же аргументы в некоторых случаях поддерживают оба направления. Особо хочу отметить, что Милль не употреблял термины «гендер», «стереотип», «конструирование» и «феминизм», и использование их в этой статье — стиль двадцать первого века, критически переосмысляющего учение века девятнадцатого.

Милль опубликовал «Подчиненность женщин» в 1869 г., спустя одиннадцать лет после смерти своей супруги и соавтора Харриет Тейлор-Милль. Стоит отметить, что одна из основных научных дискуссий, связанных с Миллем, ведется вокруг роли Тейлор-Милль в творчестве философа. В ходе этой дискуссии выдвигались различные точки зрения, начиная от полного отрицания участия Харриет в написании «Подчиненности» и других произведений Милля, до обратного предположения, то есть признания ее огромного влияния на супруга, отразившегося в готовности последнего переписывать свои сочинения в соответствии с ее идеями и пожеланиями. В настоящее время утвердилось мнение, что Милль был единственным автором «Подчиненности» (Тонг), что не отрицает, впрочем, участия Тейлор-Милль в написании других его работ, например, «Принципов политической экономии» и «О свободе», что Милль сам признавал в «Автобиографии», и ряд совместных текстов, посвященных женскому равноправию (Тонг). Другой вопрос, связанный с взаимоотношениями Милля и Тейлор — не был ли интерес Милля к эмансипации женщин продиктован исключительно знакомством с Харриет и увлечением ее взглядами? Мой ответ — нет, в отношениях Милля и его супруги не было подчиненности идей одного партнера другому, а скорее тот редкий, представленный самим Миллем в качестве идеала союз двух мыслителей, основанный на изначально общих интересах, среди которых было и то, что сейчас было бы названо феминистскими убеждениями: в момент их первой встречи Харриет Тейлор была поражена тем, что Милль оказался первым, кто отнесся к ней как к равному в интеллектуальном смысле

человеку (Гопник). Другой факт, подкрепляющий эту точку зрения, — малоизвестный момент из биографии Милля, а именно то, что в юности он был настолько поражен бедственным положением женщин из рабочего класса, что занялся распространением среди них запрещенной тогда литературы о контрацепции, за что был арестован и отправлен в тюрьму. Сейчас такое поведение было бы названо гражданским феминистским активизмом. Также из переписки Милля с О. Контом, датируемой 1843 г., следует, что уже тогда, за двадцать с лишним лет до публикации «Подчиненности», Милль поддерживал идею равноправия полов, что Конт, в свою очередь, находил нелепым и, не стесняясь, выражал свою позицию в письмах к Миллю. Наконец, сопоставив статью Харриет Тейлор-Милль «Освобождение женщин» и «Подчиненность женщин» Милля, можно выделить не только точки совпадения идей двух мыслителей, но и ряд различий в их представлениях о женском равноправии, что также свидетельствует в пользу того, что для Милля «женский вопрос» был важной и органичной частью его философской системы взглядов.

Поскольку «Подчиненность женщин» последний раз издавалась на русском языке в 1904 г., представляется целесообразным коротко изложить структуру, содержание и основные идеи работы Милля. Основная цель «Подчиненности» — защита идей женского равноправия и развенчание предрассудков, связанных с неспособностью женщин исполнять в обществе мужские роли. В первой главе Милль обрисовывает главную проблему: «Принцип, регулирующий существующие отношения между полами — легальное подчинение одного пола другому — ложен сам по себе, и является одним из главных препятствий для человеческого развития». Предвкусная жесткая критика этого утверждения, как бы покушающегося на вечные и универсальные принципы, Милль показывает, что под универсальным и вечным в обществе обычно понимается привычное, традиционное. Из этого следует так же различие природного (естественного) и искусственного. Анализируя историю, Милль доказывает, что в разные эпохи и в разных культурах понимание того, что было «естественно», а что — нет, сильно варьировалось. Отношения между полами, основанные на подчинении одного пола другому, как раз такой пример. Чем древнее была эпоха,

тем меньше было в ней свободы и тем больше силы, и потому главным законом, регулирующим общественные отношения, был принцип сильнейшего. Таким образом произошло подчинение одного пола другому. Человеческое общество же, развиваясь, движется от закона силы к закону справедливости и равенства. Кроме того, другим важным законом общества является то, что если нечто в обществе существует, это еще не гарантирует того, что оно продолжит существовать в будущем — здесь Милль выражает свойственный позитивной философии агностицизм: существуют только факты, и только на них мы можем опираться, не позволяя себе додумывать возможные варианты того, что еще не произошло, не «случилось» в качестве известного факта. Потому то, что есть сейчас, совершенно не обязательно сохранится в будущем. Подчиненность женщин — варварский реликт, практически узаконенное рабство, от которого необходимо избавиться, как общество уже избавилось от доминирования закона сильнейшего.

Подробности положения женщин Милль рассматривает во второй главе, уделяя больше всего внимания ситуации замужней женщины. Милль сравнивает его с положением раба и даже в пользу последнего, так как у рабов есть некоторое количество свободного времени, которым они вольны распоряжаться по собственному желанию, тогда как замужняя женщина принадлежит своему мужу, детям и дому двадцать четыре часа в сутки, т.е. вынуждена посвящать им всю свою жизнь. Она не может свободно распоряжаться собственностью, влиять на образование своих детей, и полностью зависит от своего мужа, каким бы тираном он не был. Милль предложил изменить всю систему в целом, дав женщинам права на собственность, раздельное проживание и независимость, защитив их, таким образом, от произвола мужей. Идеал брака — равное партнерство двух личностей с общими интересами и глубоким взаимным уважением, партнерство, подобное бизнесу, где права и обязанности распределены равно между участниками. Нельзя не отметить пункт, наиболее часто подвергавшийся критике со стороны позднейших исследователей — несмотря на утверждение идеи равенства, Милль все-таки предполагал, что жены в браке скорее всего займутся хозяйством и заботой о детях. Из-за этого философ

был обвинен в непоследовательности. Эта проблема, как и возражения на нее, будут подробнее рассмотрены ниже.

В третьей главе «Подчинения» Милль развенчивает традиционные стереотипы и предрассудки, связанные с фундаментальным отличием женщин от мужчин и следствием этого различия — их неспособностью к выполнению мужских социальных ролей, таких как управление, участие в общественной жизни, художественное творчество, науки и философия. Стоит отметить, что такие философы как И. Кант, Г. В. Ф. Гегель и О. Конт транслировали в своих сочинениях общепринятый взгляд на место женщин в культуре и обществе — так, Гегель прямо отказывал женщинам в праве на историю, так как их сфера — частная, семейная, а семья является низшей ступенью развития духа в сфере гражданственности, то и женщины с их интересами, сосредоточенными вокруг частного (собственно, семьи) оказываются из гражданственности исключены. Кант же, противореча собственному агностицизму, утверждал, что «у женщины более сильна *прирожденная* (курсив мой — А.Н.) склонность ко всему красивому, изящному и нарядному» и что «трудное учение или слишком отвлеченные рассуждения (даже если бы женщине удалось достигнуть в этом совершенства) сводят на нет достоинства, присущие женскому полу». А «отец социологии», современник и знакомый Милля Конт утверждал в «Общем обзоре позитивизма», что женщины на протяжении жизни пребывают в состоянии детства, т.е. остаются зависимы от окружения, прежде всего, от мужчин. Хотя Милль не дает никаких прямых цитат, можно предположить, что задачей третьей главы «Подчинения» был развенчивающий предрассудки ответ на все вышеперечисленные мнения. Во-первых, Милль верил, что невозможно с полной уверенностью заявлять о каких-либо «исконно женских» качествах и женской «природе», пока два пола находятся в совершенно разной окружающей среде. С самого рождения девочки и мальчики получают разное воспитание и образование, что и делает половые различия такими существенными. Пока этот порядок не будет изменен в пользу равенства возможностей, нельзя говорить об истинных отличиях, ведь все, что мы видим — отличия искусственные, созданные обстоятельствами. Но даже сейчас, не заглядывая в будущее, а рассматривая женщин такими, какие они есть благодаря

существующему воспитанию, можно выделить огромное количество преимуществ, которыми обладает женский пол, таких, как практичность, интуиция, способность заниматься несколькими делами одновременно и др. Пока женщинам не открыты равные возможности реализации на благо общества, само общество лишено всех этих преимуществ — и крайне сомнительно то, что даже в настоящее время женщины хоть чем-то хуже мужчин. Здесь же Милль дает ответ на другой очень важный вопрос, заданный после него не раз другими феминистскими критиками — почему женщины не сделали никакого существенного вклада в культуру, искусство, науку и философию? Нет никаких биологических или социальных предпосылок для узаконивания мужского превосходства, есть только разница в возможностях и времени, затраченном на саморазвитие — все, чего женщина может добиться, она добивается в свободное время, чаще всего лишенная условия для посвящения себя целиком тому или иному занятию, предполагающему полную концентрацию, такому, как философия или искусство. Поскольку процент женщин, занятых в искусстве и науке, все еще очень мал, то и процент успеха пропорционален. К тому же, на фоне уже существующих «мужских» науки, философии и искусства, гораздо проще подражать и следовать в уже известном русле. Должно пройти гораздо большее количество времени для того, что бы появилось, например, независимое женское искусство.

В четвертой, последней главе обсуждается общественная польза уравнивания женщин в правах с мужчинами. Милль перечисляет целый ряд преимуществ, которые может получить общество в результате этого уравнивания, от личного счастья индивидов до общего блага. Потому единственное препятствие на этом пути — эгоизм и тщеславные страхи мужчин, которые им стоит преодолеть и включиться в борьбу за женское равноправие, чтобы «не обомлел колодец человеческого счастья» и общество не останавливалось на пути к прогрессу, а так же чтобы у каждого человека была возможность полного развития его способностей и талантов, так как именно это делает ценной жизнь для личности.

Как Милль и предполагал, его сочинение не прошло незамеченным как на родине автора, так и за рубежом: с одной стороны — многочисленные переиздания «Подчиненности», с

другой — обвинения в «женственности», нелогичности, сентиментализме последовали даже от друзей автора. Например, шотландский философ А. Бэн, соавтор и биограф Милля, охарактеризовал эссе как «наиболее обширное описание темы, волновавшей Милля всю жизнь: злоупотребления властью», при этом отмечая нелогичность, незаконченность, излишнюю эмоциональность и противоречивость сочинения. Он же приводил слова другого критика, сэра Джеймса Стивена, противника либерализма и оппонента Милля, назвавшего «Подчиненность женщин» самой «яркой и сильной иллюстрацией к самым низменным и безобразным чувствам современности», подразумевая под ними идею равенства, и замечавшего, что требование предоставить женщинам «пару рабочих мест» отдает скорее сентиментами, чем практической значимостью. В то же самое время русские переводы «Подчиненности» получили необыкновенную популярность в кругах либеральной интеллигенции, причем предсказуемым образом славянофилы и западники делились соответственно на противников и сторонников высказанных в сочинении идей. В дискуссию вокруг «женского вопроса» и Милля включились литературные критики Н. Н. Страхов и Н. И. Соловьев, публицист М. А. Михайлов, участница женского движения М. К. Цебрикова и многие другие.

В последующих разделах будет подробно рассмотрена современная критика «Подчиненности женщин».

Утилитаристское прочтение «Подчиненности». Под утилитаризмом принято понимать этическую доктрину, основанную на понятии общего блага, основателями которой считаются английские философы Иеремия Бентам и Джон Стюарт Милль, авторы ставших классическими «Введения в принципы нравственного законодательства» (Бентам, 1780) и «Утилитаризма» (Милль, 1863). Интерес к связи пользы и общественных отношений наблюдался в философии и ранее (например, принцип полезности Гельвеция), но именно в утилитаризме польза в образе общего блага оказывается в основе фундамента этической теории, определяющей мотивы и действия людей. Поведение, направленное на достижение общего блага, которое Бентам определял как «наибольшее счастье для наибольшего количества людей», возводится в ранг морального закона. Что представляло собой полное противоречие кантианскому категорическому императиву,

априорному принципу следования чувству долга. Такое различие было продиктовано разницей в подходах — английские эмпирики Бентам и Милль отталкивались в первую очередь не от теории, а от опыта, то есть от наблюдения за тем, как живут, действуют и чувствуют обычные люди. А люди, как известно, стремятся к удовольствиям, избегают страданий и в конечном счете надеются на обретение счастья. Эти простые потребности и намерения сначала Бентам, а потом Милль, поместили в основу этики утилитаризма.

Западные исследователи практически единогласно определяют «Подчиненность женщин» как сочинение, построенное на утилитаристском фундаменте. Но, поскольку в современной отечественной научной литературе не существует подробного анализа этого текста, будет целесообразно начать с его этических оснований. В теории Милля интересны три идеи: справедливость, общее благо и счастье, поскольку три понятия играют в «Подчиненности женщин» важную роль. Милль начинает рассуждение о женском вопросе с позиций всеобщей справедливости, нарушенной в отношениях между двумя полами, и заканчивает доводами в пользу женской эмансипации как явления, умножающего общее благо. Справедливость — пришедший на смену закону силы принцип, на котором должны строиться все, без исключений, отношения в прогрессивном обществе. И, так как справедливость «одна на всех», без сословных, классовых и прочих различий, из нее необходимым образом следует понятие равенства, о котором так много говорится в «Подчиненности». Так что в неравенстве между полами Милль видел удар по идее справедливости, болезненный отход от всеобщего прогресса в сторону дикости. Полностью утилитаристский смысл эссе раскрывается в четвертой главе произведения, где Милль отвечает на вопрос — а в чем, собственно, общественная польза от предоставления женщинам равных прав? Главный аргумент — для человечества было бы лучше, если бы половина общества, находясь в уме и здравии, принимала участие в жизни общества, а не пребывала в бездействии. Это разнообразило бы общество и усилило бы конкуренцию, приводя к тому, что посты и должности стали бы занимать те, кто этого действительно достоин, а не те, кому дана такая привилегия. Нужно отметить, что Милль являлся страстным защитником разнообразия в обществе, видя в нем единст-

венное противодействие деспотизму: «[Р]азнообразие путей Европа и обязана, по моему мнению, своим прогрессивным и многосторонним развитием. Но в настоящее время она начинает уже значительно утрачивать это качество и заметно склоняется к китайскому идеалу, — к уничтожению всякого рода разнообразий <...> Если люди не будут иметь разнообразия перед глазами, то они скоро утратят и самую способность к разнообразию». Появление на общественной арене новых действующих лиц — женщин — усилило бы противостояние общества его же собственной внутренней тирании. Так же, если женщины получают лучшее (одинаковое с мужчинами) образование, их влияние на мужчин из великого, каким оно было всегда, станет полезным. Сложно ожидать преданности стране и общему благу от человека, воспитанного в совершенно другой ценностной системе, в которой вопросам общего благоденствия и общественного альтруизма вообще не придавалось никакого значения. Так что, даже если женщина изберет для себя жизнь матери и жены, ей нужно оставаться политически образованной и заинтересованной в судьбе общества, поскольку, иначе она не сможет вырастить своих детей достойными гражданами. Так же из равных возможностей последуют равенство вкусов, интересов и желаний, что приблизит брак к идеалу, которым является крепкая дружба равных людей. И, самое главное, все женщины, как и мужчины, должны иметь возможность полноценно и всесторонне развивать свои таланты и способности, что есть гарант человеческого счастья. Поэтому равенство полов — вопрос скорее общественного, а не личного блага. Последнее утверждение позволило ряду критиков сойтись во мнении, что главной целью феминизма Милля были не женщины сами по себе и их благосостояние, а утилитарные принципы общего блага, и уравнивание женщин в правах с мужчинами должно пониматься только как средство на пути достижения общественного прогресса и благоденствия, но никак не самоцель. Такой точке зрения не соответствует внимание Милля к другой основополагающей категории этики утилитаризма — счастьем личности, без стремления к которому сложно говорить об обретении общего блага. Счастье — это цель, мотив и возможный (хотя всегда неполный) результат деятельности индивидов, неразрывно связанный с двумя условиями: свободой полно и гармонично развивать

таланты и способности личности в соответствии с собственными выбором и предпочтениями. Достижение счастья, пишет Милль в другой работе, знаменитом эссе «О свободе», зависит от отношений внутри семьи: «Семейные отношения имеют столь непосредственное влияние на счастье людей, что едва ли не должны мы признать за ними большее даже значение, чем за всеми прочими вместе взятыми случаями, когда индивидуумы имеют власть друг над другом, а между тем мы находим в действительной жизни почти совершенное отсутствие всякого контроля над этими отношениями». Нужно оговорить, что для Милля счастье не представлялось квинтэссенцией эгоистических побуждений и удовлетворения простейших, животных потребностей, а наоборот, счастье личности понималось в терминах добродетельной, духовной жизни: удовольствия различаются по качеству, и умственные удовольствия выше и предпочтительнее телесных как более постоянные, безопасные и не требующие затрат. Следовательно, для достижения счастья необходимы высокие умственные удовольствия, заключающиеся в гармоничном развитии способностей и наклонностей индивида. Неравенство между мужчинами и женщинами делает счастье последних невозможным в принципе, так как женщины оказываются лишены свободного выбора распоряжаться собственными способностями и решать, чему посвятить жизнь. Сравнивая замужних женщин с рабами, принадлежащими семье и мужьям двадцать четыре часа в сутки, без выходных и праздников, и так же описывая ужасы неконтролируемой власти со стороны тиранов-мужей над их беззащитными женами, Милль выражает слишком много сочувствия угнетаемым для того, чтобы считать их освобождение только средством на пути к высшей цели. Другое возражение — равное с мужчинами образование необходимо женщинам только для того, чтобы быть достойными компаньонками своим уже заведомо образованным мужьям, которые, в противном случае, непременно деградируют от общения с существами, находящимися на низших ступенях социальной лестницы, — можно опровергнуть с позиции «совершенного равенства», которое должно стать основой семейных отношений: с одной стороны Милль показывает разрушительное влияние неравенства в семье как на господина, так и на подчиненную, а с другой — выдвигает в качестве идеала

формулу равного партнерства, как в деловых отношениях, с равным разделением как прав, так и обязанностей. В следующем разделе я продолжу анализ идеала супружества, предложенного в «Подчиненности женщин».

Итак, из вышеуказанных положений следует, что при написании «Подчиненности женщин» Милль руководствовался принципами этики утилитаризма, и потому «Подчиненность» может быть проинтерпретирована как трактат, сочетающий в себе теорию и практику утилитаризма. Насколько это произведение значимо для феминистской теории, будет рассмотрено далее.

Феминистское прочтение. Феминизм — часть гендерных исследований, общественно-политическое движение и критическая теория, возникшая во второй половине XIX в. в западной Европе, учение разнородное и часто существующее на стыке дисциплин, подходов и наук. Начать нужно с классификационной трудности — в силу изначальной междисциплинарности феминистская теория с трудом поддается категоризации на школы и направления. Однако, в целом принято выделять либеральный и радикальный феминизм. Собственно, «Подчиненность женщин» Милля относится к классике, из которой возник либеральный феминизм. Исторически из либерального феминизма и, в частности, движения суфражисток XIX в. вышли все остальные направления феминистской теории. В либерализме во главу угла помещена идея о равенстве (и понимаемой под ним одинаковости) всех людей и несправедливых социальных условиях в обществе, следствием чего оказывается дискриминация, которой подвергаются определенные социальные группы (женщины, пожилые люди, мигранты, национальные и сексуальные меньшинства). В качестве решения предлагается изменение законов и традиций общества с целью предоставления всем его гражданам равных возможностей в доступе к образованию и самореализации. Многие из положений «Подчиненности» отвечают этим принципам: Милль верил в справедливость, одинаковую для всех, и в равенство всех членов общества, видя в этом, как было сказано выше, гарант прогресса человечества на пути обретения общего блага. Точно так же он был уверен в особом действии на граждан избирательного права — так как голосование, как осознанное участие в жизни общества, возвышало индивидов, отвлекая их

от частных интересов в сторону заботы об общем благосостоянии (Тонг). Потому женщинам, для полноценного участия в жизни общества, должно быть дано право голоса, а так же, для изменения несправедливого социального устройства, они должны получить равный доступ к образованию и профессиям, чтобы через свободную конкуренцию свободно и наилучшим способом реализовать все свои способности. Многие критики Милля находили непоследовательность в этих идеях. Л. Голдстейн, специалист в области истории права и гендера, называет феминизм Милля «феминизмом равных возможностей», подчеркивая, что он не пошел дальше предложений о предоставлении обоим полам равных условий и равных прав, и, предлагая пересмотр не только законов, но и образовательных институтов, а также отношений внутри семьи, Милль не смог пойти на пересмотр главного — социальных ролей мужчин и женщин. Главной критике подверглось его утверждение, что многие женщины после получения равных прав и возможностей все равно добровольно предпочтут карьере семейную жизнь и материнство. То есть, даже если перед женщинами будут в прямом смысле открыты все дороги, как-то образование, карьера и политическая деятельность, работодатели в крупных фирмах и профессора престижных школ, рассматривая резюме претендентки, не перестанут задавать один и тот же вопрос — «а что, если она выйдет замуж?». И этот вопрос легко сводит на нет все достижения феминизма возможностей. Это несоответствие, между прочим, обнаружила еще М. К. Цебрикова в предисловии к русскому изданию «Подчиненности» 1870 г.: «из этого следует, что женщина, которая имеет способности к тому или другому роду деятельности, должна отказаться от личного счастья. Мужчина может вместить и потребность деятельности, и личное счастье. Женщина должна вести жизнь аскета». В то же время и Цебрикова, и Голдстейн признают заслуги Милля: Цебрикова высоко ценила значение его работы для российской действительности, где не существовало еще общества в западном смысле, хотя существовал женский вопрос; Голдстейн же называет его «преданным феминистом», защитником прав женщин, сохранившим, все же, установку на традиционное разделение труда внутри семьи. Милль в ее интерпретации — типичный представитель своей эпохи, идеолог раннего феминизма, главной целью ко-

торого было — обретение женщинами равных возможностей и свободы выбора. Возражение на эту критику можно найти у К. Берджеса-Джексона, напоминающего, что Милль, как последовательный экономист, верил в эффективность разделения труда и для домашнего хозяйства, и для общества в целом, и полагал — «верно или ошибочно — что женщины лучше подходят для воспитания детей и потому было бы разумно им взять детей на себя, а заработок средств для семьи предоставить супругу».

Другой момент критики — «маскулинность» Милля, то есть его ориентированность на «мужские» ценности: общественная и политическая активность представлялись философу идеалом гражданственности и полного развития личности, а неспособность выйти за пределы гендерного разделения публичного и частного привела к уравниванию замужества с профессией и предположению, что большинство женщин, хотя и добровольно, по их собственному выбору, но предпочитают карьере частную сферу семьи. Соответственно, преимущество оказывается на стороне тех женщин, которые подражают мужчинам — т.е. независимых, занятых общественной деятельностью индивидуалисток. Подобная критика, озвученная исследователями XX в., оказывается полностью противоположна критике Милля его современниками: согласно статье У. Стэффорда, при жизни философа о нем часто отзывались как о философе «женственном» или «женском». Примерно об этом же писал отечественный биограф Милля М. И. Туган-Барановский: «Рядом с твердой волей и умственными способностями, унаследованными от отца, в характер Милля неизвестно каким образом вкралось что-то мягкое, женственное, что его суровый воспитатель пренебрежительно определял словом «сентиментальность». Причина такого отношения — с одной стороны, общеизвестная привязанность Милля к супруге Харриет, с другой — его правозащитная деятельность и усилия по эмансипации женщин, что многим из современников представлялось делом нелепым и странным. Кроме того, Милль одним из первых обратил внимание на традиционно считавшиеся женскими качества характера, такие, как развитая интуиция, повышенная нервная возбудимость, эмоциональность, практичность, внимание к деталям и т.п. Общепринято все эти свойства считались препятствием к качественному выполнению публичных функций.

Милль предложил противоположную точку зрения: нервная возбудимость и эмоциональность — прекрасные качества для яркого оратора, практичность и внимание к деталям поможет в принятии решений. Милль был уверен, что все эти свойства не просто не ослабляют способностей женщин к выполнению равных с мужчинами общественных функций, но и во многом дают им преимущества перед последними. Сравнивая «женские» и «мужские» качества, Милль приходит к выводу, что, когда доходит до практических дел, склонные к теоретизированию и абстрактному мышлению мужчины часто проигрывают конкретным и четким женщинам, и потому для гармоничного существования в обществе личность должна уметь сочетать в себе качества обоих полов, так же как мужчина и женщина должны гармонично дополнять друг друга в семье как союзе равных. Может, именно подсознательный страх того, что женщины все же могут выполнять мужские функции не хуже самих мужчин, а то и лучше, оказывается причиной того, что так сильны в обществе настроения, стремящиеся запретить женщинам исполнение этих функций под прикрытием идеи, что они и так на это не способны? Было бы заведомо глупо запрещать что-то, на что некто и так не способен*. Не сами свойства темперамента делают женщин менее пригодными к политической жизни, а только отсутствие правильного воспитания, которое помогло бы развить способности и таланты в нужном направлении. Исходя из этих положений, можно согласиться со Стэффордом, что Милль положительно оценивал понятие женственности и «женские» качества, а его идеал гражданственности обладает не маскулинными, но андрогинными признаками, сочетая лучшее от обоих полов.

В 1867 г. Милль выступил в парламенте Великобритании с предложением проведения реформы законодательства для представления женщинам избирательных прав. Предложение провалилось, но интерес к борьбе за женское равноправие существенно возрос. Реформистский дух деятельности Милля — достаточный повод отнести «Подчиненность женщин» к классике либерального феминизма. Представители же радикального феминизма, сформировавшегося веком позднее, на волне левых движений 60-х гг. XX в., считали, что одних реформ не достаточно — нужно не просто изменить социальные структуры, препятствующие равенству в обще-

стве, нужно прежде всего подвергнуть критике и детально пересмотреть, деконструировать сами устои общества, известного как патриархат, то есть обратиться к его «китам», таким, как семья, организованная религия, частная собственность, прибегая при этом к анализу властных отношений в вышеозначенных структурах (К. Миллет, С. Файерстоун и др.). Эти положения важны для моего исследования потому, что, несмотря на то, что традиционную либеральную оценку наследия Милля, существуют и прямо противоположные точки зрения. Американский философ К. Берджес-Джексон, перечисляя вышеуказанные установки, находит в «Подчиненности» настолько внушительное количество сходных идей, что предлагает перенести Милля из лагеря либералов в радикальные феминисты. В частности, Милль был убежден в податливости человеческого характера и в развращающем эффекте неравенства: не природа диктует различия между полами, а культура, и разная обстановка (воспитание, образование, возможности) порождают пропасть между мужчинами и женщинами. Получается, что т.н. «женская природа» — конструкт, созданный внешними условиями, прежде всего, отношениями власти: «то, что сейчас называется «женской природой», есть совершенно искусственное построение, результат вынужденного подавления в одном и неестественного поощрения в другом». Закон силы, или право сильнейшего, на протяжении веков доминировал в человеческих отношениях, закрывая пути к достижению равенства, поскольку равными могли быть только враги. По ходу человеческого прогресса произошло смещение от закона силы к закону всеобщей справедливости, основанной на принципе равенства, и сейчас только в семье, самой важной для развития человеческого характера среде, закон сильнейшего сохраняет позиции, превращая отношения супругов в диалектику раба и господина. Милль видел абсолютное зло в полной незащищенности замужней женщины от насилия со стороны супруга, и эта тотальная зависимость с одной стороны и тотальная безнаказанность с другой делали отношения в браке основанными на «взяточничестве и шантаже», тем самым развращая и извращая природу обоих: муж, уверенный в своем всевластии, превращается в мелкого тирана, жена же, лишенная какой-либо прямой власти в принципе, постоянно вынуждена прибегать ко лжи и изворотливости ради дости-

жения своих целей, из чего происходит предрассудок о жестокости мужчин и лживости женщин. Но при этом, заявляя об искусственности женской «природы», Милль не считал, что в действительности оба пола одинаковы. До тех пор, пока существующие отношения между мужчинами и женщинами остаются неизменны, нельзя говорить о том, что в характерах обоих «природно», а что — «искусственно». То, насколько близок этот взгляд к утверждению, озвученному столетием позже, — знаменитому «женщиной не рождаются, а становятся» Симоны де Бовуар, а так же к более поздним теориям социального конструирования гендера и теории субъекции, представляется темой для отдельного исследования. Затем, исходя из исключительно существующего положения дел, Милль допускает, что различия во внешних обстоятельствах влияют на различия в развитии личности, и, как было отмечено выше, высоко оценивает, почти превозносит, традиционные женские качества. Такая установка также свойственна радикальному феминизму — обратить внимание на все замалчиваемое, маргинальное, находящееся в оппозиции к центру (как в парах «разум-чувства», «логика-интуиция», и т.п.), дать новую оценку. Далее, точно так же, как радикальные феминисты XX в., Милль предлагал не просто предоставить женщинам равные права на образование и политическую жизнь, но и пересмотреть отношения внутри семьи как ключевой единицы общества. Отношения, построенные на «взятничестве и шантаже», должны быть заменены на идеал «совершенного равенства», в котором два партнера любят, дополняют и духовно обогащают друг друга. Идеал брака — равное партнерство двух личностей с общими интересами и глубоким взаимным уважением, партнерство, подобное бизнесу, где права и обязанности распределены равно между участниками. Еще один важный момент — несмотря на предположение о предпочтении многими женщинами карьеры семье, Милль нигде не призывает к такому выбору, нигде не называет семью женским предназначением и, более того, нигде не проповедует ценности материнства и домохозяйства. Скорее наоборот — вторая глава «Подчиненности» полностью посвящена тяготам жизни замужней женщины. А если взять во внимание озабоченность Милля проблемами перенаселения и его юношескую деятельность в области пропаганды контрацепции, то образ Милля-защитника традиционного

гендерного порядка и материнства представляется весьма неустойчивым. Соответственно, Милля можно причислить к предвестникам радикального феминизма исходя из отказа философа от биологического детерминизма в определении сущностных качеств двух полов в пользу понимания их как искусственных и культурно-властно-обусловленных, его позитивного отношения к «женским качествам», идеи искоренения неравенства через преобразование института семьи и личного активизма (распространение литературы о контрацепции в юности). Кроме того, в отличие от либеральных феминистов, Милль нигде не утверждал, что мужчины и женщины одинаковы и обладают одними и теми же рациональными качествами. На момент времени мужчины и женщины различны, так как таковыми их делает культура и общество, но характер этих различий носит относительный характер, а как же все «на самом деле», неизвестно. Таким образом, заключает Берджес-Джексон, взгляды Милля на «женский вопрос» были прочтены, проинтерпретированы и поняты неверно. Эта позиция, подкрепленная цитатами из первоисточника, имеет полное право на существование и привносит новый, неортодоксальный взгляд на феминистское наследие Милля, доказывая еще один раз, как неоднозначность и многоплановость «Подчиненности», так и ее значение для феминистской теории.

Так кем же предстает в результате Джон Стюарт Милль в «Подчиненности женщин»? Классиком-либералом, распространившим ценности свободы и равенства на женскую половину человечества, верившим в преумножение полезности на благо всеобщего прогресса и руководствовавшимся, прежде всего, утилитаристским смыслом женского освобождения? А может, его либерализм зашел так далеко, что преобразовался в радикализм? «Подчиненность женщин» — неоднозначное и глубокое произведение, оказавшее огромное влияние на становление феминизма как теории и практики, и в то же время превосходный образец мышления в категориях этики утилитаризма. Одна из ее ключевых тем — понятие личной свободы и самореализации личности — ярко и полно раскрыта в «Подчиненности» на примере «женского вопроса» и равенства полов. И тут же можно обнаружить набор положений, свойственных критической феминистской теории, таких, как внимание к гендерным стереотипам и их

«деконструкция», искреннее сочувствие Милля бедственному положению угнетенных женщин и стремление его исправить, акцент на социально-обусловленный характер так называемой «женской природы» и уверенность в неестественности подчинения одного пола другому. Таким образом теория общего блага оказывается в тесной связи с феминистской мыслью, что еще раз доказывает философские основания последней. Некоторые из идей, предложенных Миллем, вызвали серьезную критику еще среди его современников, например, отождествление материнства и замужества с карьерой, но новые прочтения предполагают новые смыслы, в том числе ослабляющие это противоречие.

В целом, введение «Подчиненности женщин» в предметное поле российских исследований по философии, культурологии и феминистской теории представляется весьма перспективным: отдельного рассмотрения заслуживает анализ «естественного» и «приобретенного» в отношении половых различий в свете сравнения его с теорией социального конструирования гендера. Кроме того, существует нерассказанная история влияния Милля на процесс женской эмансипации в России XIX в. Изучение этих тем поможет лучше понять прошлое и настоящее феминистского движения как на Западе, так и в России, а так же раскрыть новые, малоизвестные области в философском наследии Милля, сокращая, таким образом, количество «белых пятен» на карте истории человеческой мысли.

¹См. *Wollstonecraft, M. The Vindications: The Rights of Men and The Rights of Woman* / Ed. D. L. Macdonald и Kathleen Scherf. Toronto, 1997.

²Гуж О. де. Декларация прав женщины и гражданки. URL: http://www.vvsu.ru/grc/e-library/files/deklaratciya_prav_jenschini.doc

³ См. напр.: *Епина Е. В.* Дж. Ст. Милль и русская социалистическая мысль 60-70 гг. XIX в.: Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. Свердловск, 1987; *Малинова О. Ю.* Джон Стюарт Милль и социально-философские аспекты современного либерализма: Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. М, 1990; *Михайлов В. Э.* Человек и власть в политической философии Джона Стюарта Милля: Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. М., 1996; *Романов А. В.* Критика теории индукции Дж.Ст. Милля и ее философских предпосылок: Автореф. дисс. на соиск.

учен. степ. канд. филос. наук. М., 1953; Романова М. И. Общественно-политические взгляды и деятельность Джона Стюарта Милля. Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. М., 1992.

⁴ Goldstein L. Mill, Marx and Women's Liberation. *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980). P. 319—334; Doner W. John Stuart Mill's Liberal Feminism. *Philosophical Studies*, 69. 1993. P. 155—166; Jose J. No More Like Pallas Athena: Displacing Patrilineal Accounts of Modern Feminist Political Theory. *Hypatia*. Vol. 19. No. 4 (Fall 2004). P. 1—22; Annas J. Mill and the Subjection of Women. *Philosophy* 52 (1977). P. 181—195; Okin S. M. John Stuart Mill, Liberal Feminist // Okin S. M. Women in Western Political Thought. Princeton University Press, 1992.

⁵ Крыкова И. В. Суфражизм как политическое направление феминизма // Аналитика культурологии. 2009. №1 (13).

⁶ Орлова Н. Х. Женщина в Санкт-Петербургском университете: История и современность // Женская история и современные гендерные роли: Переосмысливая прошлое, задумываясь о будущем. Материалы Третьей международной научной конференции Российской ассоциации исследователей женской истории и Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1—3 ноября 2010 г. Череповец. М., 2010. С. 133—139.

⁷ Салагаев В. А. Джон Стюарт Милль: политический мыслитель и публичный политик. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ростов-на-Дону, 2004. С. 5.

А.В. Кривоконь

Конные состязания в структуре повседневности провинциального города пореформенной России

В нашей стране конный спорт зародился еще во второй половине XVIII в. Первые официальные скачки состоялись в 1772 г. в Красном селе под Петербургом. С тех пор уже более двух веков являются неотъемлемой составляющей досугового пространства российского города. Зарождение традиции ежегодных публичных скачек в Петербурге и Москве связывают с именем графа А. Г. Орлова-Чесменского, создателя первого российского конного завода, на котором вывели знаменитую орловскую породу. Состязания проводились с середины 1770-х гг. вплоть до смерти А. Г. Орлова в 1808 г.

После перерыва почти в двадцать лет скачки были возобновлены. Теперь уже в уездном г. Лебедяни Тамбовской губернии. В 1824 г. небогатый и малоизвестный помещик П. Н. Мяснов в своей книге «О конских ристаниях и скаковых лошадях» писал, что «организация испытаний крайне необходима как средство к улучшению коннозаводства в целом, а в качестве места их проведения предлагал Лебедянь».¹ В сентябре 1825 г. по инициативе П. Н. Мясного и его единомышленников в Лебедяни проведены первые испытания скаковых лошадей, а уже через год здесь было организовано первое в России скаковое общество. Это вполне закономерное явление, поскольку в Лебедяни проводились крупнейшие в России ярмарки, собиравшие огромное количество коннозаводчиков, частных покупателей и армейских ремонтеров.

Вскоре аналогичные организации появились в Екатеринославле, Херсоне, Симферополе и Кишиневе. В 1831 г. в Москве было учреждено Общество конной скаковой охоты, а в 1834 г. Императорское столичное общество охотников рысистого бега, названное позже Московским беговым обществом.

Скаковые общества стали появляться по всей стране: 1838 г. – в Тамбове и Воронеже, 1839 г. – в Туле и т.д. К 1845 г. в России насчитывалось двенадцать регулярных ипподромов; наиболее престижные призы (императорские) разыгрывались на Лебедянском, Тульском, Московском и Царскосельском.

Рассмотрим становление и трансформацию скачек в пореформенный период на примере столицы Кубанской области г. Екатеринодара.

На Кубани, несмотря на то, что основное ее население принадлежало к казачьему сословию, скачки не проводились вплоть до 1864 г. Именно в этом году, 10 июня, наказной атаман граф Феликс Николаевич Сумароков-Эльстон обратился с рапортом к командующему войсками Кубанской области, в котором подробно описывал скачки, проведенные по его инициативе 26 апреля 1864 г., и просил разрешения учредить ежегодные скачки в Кубанском войске, разработав правила к ним, а также назначить осенью еще одни соревнования.

Граф Ф. Н. Сумароков-Эльстон, как некогда П. Н. Мяснов, доказывал, что скачки поощряют коннозаводство, возбуждая соревнование местных коннозаводчиков, и способствуют развитию наездничества.²

Командующий войска дал согласие, но проект не был одобрен Главнокомандующим армией. Разрешение было получено только на проведение осенних соревнований 1864 года, а учреждение ежегодных конных скачек и правил к ним было сочтено преждевременным.³

Однако уже в 1865 г. высочайшее разрешение на учреждение ежегодных скачек в г. Екатеринодаре было получено. Тогда же в «Кубанских войсковых ведомостях» опубликовали «Временные правила для скачки в г. Екатеринодаре», утвержденные 3 марта 1865 г. наказным атаманом.⁴ Первый же параграф «Временных правил ...» сообщает, что «в видах поощрения и развития наездничества в войске назначается, с разрешения Его Императорского Высочества Главнокомандующего Кавказскою армией, в г. Екатеринодаре ежегодно в октябре скачка, на которой должны быть пущены строевые лошади служащих офицеров и казаков, преимущественно местных пород».⁵

Цель организации данного вида спорта довольно размыта. Наказной атаман граф Ф. Н. Сумароков-Эльстон упоминал о поощрении коннозаводства и наездничества. Но во «Временных правилах...» термин «коннозаводство» не фигурирует. В одной из газетных публикаций 1865 г. автор прямо говорит, что екатеринодарские скачки «учреждены не в интересах улучшения нашего местного коннозаводства (многолетний опыт скачек такого же рода в войске Донском доказал, что они не действительны в деле улучшения местной породы лошадей), как некоторые полагают, а в видах поощрения и развития наездничества в войске, равно и для возбуждения между казаками соревнования к приобретению для службы сильных и быстрых лошадей».⁶ Можно заключить, что каждый вкладывал свой смысл в это учреждение и задачи его виделись по-разному. Но совершенно очевидно, что исключительно спортивный интерес отсутствовал, основное внимание уделялось качествам лошадей.

С момента появления скачки захватили внимание екатеринодарской общественности. Описывая первые конные состязания 26 апреля 1864 г., граф Ф. Н. Сумароков-Эльстон

отмечал, что «этим новым учреждением» заинтересовалось более 10 тысяч кубанцев: не только жители Екатеринодара и ближайших станиц, но и закубанские горцы, которые также изъявили желание «пустить своих лошадей в скачку». ⁷ Правда, наездников на первые соревнования записывалось немного. Так, в 1865 г. (2 мая и 25 сентября) была объявлена «скачка на призы» для офицеров, для казаков и для горцев. Казаков записалось 2 мая 14 человек (как и в прошлом году), 25 сентября – 13; горцев 2 мая – 9 человек, 25 сентября – 5 человек; а офицерский приз так и остался не разыгранным. Но успех конных состязаний 25 сентября был настолько велик, что присутствующий в качестве наблюдателя Начальник Штаба войск Кубанской области предложил составить по подписке новую скачку. Желающих, несмотря на незначительность призов по сравнению с основными забегами явилось более ста человек казаков и «азиатов» (вероятно, имелись ввиду горцы). ⁸ Впоследствии подобная практика будет применяться ежегодно, как зарекомендовавшая себя самым лучшим образом.

Ситуацию с не разыгранным офицерским призом, по мнению корреспондента газеты «Кубанские областные ведомости», можно отнести на счет плохой осведомленности в войске о проводящихся соревнованиях. Очевидной становилась необходимость широкой пропаганды и рекламы нововведения. И если развернутые статьи о результатах скачек печатались в главной местной газете с 1865 г., то первая афиша в органах печати появилась только в 1868 г. ⁹

С каждым годом количество наездников росло. В скачке 19 мая 1868 г. уже принимали участие офицеры (10 человек), а желающих из числа нижних чинов явилось около 70, горцев по-прежнему было не больше десяти. ¹⁰

Призы для этих трех категорий различались: офицерский приз обычно составлял большую сумму, чем остальные; к тому же для горцев иногда устанавливалось меньшее количество призов, вероятно из-за немногочисленности участников с их стороны.

Что касается места проведения состязаний, то специально обустроенного ипподрома в Екатеринодаре не существовало, его функции выполнял пустырь за городом с южной стороны леса «Круглик». Изначально для зрителей никаких удобств предусмотрено не было, однако со временем организаторы

начинают продумывать и этот немаловажный момент: у места скачки устанавливают «палатку для посетителей».¹¹ Никаких сведений о том, что вход оплачивался, нет.

Таковыми предстают перед нами екатеринодарские скачки 1860-х гг. Затем следует перерыв длиной почти в четверть века.

Своим возрождением скачки обязаны начальнику Кубанской области и наказному атаману Кубанского казачьего войска, генерал-майору Якову Дмитриевичу Маламе, который занялся восстановлением коннозаводства в регионе. Именно по его инициативе в 1893 г. было создано Кубанское скаковое общество, президентом которого он и был избран.¹² В связи со столь высоким покровительством заседания общества проходили в Войсковом Штабе.

Основной целью общества изначально было поощрение коневодства. Заметим, что в то время, когда возбуждалось ходатайство об учреждении скакового общества, поощрительные общественные объединения в этой сфере были новшеством, особенно в провинции. Поэтому в первоначальном уставе, представленном на утверждение наказного атамана, было прямо указано, что общество имеет право обсуждать все вопросы, касающиеся улучшения коневодства и развития его; мало того – оно имеет право возбуждать ходатайство перед наказным атаманом обо всем, что найдет полезным для коневодства в области. «Такое общество являлось действительно полезным в крае, преследуя более солидную цель, чем специально одни скачки. К сожалению, представленный устав не был утвержден в виду выхода нормального устава, которым возбуждение вопросов, не имеющих непосредственного отношения к скачкам, не предусмотрено»¹³ – сетует корреспондент «Кубанских областных ведомостей» П. И. Кокунько. Таким образом, основным направлением деятельности Кубанского скакового общества стала организация и проведение конных состязаний, а также «премировка» (по старым правилам конского спорта начисление положительных баллов в виде премии за состояние лошадей) жеребят, хотя проблемы коневодства все же продолжали обсуждаться и играли немаловажную роль. Указание на это можно видеть не только в «премировке» жеребят, которое и так, по сути, является поощрением коннозаводчиков, но и в разделении призов. В отличие от 1860-х гг., в 1893 г. они де-

лились следующим образом: 1) для жеребцов и кобыл полукровных 4-х и 5-ти лет, принадлежащих коннозаводчикам Кубанской области; 2) для жеребцов и кобыл не моложе 4-х лет принадлежащих коннозаводчикам Кубанской области всех пород кроме кровных и полукровных английских; 3) специальный приз на меринов заводов Кубанской области со своим тавром; 4) казачий приз для жеребцов, меринов и кобыл, принадлежащих казакам Кубанской области всех пород кроме кровных и полукровных английских. Соответственно цена подписки и величина приза снижались от категории к категории. В 1894 г. разделение призов уже было совершенно иным. Участники боролись в первый день за Приз Главного управления государственного коннозаводства (более престижный и ценный), а во второй день за Приз Общества и Барьерный приз Общества.¹⁴

Членами общества были в основном коннозаводчики, многие из которых параллельно занималась овцеводством. Все это были люди «капитальные», для которых разведение лошадей не составляло главной доходной статьи их хозяйств, а являлось скорее предметом «роскоши и удовольствия».¹⁵ Делами Кубанского скакового общества очень живо интересовались горцы и охотно записывались в его члены.

С появлением общества судьи для скачек и эксперты для «премировки» жеребят стали избираться из его членов. Местом проведения скачек по-прежнему оставалась территория близ леса «Круглик», но теперь она называлась ипподромом Кубанского скакового общества, а «премировка» жеребят проходила во дворе 3-й сотни Екатеринодарского полка.

Воспринявшая скачки как новое развлечение публика проявила к ним живейший интерес. Вот как описывает наблюдатель скачки 1893 г.: «К 3 часам дня по направлению к Круглику двинулся чуть ли не весь Екатеринодар. Места были заняты задолго до скачек, и непредусмотрительные люди, рассчитывавшие взять билеты на месте, принуждены были стоять».¹⁶ Начиная с этого года для зрителей стали сооружать трибуны с ложами, удобными стульями и скамейками, а также продавать билеты, цена которых разнилась в зависимости от удобства места. Публика, присутствующая на скачках и на «премировке» жеребят очень часто затрудняла работу судей, отвлекая последних, оспаривая результаты, высказывая не к месту свое мнение. Тотализатор на скачках

отсутствовал, и это не имело серьезных последствий, но причиняло массу неудобств. Так, что П. И. Кокунько советовал исключить присутствие зрителей при оценке жеребят, и допускать публику за день до «премировки» и в день после нее, и назначить на скачки больше распорядителей для поддержания порядка. Тот же П. И. Кокунько отмечает, что уже на второй год проведения соревнований публики поубавилось, в 1894 г. «скачки уже не представляли собою новизны в городе, следовательно, та часть публики, которая относится совершенно безразлично к ним и посетившая в прошлом году скачки только как новое зрелище, давно невиданное, в этом году могла и не быть. ... Что действительно скачки интересуют нашу публику только, так сказать, со своей внешней стороны, указывает то, что программ было продано чрезвычайно мало – всего несколько десятков, следовательно, для публики казалось решительно все равно, чьи и какие лошади скачут, лишь бы скакали».¹⁷

Итак, с момента своего появления скачки стали одним из популярных видов организации городского досуга. Одни из горожан были активными их участниками и организаторами, другие представляли собой праздную публику. Самыми же заинтересованными лицами являлись коннозаводчики, для которых данный вид соревнования открывал новые возможности по улучшению породы лошадей и способствовал активной коммерческой деятельности.

¹ Кривошеин Н. В. Лебедянское скаковое общество. http://www.lebedyan.com/php_history/society1.php.

² ГАКК. Ф. 249. Канцелярия войскового атамана Черноморского казачьего войска. Оп. 1. Д. 2361. Правила и переписка об учреждении в г. Екатеринодаре ежегодных конских скачек. 15.06. 1864 – 11.12.1864 г. Л. 1-3.

³ Там же. Л. 5, 6, 43, 43 об.

⁴ Кубанские войсковые ведомости. 1865. № 14. 2 апр.

⁵ Кубанские войсковые ведомости. 1868. № 19. 18 мая.

⁶ Кубанские войсковые ведомости. 1865. № 48. 4 дек.

⁷ ГАКК. Ф. 249. Канцелярия войскового атамана Черноморского казачьего войска. Оп. 1. Д. 2361. Правила и переписка об учреждении в г. Екатеринодаре ежегодных конских скачек. 15.06. 1864 – 11.12.1864 г. Л. 1 об., 2.

-
- ⁸ Кубанские войсковые ведомости. 1865. № 48. 4 дек.
- ⁹ Кубанские войсковые ведомости. 1868. № 18. 11 мая; № 22. 8 июня.
- ¹⁰ Кубанские войсковые ведомости. 1868. № 22. 8 июня.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Кубанские областные ведомости. 1894. № 14. 19 февр.
- ¹³ Кубанские областные ведомости. 1894. № 71. 17 сент.
- ¹⁴ Кубанские областные ведомости. 1893. № 59. 7 авг.; 1894. № 43. 11 июня.
- ¹⁵ Кубанские областные ведомости. 1893. № 56. 28 июля.
- ¹⁶ Кубанские областные ведомости. 1893. № 74. 29 сент.
- ¹⁷ Кубанские областные ведомости. 1894. № 89. 19 нояб.; № 94. 7 нояб.

ОСОБЕННОЕ

«Движение кроны под ветром»: петербургские элегии Александра Сокурова¹

Стенографический отчет о встрече творческой группы Философско-культурологического исследовательского центра «Эйдос» с кинорежиссером А. Н. Сокуровым, которая состоялась в Научном центре Российской академии наук 30 января 1993 года.

Участвуют: А. Сокуров, Л. Морева, А. Бокицкий, А. Гогин, И. Евлампиев, К. Пигров, Е. Соколов, М. Уваров.

Л. Морева: В поисках жанра разговора как разговора мы, видимо, должны войти в некое общее проблемное пространство, где прозвучат не только наши вопросы, но, может быть, и Ваши, адресованные нам. Мы прекрасно понимаем, что жанр Вашей работы приближается к тонкой грани вербального и невербального. Когда мы задумывали первый семинар с названием «Семантика невербального общения», мы имели в виду в том числе и кинематограф. И так получилось, что то, что Вы делаете, оказалось нам чрезвычайно близким. Может быть, потому, что где-то в истоках у нас был интерес к опыту молчания, а Ваш кинематограф, нам представляется, работает на грани молчания и трепетного озвучивания глубинного опыта молчания. Тема жизни и смерти – тема, лейтмотивом пронизывающая Ваше творчество. Всякое прикосновение к реальной жизни, к опыту смерти вплотную приближает к предельной границе, где становится невозможным какое бы то ни было *понимание*. И в этом непонимании одновременно возникает вопрос: откуда у Вас такая заинтересованность этой темой, которая держит и Вас и зрителя в постоянном напряжении, в постоянном внимании к самой себе. Может быть, мы не будем делать сегодня таким однозначным этот вопрос или «тему смерти». Хотя нам не уйти от нее двигаться мы можем только в пространстве жизни...

А. Сокуров: Во-первых, я хочу сказать, что в моем представлении, такой серьезный разговор – это слишком большая честь для кинематографа, потому что я считаю, что кино,

сколь бы интеллектуальным оно ни было, не достойно, что ли, такого разговора. В силу просто того, что оно слишком эклектично по своей сути, слишком, можно сказать, не рождено до конца; оно – явление с проблематичностью в вопросе, в самом определении: искусство это или нет? И здесь неважно, кто автор. Так мне кажется. Я это говорю из своего конкретного опыта, из наблюдений, как другие люди создают эти так называемые произведения из области кинематографа. И, конечно же, это такое, такое несовершенное явление... Есть же ведь какие-то критерии, категории, ценности же какие-то в мире есть, существуют же они – в виде литературы, музыки (я имею в виду, конечно, программную музыку), живописи, архитектуры, интеллектуального искусства, науки... Во-вторых, я хотел бы сказать, что такой разговор – это первый раз в моей жизни. По крайней мере, здесь, у меня на Родине, в России, никогда еще не было, чтобы к тому, что мы делаем с нашей группой, было проявлено пристальное внимание. За пределами России – было. Я был на таких семинарах и в Швеции, и в Англии, в Штатах и в Канаде, в Италии, в Германии, а вот в России, к сожалению... странно, хотя, конечно, это и понятно. Поэтому я вам по-человечески благодарен, конечно, за это внимание. Не знаю, как и насколько, еще раз повторяю без всякой ложной скромности, насколько я достоин ваших усилий и вашего внимания. Ведь мне трудно судить об этом. Мне трудно с чего-то начать, и, может быть, есть смысл начать вот с чего. Чем является искусство в кино меня, конечно, не интересует. Потому что я понимаю, что для этого надо иметь фундаментальную подготовку, надо иметь другие средства – не те, что я имею, работая над картиной как режиссер. В том деле, которым я занимаюсь, очень многое упирается в экономику, и возникает много пошлых препятствий, преодолевая которые значительная часть рисунка теряется, как если бы вы шли к рабочему столу, скажем, с мозаикой, но по дороге споткнулись, и часть деталей ее рассыпалась, куда-то исчезла, и вы пришли к столу и стали выкладывать что-то, но из этого уже ничего не получается. То же самое и в так называемом кино: идешь к картине с одним замыслом, а по дороге – много раз падаешь в результате каких-то внешних предумышленных действий против замыслов, ... и, конечно, доносишь уже в общем-то осколки. И начинаются попытки выдать то, что есть за то,

что хотелось бы. То есть я не переоцениваю того, что делаю. Может быть, ваши высокие оценки, которые давались, судя по кассетам², связаны с тем, что вы – особенные люди, с особой культурой, особым мировосприятием. У вас есть определенная ориентация, вернее, вы ориентируетесь в первую очередь, конечно, на мотивацию к возвышенному и духовному. Но, может быть, все это и не всегда соответствует тому, что мы как бы и видим на экране, тому, что получается. Еще я хотел сказать, что в моем представлении и по механизму, как это у меня происходит (но, конечно, я не хочу здесь абсолютизировать и говорить об этом как общем явлении), у меня как-то складывается то, что делается, едино. Мне очень трудно говорить о компонентах, ну может быть, только если речь идет о некоторых деталях драматургии или музыки, но и это какие-то единые пространства. Я не могу сказать, почему существует тот или иной герой, очень часто существуют те или иные отношения между героями. Иногда мне бывает очень сложно это объяснить, потому что это возникает как некое единство, как некое нерасторжимое и не анализируемое явление, я это совершенно определенно могу сказать. И когда возникает, в той или иной степени, попытка или энергия аналитическим образом проследить что-то, то как-то это становится тяжело – вроде так, вроде и не так?! Мотивации всегда довольно серьезно эмоциональны, такие как бы крупные блоки существуют. До такой степени крупные, что иногда на площадке бывает очень трудно объяснить исполнителю, что именно происходит – я говорю сейчас о самом механизме. И только в течение всей картины выясняем и ставим точку в смысловых коллизиях – в итоге всей картины.

Я считаю, что картины, которые я делаю, не имеют эстетики. Они, может быть, имеют этическую какую-нибудь сторону, но эстетики не имеют. Мне так кажется. И изобразительные аспекты в этих картинах, какие только существуют, они все подчинены этическим идеям. И, может быть, каким-то чувственным моментам. Как бы то или иное, то, что делается в изображении, так или иначе связано не с вопросами *красиво или не красиво? эстетично или нет?* а должно быть этически и сообразно какому-то духовному процессу.

Еще мне представляется очень важным сказать, что кино, если это кино, для меня – это не искусство, и не знаю, что

это такое, но это явно другая жизнь какая-то. Не та жизнь, которую я не могу прожить здесь, а это какая-то совсем другая жизнь. Создание картины, создание фильма – это, конечно, создание или рождение какой-то другой жизни. Попытка так или иначе объявить это, сделать ее видимой, хотя представление о ней, может быть, имеется на каком-нибудь сенсорном уровне, но никаким другим образом, кроме как вот этим странным визуальным течением, с помощью такой вот тактической среды ее никак не создать, не родить ее никак. Люди, у которых в руках литература или слово, они это делают каким-то своим образом, ну и я пытаюсь это создать своим образом, таким путем.

Мне показалось очень важным одно из замечаний, которое прозвучало по кассетной записи, которое касается Достоевского. Ну, это действительно так, действительно так. И я не могу сказать, что какое-то единое для меня пространство составляет то, что этот человек писал или то, что он выдумывал, поскольку все, что он писал, в моем представлении является от начала до конца выдуманным и мало имеет отношения к той реальной жизни, которой он был свидетелем и современником. Но для меня является бесконечно близкой сама его натура человеческая. Вот это действительно важно. И то, что было замечено, было для меня важно, потому что, наверное, из того, что в чем-то несовершенно пытаюсь произнести я, все же кое-что понятным становится... хотя бы кому-то. Но я еще раз повторяю: не произведение Достоевского, не его творчество, что вызывает во мне очень противоречивые ощущения, а вот самая неясность его. Так же, как, может быть происходило с Платоновым или Чеховым – не важно! Не произведения этих людей, а мое ощущение, и может быть, даже идентификация с этими людьми. В какой-то момент есть обостренное чувство авторов как сходных с тобой людей, судьбы, поступки и мотивации которых понятны. И через понимание этих людей и произведения, написанные этими людьми, являются для меня единственно возможным основанием для того, чтобы подойти к этим людям и... приблизиться, и заговорить с ними. Может быть, это и есть на самом деле мотивация так называемых экранизаций, хотя конечно, экранизации не возможны, и для меня этой проблемы не существовало никогда. Я считаю, что кинематограф слишком низкое явление, чтобы могло ка-

саться собственности драматургов или собственности писателя. Это слово и то, что выражается словом – самое главное и самое существенное, с чем человек в состоянии иметь дело, а остальное, все, что касается зрения, созерцания, на мой взгляд, бесконечно менее совершенно, и слушание – это какие-то бесконечно менее высокие явления в сравнении с тем, что может быть написано на месте бумаги в силу принципиальной интимности этого процесса и принципиальной свободы и самостоятельности. Нигде человек не имеет столько внутренней свободы, как только в приобщении к процессу чтения. И в то же время нигде он не является таким большим тружеником как тогда, когда читает что-то серьезное. Может быть поэтому и в силу этого противоречия, в силу второй причины уровень духа как бы ослабевает. Сейчас постепенно многие и многие понимают, что чтение на самом деле – самый тяжелый и самый страшный труд, и обучить собственный мозг через чтение – самая большая проблема. Вот, пожалуй, это установка о том, что бы я хотел сказать.

Вопрос: У вас есть вырисовывается иерархия, когда вы говорите, что кинематограф – это не искусство, он как бы низкое явление. И словесный опыт – он более высокий опыт. Эта иерархия высокого и низкого – чем она для вас определяется?

А. Сокуров: Возрастом искусства, персоналиями, которые создают искусство, уровнем тех, кто работает в кинематографе. Не важно, это художники, выросшие в России или на Западе. Уровень кинематографии всегда ужасающе низок, и эти люди явно не годятся в наставники человечества. Это просто смешно.

Вопрос: Если пишущая братия пишет, допустим, из ряда вон худо, это не есть основание для того, что литература – это так, «недотянутое» искусство. Точно так же и кино: оно тоже обладает спектром возможностей, просто еще не реализованных. Но тем не менее, этот спектр столь глубок и столь широк, что даже само утверждение, что это еще не рожденное искусство оно тоже открывает перспективу заложенной в нем энергии для реализации именно в визуальных, слуховых глубин, которые в словесном опыте оказываются загубленными. Нужен новый взгляд, новый слух, слышащий тишину гораздо больше, как мне кажется. А то, что словесно выписалось за долгие годы культуры, мы можем сейчас чи-

тать и перечитывать, тренировать свой ум, душу, эмоции свои. Но тем не менее, здесь опасность очень существенна, когда весь мир смотрится нами не феноменально, а как бы нашими начитанными глазами. Тогда первичный опыт видения мира, который дает ваш кинематограф, он чрезвычайно важен. И в этом смысле здесь нет той иерархии, о которой Вы говорите, все переворачивается. Вы говорите о том, что кинематограф еще имеет только несколько букв, что алфавит еще только создается. Есть ли в этом создаваемом еще только алфавите те возможности, какие есть в языках, которые уже «отговорили» на своем алфавите?

А. Сокуров: Но это же не гарантия, что это будет алфавитом и это сложится в существенную речь. Не гарантия. И потом есть же какая-то система ценностей, ведь люди же есть люди, а не животные. Громадный художественный опыт пройден. И жизнью, и фильмом художественным, и талантом – уже пройден. Пройден и судьбами композиторов и писателей, и их трудом. Уже какой-то объем ценностей существует, он же есть, и поэтому что же мы будем закрывать на это глаза. Возникает что-то новое, и мы как модернизму начинаем аплодировать, носить на руках и возносить. Есть ценности. Это все равно, что аплодируя Шнитке или Губайдуллиной забывать при этом, что и Мусоргский был, и Шостакович был, и существовала «Могучая кучка». Я думаю, что в этих, так называемых фундаментальных областях, на самом деле создано так много, что не нашло своей оценки, не дожило до своей оценки – и в литературе, и в живописи, и в архитектуре. На этом фоне говорить о кино как о каком-то феномене совершенно несправедливо. Можно сказать, например, что античная архитектура – это то, что мы познали, и что существует познание хотя бы относительное философии, эстетики, этики или, например, иконописи ярославской школы. Ну кто может утверждать это? Нет таких, и при этом истерия бесконечная вокруг импрессионизма, например или какие-то особые оценки Татлина. Но я, конечно, не настаиваю на своей точке зрения и не смею настаивать, потому что это частное впечатление, которое может меняться и, конечно, будет меняться каким-то образом. Исходит оно из личной практики, а не из практики всех. И это только степень чрезвычайного раздражения от того, что я сам знаю, а не от того, что кто-то делает. Поэтому это здесь не является никакой декла-

рацией: это лишь впечатления и размышления, которые существуют сегодня.

Вопрос: Как вы видите свое место в этой существующей традиции?

А. Сокуров: Два человека, две персоналии близки мне настоящему, существенно. Это, конечно, Флоэрти – режиссер старой школы, которого уже давно нет в живых, и это Эйзенштейн с единственной его картиной «Стачка». Больше я никого бы не назвал, кто произвел на меня глубочайшее впечатление. Вот эти две картины – «Человек из Орана» и «Стачка» – они были для меня очень существенной поддержкой. Они помогли в какой-то момент, когда я чувствовал, что мне все-таки нужна помощь. И увидев картину Флоэрти «Человек из Орана» я понял, что если я физически еще мог как-то держаться, то, конечно, потому, что меня поддерживал Флоэрти. Ну конечно, глубочайшее впечатление, которое произвела на меня «Стачка». Безусловно, по внутренним аспектам, глубоко внутренним. Я успокоился, потому что «Стачку» посмотрел позднее. Все принципиальные концепции кинематографические мной на очень долгий период уже обнаружены. Именно в этих двух картинах сделано практически все, что затем муссируется всеми режиссерами, включая Бергмана, Тарковского, Бессона и т.д.

И многие режиссеры уже не вносят никакой своей собственной жизни. Может быть, это иногда есть у Бергмана, но немного мешает его «европейскость» что ли, его рафинированность. Но в принципе, по существу, есть двое, к сожалению, уже ушедших. И потом визуальный опыт, наверное, самый засоренный опыт человечества. Этот опыт все время разрушает, все время подвергает сомнению, всяким испытаниям. Доступность работы с визуальностью и широчайшее развитие телевидения, где каждый вечер перед нами манипулируют изображением: монтируют, играют цветностью в этих так называемых «кинах» – это равнозначно тому, что если бы каждый вечер вы слышали пародию, например, на Драйзера или Томаса Манна. Каждый вечер наше слуховое пространство забрасывали бы пародиями, издевались бы над этими вещами. Или, скажем, каждый вечер пародировали бы по радиовещанию, например, Цветаеву. Представляете, как это просто сделать. А между тем над изображением как некоей жизнью, издеваются каждый вечер, манипулируют

им как угодно. Ну и поэтому так мало зрителей, серьезных опытов работы в кинематографе. Потому что серьезный опыт, он требует тоже такой же всеядности. Очень не просто отравить человека, если у него чистые внутренности: если он привык к чистой воде и чистой растительной пище... Поэтому все, что связано с кино, это всегда очень противоречиво, и всегда существует проблема чистоты нашего опыта восприятия.

Плата за «контакты с изображением» – за что человек платит ничем иным как течением своей жизни, временем. Не важно, сколько стоит билет в кино в рублях, долларах или марках, на самом деле не это плата за кинематографический сеанс. Плата – это время, которое человек проводит в кинозале, где человек за картину заплатил три часа собственной жизни – вот и весь ответ на абсолютно все вопросы. Вопрос об адекватности этой платы: за что!?

Вопрос: Но ведь неправильно сводить кино к визуальному ряду.

А. Сокуров: Вообще, трудно сказать. Ведь существуют разные замыслы...

Вопрос: Вот пример для меня в кино – это Джульетта у Феллини.

А. Сокуров: Но не забывайте, что Феллини всегда пытается развлечь вас. Я не умею этого делать не потому, что я хорош или плох, а просто у меня другой опыт. А функция развлечения перед кинематографическим искусством – это чисто европейская традиция, на мой взгляд. И без этого не может ни один из режиссеров обойтись. Ни один... за редчайшим, может быть, исключением.

Вопрос: А если вместо этого слова поставить «игра», то ... Ведь развлечение – это все-таки некоторая попытка принизить это явление.

А. Сокуров: Нет, я ни в коем случае не хочу принизить, и у меня нет ни малейшего умысла, тем более такую фамилию, которая для вас, наверное, святая. Нет. Человек, который пытается что-то создать, – ему некогда о зрителях думать, у него нет ни времени для этого, ни сил. Ведь создавать – это так сложно, что думать еще о том, в каком зеркале это будет отражаться, сложно мне это представить. Хотя, наверное, это зависит от природы автора. Интересно ли ему использовать эту возможность и профессиональное мастерство, чтобы

поиграть. И хочется ли ему занять какое-то место в этой игре? Кто он – мышка или кошка в этой игре? Феллини – это, конечно, «кот». С пушистым хвостом, с богатым очень опытом... уже от реальных обстоятельств и отношений. Ну, это тоже... жизнь.

Вопрос: Является ли кино – искусством? Посредником чего оно является? И если существует внутренний опыт, то может ли опыт проделать такой мысленный эксперимент: можно ли представить, что Ваш внутренний опыт был Вам каким-то образом передан?

А. Сокуров: Это очень непростой для меня вопрос, потому что он задает нечто, к чему я очень часто в последнее время возвращаюсь: на месте ли я? Потому что в занятиях кинематографом я не в состоянии реализовать все, чего бы я хотел. И на этом пути совершаю очень много ошибок, ошибок в отношениях с людьми. Режиссер должен быть значительно жестче, чем я, должен быть более жестоким. У него должна быть более жесткая система критериев. Он должен в труде своем защищать искусство, а не людей, с которыми работает, и не учитывать людей, которые рядом с ним работают, создавая что-то. У меня всего этого нет. У меня совсем другая система отношений и другая система ценностей, и картина для меня не самое главное. Во время съемок я не буду создавать произведение какое-то, если я понимаю, что процесс создания сопряжен с риском и каким-то насилием людей, которые работают рядом со мной, или когда это требует сверхжертв этих людей. Это не стоит того. Поэтому, конечно, это не совсем мое занятие. Просто так получилось, наверное, что я затратил такие самые активные и как бы таинственные периоды жизни своей именно на это, пытаюсь создать в себе определенные профессиональные навыки, отдавая время жизни своей фантому этой мечты: жить в искусстве и заниматься искусством. Но я, конечно, здесь как личность, безусловно, проиграл.

Поэтому, может быть, если бы у меня были другие обстоятельства, то должна была быть простая какая-нибудь работа; не знаю, но, наверное, с лесом, с деревом связанная, но что-то, что естественнее, чем то, что называют кино. Потому что... это неприятное занятие – создание картины, неприятное. И чем больше времени идет, чем дольше ты работаешь в коллективе людей – это так называемое творчество – оно

происходит публично, на глазах у всех. Даже когда ты разговариваешь с исполнителем перед тем как камера включается, то вокруг тебя 20-30 человек народу, а это ведь еще и очень интимный диалог. Поэтому, может быть, если бы у меня была возможность работать учителем, ну наверное, не в обычной школе, а например, в какой-нибудь антропософской системе, или была бы другая деятельность, но только не сопряженная с контактом с людьми... Но только не это.

Вопрос: Эта точка зрения у вас сейчас появилась или это было с самого начала?

А. Сокуров: Да, конечно, не с самого начала, потому что много лет было затрачено на то, чтобы сконцентрироваться на умении. Потому что я согласен с тем, кто говорит, что кинорежиссер – это не профессия. Конечно. Но это перестает быть профессией тогда, когда у тебя в руках появляется жесткое владение ремеслом с определенным объемом абсолютно необходимых профессиональных качеств. Ты должен знать оптику, всю степень техничности и всю механистичность этого занятия, знать свет, фотодело... Я не могу даже перечислить все. Должен знать все наравне с оператором – все ухищрения в работе с оптикой... Столько всего надо знать наравне с теми, кто рядом с тобой работает, что просто иногда скучно и уныло становится. И до такой степени это не имеет никакого отношения к тем высоким словам, которые говорятся о кино, не говоря уже о зарплате, финансах, об организации процесса, о защите социальных интересов разных групп в съемочной команде, о питании... – все это не имеет вообще никакого отношения к искусству.

Вопрос: Это можно бы обозначить так: «трудно быть богом»...

А. Сокуров: Да, это правда. Той степени публичности этих проблем и той степени концентрированности, какая существует в кинематографе, я позволяю себе сказать, зная это, не существует ни у научного работника, ни у композитора, ни у писателя... ну просто, ни у кого. Многие, кто бывал на съемочных площадках, знают, что даже в благополучных группах при существующих условиях невозможно ничего создать. Невозможно ни сконцентрироваться, ни... ничего невозможно сделать. Даже когда человек делает операцию, при всей ее технической сложности, оснащенности этого процесса всякого рода параллельными группами (анестезиологи и про-

чее), даже при этом хирург всегда сосредоточен на операционном поле. Режиссер, к сожалению, не может позволить себе быть сосредоточенным на операционной площадке: нет у него такой возможности, по крайней мере, в условиях кинопроизводства российского. Ну, может быть, кто-нибудь и имеет эту возможность – у меня такой возможности нет. Но я еще раз прошу вас: ни единое мое слово не воспринимать обобщенно, как утверждение некоего закона.

Вопрос: В этой ситуации ощущаете ли Вы реальную невостребованность своего труда?

А. Сокуров: Сейчас уже да. Раньше мне было как-то труднее думать об этом, а сейчас уже – да. Может, во многом потому, что я вижу реальную невостребованность этого труда, а то, что нужно было для самого себя как бы создать, я уже сделал. Я уже понял, что что-то я уже умею, но что-то я уже не научусь делать. Я понял уже свои границы, скорее, я уже ощутил их. Мне самому себе ничего не надо доказывать уже. Я понял: я не совершенен здесь, я уже не преодолēju этого. Тарковский неоднократно говорил мне, что он только в себя верит, что у него там есть мессианская роль, что он грандиозный человек, что у него какая-то вселенская обязанность. Что надо в себе воспитывать и поддерживать это чувство, когда занимаешься искусством. И всякий раз, когда я слышал это, мне становилось страшно. Не божеское это дело, не божеское. Поэтому если в человеке есть ощущение своей значимости, наверное, это поддерживает его и толкает на какие-то новые, а может быть, и жесткие поступки, но у меня этого нет абсолютно. Во-первых, я человек уже другого времени, когда нет этого внимания общественности к тому, что делает та или иная конкретная личность в кинематографе. Когда Андрей Арсеньевич, например, создавал свою картину – там была явная потребность. При всех проблемах было явное внимание к тому, что делалось. Каждая картина встречалась поляризованным вниманием. Она давала автору значительную часть энергии, и он чувствовал ее, она как-то восстанавливая силы, позволяла ему творить *так* и чувствовать себя *таким образом*. Я существую в условиях совсем других, когда работать приходится очень много и желаний, внутренних потребностей очень много, а общая атмосфера жизни уже не такая.

Вопрос: А вам не кажется временным этот сюжет невосребованности?

А. Сокуров: Ну да... Но я-то живу сейчас, ну сколько там человеку еще можно прожить... Я-то знаю, что человеку важно следование принципу общего... Хотя значения этого как бы для меня уже нет, для меня уже нет. Нет-нет, только не подумайте: у меня никогда не было ощущения, что то, что я делаю, должно быть массовым, должно массово восприниматься. Сейчас мы снимаем картины, и я боюсь, что они будут стоить очень много. Уже сейчас мы испытываем сложнейшую ситуацию, когда за 20 миллионов мы уже переваливаем. Постоянно задыхаемся: вот-вот картина закроется, ни сегодня-завтра; начнем мы завтра работать или нет?! Выйдем мы на площадку или нет?! Я говорю с людьми, с которыми работаю в кадре, а у меня все сжимается внутри от ужаса, что, мол, мы все это приготовили, а завтра не выйдем на площадку. Мы не сможем оплатить ту энергию, к которой подключаемся. У нас нет денег, чтобы оплатить бензин для того автобуса, который подвозит костюмы и прочее. Или не хватит денег, чтобы купить чай, потому что снимаем при температуре минус десять мороза, и без чая не обойтись. Это все очень простые вещи, и когда на них не хватает денег, то ... Вот из чего состоит эта работа. Это не камерная работа, когда ты смотришь в пробирку на то, что там происходит, нет. Но вы правы, что это не должно никого интересовать – то, в каких условиях ты создаешь, должен интересовать только результат.

Вопрос: А если коснуться ваших замыслов, оставив в стороне чрезвычайные сложности в их реализации. Ведь замыслы, даже автору кажущиеся невосребованными, они, тем не менее, находят своего зрителя, своего соучастника. И, может быть, оставив тему разочарования в кинематографе, Вы оцените то, что уже сделано, а сделано достаточно много.

А. Сокуров: Может быть потому, что меня очень многое интересует. Во-вторых, потому что я в принципе очень люблю работать. У меня есть такой принцип, чисто мужской, я считаю, что мужчина должен работать, и как можно больше работать. Если мужчина не станет работать – все остановится. Единственное, что может защитить его – это, конечно, работа.

Вопрос: Можно тогда пояснить, что для вас было важным в таких фильмах, как, например, «Скорбное бесчувствие» и «Спаси и сохрани», а что не важно.

А. Сокуров: Это просто разный мой возраст – мой человеческий возраст. Ведь если брать разного возраста людей, то человек имеет очень разное представление о мире. «Скорбное бесчувствие» – это, конечно, бенефис модерна. В свое время я был как бы обожжен идеей культуры, что ли. У меня еще были некоторые иллюзии культурного характера, и ведь мне же хотелось сделать цикл такой – цикл самовоспитания, направленного на себя самого.

Вопрос: Это, по-моему, признак вообще культуры: всегда себя помещать в какой-то контекст. Всегда не хватает своего исторического понятия.

А. Сокуров: Нет, нет. Я не испытываю подлинности от этого и необходимости включать себя в какой-то контекст. Я достаточно независимо представляю себя, и реально существую достаточно независимо. Но я не хочу сказать, что один на земле. У меня очень скромное ощущение деятельности своей. Вот дома у меня рабочий стол, за спиной стеллажи с книжками, а передо мной зеркало. И оно так подвешено, что я всегда вижу эту библиотеку. Поэтому я всегда чувствую, что у меня за спиной. И это чувство все время, сколько я себя помню, оно так располагалось в моей жизни, в моей комнате, где я живу. И все время это было. Поэтому, может быть, не соотношение, а какой-то другой механизм. Я очень хочу... как бы затеряться в этом истоке, не знаю, как об этом сказать. Есть то, что называется культурой, высшими проявлениями искусства... это же громадное пространство, где по-настоящему страстно должен любить человек Россию, и не только Россию. На самом деле это реально существующая сила и реально существующее пространство. И я не могу сказать, что Диккенс так уж далек от меня, я не могу сказать, что очень далек от меня Тютчев. Это – то пространство, которое существует. И когда я вхожу в комнату к человеку, оно же присутствует как-то и здесь... Это очень сложно, и я даже не могу объяснить все до конца.

Вопрос: Можете ли Вы назвать Петербург своим родным городом, и как он воздействует на Ваше творчество?

А. Сокуров: Чужой, конечно, город для меня, и это непонятно мне. Ведь много было всяких тяжелых времен, кото-

рые я никогда не забуду и которые входили в резонанс с этим городом. Чужой. Чужой абсолютно. И по архитектуре, и по пространству, и по климату. Абсолютно чужой... Поэтому я – человек какого-то маленького города или небольшого поселка, но ни в коем случае не такого большого города, и здесь для меня все чужеродно. И улицы чужие, и здесь не вырос я. Все чужое. И потом, на мой взгляд, в этом городе не нужен человек. Он может существовать и без нас, если его оградить забором и водить экскурсантов по этим улицам, а в окна врезать какие-то зеркальные стекла, где одна сторона улицы будет отражаться в другой, то другого им не надо будет. Мне так кажется... А может, в моем случае все еще проще, потому что просто так складывалось детство, что не было ни родного города, ни родной школы, ни родной улицы... ничего не было. Переезды, переезды, переезды. Странствия, странствия... Может быть, с этим связано мое отношение к Петербургу. Но абсолютно чужой город, и я считаю вообще, что я здесь временно нахожусь. Я приехал сюда в 1979 году, и у меня каждый год, все время такое ощущение... Я живу и смотрю на свое жилье, где я живу, и у меня такое ощущение: ну что я буду дверь ремонтировать, когда перегнивает дверь, вероятно, зачем? И вообще, почему существует этот вопрос, потому что есть какая-то необязательность моя для этого города.

Вопрос: Но для и Достоевского Петербург был по-своему был чужим, но тем не менее, он прикипал к каждой улице, каждой подворотне...

А. Сокуров: ...Его город кормил. Он ничего не мог сделать без этого города. Он был, чувствами он был здесь. Это была его, ну, столовая, ресторан, ну... что угодно. Это было его кормлением. Он как голубь был здесь. Везде ему было место. На каждой площади, на каждой улице ему бросали какие-то зерна. И он клевал. И не случайно он двадцать мест сменил, проживая в этом городе.

Вопрос: А Петербург вечерний, с высоты полета? Что вы видите в этом городе?

А. Сокуров: Крыши.

Вопрос: Только крыши?

А. Сокуров: Ну, я понимаю, что это огромная история, здесь столько мучились люди, и я не знаю такого города, который стоит таких жертв. Понимаете. Я не могу этому городу простить, по самой малой оценке, 600 тысяч жертв блокады.

Понимаете? Я не могу простить этому городу, этой архитектуре, этому замыслу. Я не могу простить ни одному дому этих жертв. Может, именно потому, что я не петербуржец, я не родной здесь человек, я здесь не родился. Вот многие из вас здесь, что называется, выросли и все ощущаете по-иному, но я не могу простить ему блокаду. Я не могу этого сделать.

Вопрос: Это является очень важным, то, что Вы сказали... И город тогда – это место умышленное. И Петербург есть выражение города как такового, умышленной и задуманной суеты.

А. Сокуров: Но я вот здесь с Вами не согласен, в том смысле, что надо делать какой-то особенный акцент, говоря о Петербурге как умышленном городе, созданном, мол, волею Петра. А назовите мне город, который был бы создан ничьей волей, который бы возник органично, а не по воле какой-то необходимости. Ведь Петербург ничем не отличается, Вы просто слишком много ему внимания уделяете. Почему ему? Что это такое? Не кладбище ли это?

Вопрос: Ну а с чем Вы работаете... ни с ли подобием воронки, которая всасывает всю энергетику, чтобы мы в памяти своей потом производили все те же сюжеты и повторяли одну фразу: «Я не могу простить...». А память наша работает только на то, чтобы удержать то, что было в этом городе.

А. Сокуров: Ну, я не знаю, что сказать. Я просто не знаю, что здесь было. Я представляю, например, как здесь жил Тютчев, в каких условиях, как коротко он здесь жил. Что это такое? Почему такое внимание? Волей государственной ситуации городу были даны колоссальные возможности, колоссальные субсидии. Здесь была власть, поэтому сюда сконцентрировались все государственные намерения. И при строительстве города вкладывание оригинального модерна в архитектуру было потому, что здесь была власть. Не потому что здесь были какие-то особые условия, а потому, что здесь была власть. Уверяю вас, через некоторое время этот город вновь наполнится чиновниками, и Москва обязательно потеряет какую-то значительную часть власти. Это без сомнения. И город никуда от этого не денется, потому что начнется разделение власти, борьба внутри власти, видя характер людей, которые ее сейчас возглавляют, будет возрастать. Пе-

тербург все равно приобретет столичный статус, и все вернется.

Вопрос: А что-то дорогое в этом городе все-таки для вас есть? То, к чему бы Вам хотелось возвращаться, например, после долгой разлуки?

А. Сокуров: Ну, это бывает чрезвычайно редко и потому нетипично.

Вопрос: То есть для вас для жизни возможно только чистое пространство, с природой, со светом...

А. Сокуров: Нет, ну почему же, это может быть обычный город, но не такой вот, жертвоносный по природе своей.

Вопрос: Ну а маленький, тихий купеческий город Вам поближе?

А. Сокуров: Конечно.

Вопрос: А если представить такой город, в котором Вы живете, и он ближе Вам, то ваше кино принципиально бы изменилось?

А. Сокуров: Тогда я вообще бы этим не занимался. Поскольку кинематограф, так или иначе, связан с масштабом, с определенной средой. Как в свое время Чехов написал Горькому: «Что вам в этом Нижнем? Поезжайте в Москву, в Петербург. Входите в круг людей, которые занимаются серьезной литературой, где есть систематичность какая-то в труде, общении... Есть точка отсчета...». У меня здесь нет, кроме моей группы, никаких творческих контактов в профессиональной среде, и я вообще нигде не бываю в России. За пределами ее, да, а в России никогда никуда не выезжаю и с большинством, кроме своих, вообще не знаком, никогда не встречался с ними. Мелькают по телевизору лица режиссеров, авторов, а на самом деле я никого из них практически не знаю. Но, тем не менее, вот видите, студия крупная в Петербурге...

Вопрос: Петербург часто называют городом смерти...

А. Сокуров: Позвольте, какая смерть? Этот город – ничто, вообще ничто: ни жизни, ни смерти – ничто! Ну, будет смерть – будет смерть, будет жизнь – будет жизнь, все равно «ничто».

Вопрос: По моему глубокому убеждению, Ваши фильмы нужно не только смотреть, но и слушать. Как Вы приходите к своему музыкальному ряду? Это работа души, это строится

по какой-то концепции, или что-то другое? Проще говоря: что для Вас музыка в кино?

А. Сокуров: Изображение – это мои ноги, а звук это моя душа, я бы так сказал. И эти ноги подчинены чему-то высшему. Музыкальная идея должна звучать совершенно независимо от режиссера, так же как и название картины должно иметь собственное значение, и совершенно необязательно ему соотноситься с картиной.

Вопрос: Можно ли говорить о том, что название Ваших картин во многом определяют их содержание?

А. Сокуров: Я так считаю; по моим замыслам название картины абсолютно не определяет саму картину, ее содержание, ее задачи. Название – это также определенный мир, который в данный момент сформировался, и это совпало с данной картиной. И в картине «Камень» не обязательно название имеет отношение к этой картине и выражает ее контекст, совсем не обязательно. Это может в каком-то смысле совпадать, но в моем представлении это абсолютно отдельные художественные процессы. Так мне бы хотелось. Так. Нет имени картины: это отдельный мир, нет звука: это совершенно отдельные уши, а мир драматургии – это абсолютно отдельный мир. Поэтому для меня совершенно не обязательно сочетание этих компонентов. Для меня важна их свобода, а сочетание это уже нечто другое. Вот есть ситуация, когда картина, казалось, должна быть музыкально-драматической, потом начинает складываться, и понятно, что уже душа-то у нее совершенно другая. И уходят, и уходят заставки музыкальные, ничего не остается, ни одного звука. Как это было в «Элегии из Росси». Идея вначале была одна, а к тому времени я изменился, обстановка изменилась, и возникла вот эта вот картина. И мне было бы уже не интересно с каким-то другим композитором. Может быть, в какой-то другой момент и не было бы этой идеи с Чайковским, но в тот конкретный момент она была связана с картиной... Ведь там могла быть абсолютно другая тема...

Вопрос: Экранизация, киносценарий – это то, что всегда нужно, в чем есть потребность?

А. Сокуров: Я не имею права говорить о том, что *мне* надо... То, что написано словами, невозможно на экран перенести. Нет. Это разные природы. Дистанция между литературой и кино настолько велика, что себе даже трудно это

представить. Как между огнем и водой. Поэтому Юрий Николаевич Арабов совершает некое художественное, творческое действие, которое совершается в договоренных между нами обстоятельствах. То есть он знает, что вызывает интерес у меня, знает заранее, потому что перед тем, как начинать работать, я стараюсь соединить свои ощущения. Затем он составляет произведение, которое для меня эталоном не является. Там есть опорные точки, которые незыблемы. И определять кому-то идеологическую ориентацию другого человека... этого не должно быть.

Вопрос: У Вас одно время было негативное отношение к церкви, к Богу...

А. Сокуров: До второго университета я ни разу церкви и не видел. Сначала я закончил исторический факультет университета, а потом вот режиссерский. И конечно отсутствие религиозного воспитания и образования это – непростительная роскошь.

Вопрос: Какие-то религиозные направления Вам сегодня близки?

А. Сокуров: Ну, наверное, в каком-то смысле православие, но я имею узкое представление о том, что есть мир православный, и мне бывает очень стыдно

не только за политиков. Ведь и церковь, она также начинает срачиваться с государством, также стремится к власти и также у нее тяготение к власти. То, что существует громадная дистанция между искусством, культурой и православием, глубоко меня, как российского жителя, оскорбляет. Глубоко. Дай Бог, чтобы это менялось, но нет более далекого расстояния на сегодня друг от друга, чем это. Нет более консервативной, заскорузлой религии, чем православие в дремучих ее проявлениях. Заставить православие и его мир обратиться к кинематографу – это, знаете, очень большой труд. Все это угнетающее производит впечатление. Естественно, что существуют разные пространства и над нами, и в нас. И духовные, и не духовные. Естественно, эта жизнь никуда не может исчезнуть, она существует вместе с нами. И все чувствуют это и затылком, и теменем, и сердцем, и ладонями. Существует это все и для меня. И кладбище – это и есть то самое место, где образуется концентрации жизни. И естественно ощущаешь эту жизнь, и чувствуешь эти мертвые тела, и жизнь, которая там происходит. Для меня это естествен-

ный порядок всего. И для меня понятно, например, что дух еще не покинул, не совсем покинул тело Тютчева. Это совсем понятная вещь. Ведь эта сложная жизнь – между телом, лежащим там, и какими-то ассоциациями, оставшимися здесь. Это не разобщение. Эта взаимосвязь существует, и я чувствую ее всем своим состоянием, мозгом, я чувствую ее своими нервами. Но, к сожалению, познание всей философии, религии... я только к ним приближаюсь, я не могу сказать, что я знаю мифологию или еще что-то очень хорошо. Это должно происходить в определенном возрасте. Если у меня не было познания мифологии и религии от 7 до 10 или 15 лет, у меня же и не будет этого продвижения. Ведь с возрастом все другое. Нельзя проходить это в возрасте за сорок. Нельзя. Вот он пришел к Богу – иногда говорят – в пятьдесят лет. И мне странно, что высшие силы до тех пор не указывали ему его место... Как это? Это очень большая индивидуальная проблема. А для человека, который существует в области пространства искусства и культуры, все это обретает очень и очень неприятный аспект. Вот такие мои дела, и этого я не скрываю. Я человек, который воспитан был иным образом.

Вопрос: Если предположить, что запрещено искусство, что бы получилось? Ведь религия оказалась в этой участи.

А. Сокуров: Вы считаете, что это трагедия была, да?

Вопрос: Что случилось в России, в сущности, никто не помнит. Мы обобщаем: социализм – капитализм – тоталитаризм, а что это такое вообще... Или это беспрецедентно, или это бывало. И теперь можно вернуться к центральной теме разговора о том, что принадлежит жизни. Что реальный Достоевский мог и проиграться в карты и, говоря грубо, более непристойный поступок совершить мог.

А. Сокуров: Касаясь Достоевского, мне кажется, что он мог, потому что он – гений. А гений и злодейство – вещи абсолютно совместимые. И это естественно: ведь настоящему жестокими, жестокосердными могут быть только гении... Не знаю, мне очень трудно ответить на этот вопрос, потому что в моем лице вы все же имеете дело с действующим режиссером. И я точку не поставил еще. Поэтому мне трудно отвечать четко на очень конкретные вопросы. Я не могу воспринимать себя как человека, который сделал картину... и все. Могу воспринимать себя как человека, который сделал это, это и делает сейчас, и будет делать еще то

и это. И то, что не сказано, не получается сегодня, то, будет время, получится. И поэтому мне очень трудно отвечать на такие вопросы, потому что я еще не прочувствовал, не продумал, наверное, о многом просто не думал, даже так вот. Мне, конечно, не хватает для масштаба сопоставления, не хватает образования. Я очень хорошо по себе знаю, что духовная культура, интеллектуальная культура настолько грандиозна, что я даже не стану браться сопоставлять себя ни с каким направлением, течением, ни с каким опытом. То есть я даже боюсь об этом думать, а говорить об этом вообще немыслимо для меня. Потому что философия была для меня наукой грандиозной совершенно. И по тому же марксистскому курсу или когда я пытался сам заниматься Хайдеггером и другими, я понял, что это тот самый мир, который говорит на особо высоком, чистом и очень трудолюбивом языке. И я не могу постичь философии, и говорить про философские категории вот так просто, импровизируя. Мне кажется, что я этим оскорбляю каких-то чрезвычайных тружеников, которые в этом мире существуют. То, что было и есть, и останется для меня, я надеюсь, пока буду человеком, высшим достоинством – это интеллектуальная способность человека заставить свой мозг непрерывно работать. А это, конечно, труд. Вроде бы слова, а что за ними... Откуда эти люди берут это новое пространство? Как это возникает новое пространство? А оно возникает. Казалось бы, после Канта и Гегеля и после этого удивительного античного мира философии, казалось бы – ну что же еще может быть? А в 20 веке – еще... Да по сравнению с этим многие усилия так называемых художников просто кажутся самолюбованием. Очень часто в области искусства результат достигается случайно, без труда. Вот я этого для себя боюсь. В живописи, например, человек попадает в какую-то струю, возникает спекулятивный момент. Это вдруг становится точкой отсчета. Хотя бы они или не хотят, люди начинают равняться на это.

Вопрос: Для вас кино как-либо ассоциируется с философским метафизическим пониманием?

А. Сокуров: Вы знаете, нет. Нет, потому что я, еще раз говорю, я – необразованный человек... То, что я пытаюсь сделать – это другое... Вот два года назад была такая идея: сделать цикл или серию фильмов под названием «Интеллектуальная элита Петербурга». Эта серия приблизи-

тельно из 25 картин, которые составляли бы лекции ученых, отснятые на пленку. Просто осторожно смонтированные 25 серий об ученых, которым от 65 и выше. И еще, скажем, серий 15 о тех, кому от 40 до 50. И, может быть, несколько серий – кому от 18 до 35 Как бы впечатление об интеллектуализме. И три серии было снято, потом перестали давать деньги на это, и вообще это погибло. Некоторые фрагменты остались в материале, и то я его уже отослал во Францию – лекции Дьяконова по Библии и материал патологоанатомического вскрытия. Это лекция, которая была снята с Хмельницким – старым-старым петербургским патологоанатомом. Лекция идет два часа, там он объясняет и рассказывает на вскрытии в старом анатомическом театре. Это мы сняли, но тоже не смонтировали. Это все, конечно же, надо попытаться сохранить каким-то образом: и сложение мысли, и сложение слова, фразы – все интересно. Мне все интересно в говорящем человеке. И фазы его эмоциональности, и как он делает в предложении логические паузы. А еще более интересно сохранить ретроспективу поколений. Формируется язык, что-то уходит, меняется, происходят колоссальные изменения в интеллектуальной среде. Ну вот такой проект был и – погиб. Он погиб еще и потому, что в среде ученых начались определения приоритетов – одно из чрезвычайно неприятных для меня обстоятельств. И в очень многих областях... В области математики и физики – до какой степени они возненавидели друг друга. И ведь я же говорил, что это должны быть люди, у которых есть признание не официальное, а признание внутреннее, интеллектуальное в среде профессионалов. То есть не обязательно академики, могут быть и кандидаты, могут быть разные... Лосев ведь тоже был человек совершенно непонятно какой... Но это погибло и теперь не восстановить, но это все интересно!

Вопрос: Это чрезвычайно интересно. А Ваша надежда в этих стенах, вы считаете, не осуществится?

А. Сокуров: Я уже, наверное, к этому не вернусь. Потому что, помимо всего прочего, когда на это денег не выделялось, я ходил и просил у людей, по-видимому, нечистых на руку. А каждая съемка такая по тем временам стоила, ну до 8 тысяч.

Вопрос: В связи с этим, как Вы относитесь к статьям о кино с философским содержанием?

А. Сокуров: Я понимаю, о чем Вы. Ну, во-первых, это для меня большая честь, что Ямпольский обращает внимание на меня. Конечно, Ямпольский Михаил Борисович, он не на много старше меня, но бесконечно более образован, развит и бесконечно более авторитетен, чем я. К мнению этого человека я прислушиваюсь, и оно может быть для меня единственно важно. Причем, оно не комплементарное, оно сугубо отстранено от взглядов других. Потому что, если говорить о недостатках картин, что делают киноведы, то я, понятно, иногда читаю, но что мне могу рассказать о том, что я знаю лучше любого киноведа. Передо мной лежит стопка истертых сценариев, и я со стыдом обращаю внимание на то, что получилось... Ведь я-то знаю, что было, что за кресты на картине стоят. Зачем мне указывать на это, когда я знаю значительно глубже все эти проблемы – и эстетические, и этические – фильма, композиции, монтажа. Но у меня все время есть желание обучаться. И когда со мной имеют дело люди, которые образованны, у которых, нет замкнутости, но есть широкое поле, широкая позиция, опыт, и эти люди – труженики – это чудесно. Для меня главным является хоть что-нибудь сделанное усилиями единиц, подтолкнуло человека на какое-то течение мысли, абсолютно, может быть неважное, отстраненное от картины, не ее проблему – вот это для меня важно. Нельзя обсуждать кинорежиссеров: это слишком большая честь, я повторяю, это слишком большая честь. Но иногда это рождает впечатления более широкие и дает пространство для какого-то пути. Если то, что сделано в кинематографе, ну хоть чуть-чуть приоткрывает еще какое-то дополнительное пространство в культурном, интеллектуальном опыте современной жизни – это уже прекрасно... А киноведение – это тупиковое занятие. Оно не имеет никакого смысла и никому не нужно. Оно имеет смысл в историческом аспекте, чтобы знать историю кинематографа, ее систематику. Это – да, но суждения о картинах – бессмысленны. Они имеют смысл только тогда, когда рождают некое философское течение, и если дают возможность человеку пофилософствовать.

Вопрос: И в этом смысле Вы готовы согласиться с наличием в Ваших фильмах этого. Раз их смотрят именно такие зрители.

А. Сокуров: Я не знаю. Но у Михаила Борисовича немного, может быть, более выгодное положение, чем у меня. К сожалению, он уже сейчас в Америке, и картину «Камень» он не смотрел, «Элегии из России» тоже не видел. А до этого была такая практика: если есть сценарии, то я ему обязательно посылаю. И это был единственный человек, мнение которого я позволял себе выслушать перед картиной и на замечания которого я всегда обращал внимание. И я понимаю, что некоторые важные для меня сюжеты имели для него значение. Вообще иметь образованных кинематографистов – это мечта. К сожалению, пока все обстоит иначе. Сейчас, когда для съемки картины нет никаких профессиональных преград, которые раньше существовали, и нужно только иметь деньги – и все. Не важно совершенно кто ты, что ты, имеешь ли какое-то образование, прошел ли ты через чистилище, есть ли у тебя моральное право, нравственное право обращаться к теме. Сейчас этой проблемы нет, поэтому большая часть фильмов это... Вообще иметь образованных кинематографистов – это мечта. К сожалению, пока все обстоит иначе.

Вопрос: А может быть, художник и не должен быть рефлексизирующим. Художник – это бытие как таковое. И в этом отношении Ваше лицо – это жизнь как таковая. И когда мы заставляем вас рефлексировать, мы как бы вводим Вас в другую роль. Это как в анекдоте про художника оправдывающегося в обкоме: я сначала делаю, потом думаю.

А. Сокуров: Я понимаю. Но знаете, у меня слишком высокое мнение о России, о том, где я живу, хотя я понимаю, что эта страна не достойна этого, очень часто не достойна. Но ничего не могу с собой поделать: у меня слишком высокое мнение о тех, кто жил до меня. И я не очень согласен с мнением, что человек из области культуры должен быть освобожден от этой вот тревоги. Я не совсем в этом уверен. Ну как мы можем считать Пушкина образованным человеком? А прекрасно образованные музыканты XIX века, российские литераторы, художники... Ну, конечно же, здесь важно, как жизнь складывалась, судьба. Я не настаиваю, но мне кажется, что искусству было бы спокойнее, если бы была стабильность. Это очень важно. А революционность и выплески – я не знаю, что это такое. Как можно объявлять ценностью кинематографическое изображение, имея Эрмитаж, Русский музей? Как можно после них предъявлять к нему очень вы-

сокий счет? Только потребительское отношение к кинематографу среди разных категорий интеллигенции и может объявлять его высшим достижением и не видеть страшной разрушительной силы его.

Вы знаете, это моя мечта: увидеть человека, который окончил среднюю школу и не видел движущегося изображения! Вот сделать что-нибудь, чтобы хоть кто-то вырос на совершенно другом принципе. Антропософское образование предполагает это. Когда единственное движение перед глазами человека – это движение природы, движение повозки по улице, движение птицы в лесу, движение кроны от ветра, волны. Тогда и возникает истинное человеческое существо. Если бы я был богатым человеком, то я обязательно создал бы вот такую антропософскую школу, вот такой путь десятилетнего обучения. И я уверен, что это было бы сокровище человеческое.

Вопрос: Иван Петрович Павлов видел за всю свою жизнь один, только один фильм. И в эстетическом отношении он в некотором роде интересен. То есть кино, может быть, и не спасает человека, но оно и не мешает.

А. Сокуров: Нет, я сейчас говорю только о том, что негативных факторов, на мой взгляд, значительно больше в кино. И Вы правы, что вот пусть человек с такого-то возраста посмотрит канадскую, английскую, но серьезную картину. Должно быть событие – визуальное, оптическое, тактичное. Мы сейчас говорим об очень высоких вещах, но о которых можно говорить. Все же, что находится ступенями ниже – это понятно и ясно, это не требует комментария.

В человеческом развитии есть определенный этап, когда нужно сохранять человеческую натуру, и ради этой сохранности изолировать ее от всякого насилия, чтобы сложились определенные категории и правила понимания... ценности движения кроны под ветром.

Стенограмма подготовлена к печати *И.И. Евлампиевым и М.С. Уваровым.*

апрель 2009 г.

¹ По просьбе наших читателей мы повторяем сокращенный вариант стенограммы встречи с выдающимся отечественным кинорежиссером Александром Николаевичем Сокуровым, которая состоялась более 18 лет назад (первая публикация – Пардигма.2009. № 12). По

разным обстоятельствам этот текст не был опубликован, как намечалось, сразу после той встречи. Потом он надолго исчез из сферы нашего внимания. Однако сегодня вновь «обретенная» запись представляет не только историческую ценность. Эта была первая подобная встреча с кинорежиссером у нас в России, о чем он сам сказал в начале разговора. Потом были десятки других встреч. Александр Николаевич стал постоянным и желанным гостем философского факультета Санкт-Петербургского госуниверситета, снял новые выдающиеся фильмы, превратился в поистине знаковую фигуру отечественного и мирового киноискусства. Но в нашей памяти до сих пор живы воспоминания о той удивительной давней встрече.

Читатель сам может оценить, насколько актуальными, парадоксальными и глубокими сегодня, спустя шестнадцать с лишним лет, остаются многие высказывания нашего собеседника.

² Публикуемой беседе предшествовало обсуждение творчества А.Н. Сокурова в Философско-культурологическом центре «Эйдос», запись которого режиссер предварительно прослушал.

Вячеслав Сорокин

**Из цикла «Беседы с корифеями
философии»**

Аргумент Зиновьева

О Зиновьеве еще будет литература. В данном случае речь пойдет не о его творчестве, а лишь об одном его аргументе. Некоторые отказывают его социально-политическим анализам в научном характере, называя его стиль метафорическим.¹ Пусть метафорический. До Зиновьева не было автора, вскрывающего сущность коммунизма с той степенью глубины, с какой это получилось у него. Но сущность коммунизма еще далеко не понята, слишком свежо явление. Придут другие авторы, их будет много, тогда и поймем. Известны достоинства книг Зиновьева, известны и недостатки. Говорить о том и другом – значит повторять известное. Я поэтому выбрал только один аргумент, который не ожидал услышать от Зиновьева, и останавливаюсь на нем: *при коммунизме было лучше*. Хочу сразу уведомить читателя: я не собираюсь доказывать обратное. Все СМИ полны доказательств и того, и другого рода. Оба эти положения – *при коммунизме было лучше* и *при коммунизме было хуже* – логически и семантически бессмысленны. Вот это я и попытаюсь показать.

Выражение *при коммунизме было* предполагает, что коммунизма больше нет. Между тем он никуда не исчезал. Исчезла его последняя форма, называемая *развитый социализм*, и на ее месте возникла новая, заключительная форма, форма разложения. Ведь и человек не исчезает бесследно, после него остается труп. "Когда он еще был..." – это о чем: о человеке или о трупе? Потому что труп не был, он *есть*. Человек был. Коммунизм умер, но труп его никуда не делся. Он еще будет долго разлагаться, заполняя все вокруг зловонием. Страна жила при живом коммунизме, теперь она живет при мертвом. Это не коммунизм и не капитализм, но переходный период из первого во второй. "Как ужасен наш русский капитализм!" Мы еще не знаем, каким будет русский капитализм.

Загнивающим коммунистический строй был изначально; загнивание не прекращалось по мере его развития; в конце концов, процессы оказались столь сильны, что строй приказал долго жить. Мы присутствуем при гниении труп коммунизма – при заключительном акте величайшей трагедии, когда-либо постигавшей человечество. Некому этот труп похоронить. Никто не знает, как это сделать. Меньше всего это знают отечественные марксисты. Они растеряны. Им грустно наблюдать за тем, в каком положении оказалось дело их жизни. Они не придумали коммунизм, но они способствовали его утверждению. Получился этакий Франкенштейн. И вот – такой конец.

Как-то вдруг, совершенно неожиданно Зиновьев обнаружил, что коммунизм был прекрасен. «Тут, – подумалось мне, – аргументы будут глубоки. Непросто доказать *такое*, но у Зиновьева это даже может получиться». Я был уверен, зная манеру Зиновьева говорить *наоборот, наперекор*, что он хитрит. Он любит парадоксы, склонен к эпатажу. Скажет одно, а потом доказывает другое. Обязательно не согласится с вами, если вы скажете, что дважды два – четыре. А если вы скажете, что дважды два – пять, возразит: «Дважды два – четыре». Его отличало прямо-таки патологическое желание *быть не похожим на всех*.

Сначала казалось, что Зиновьев шутит. Но быстро выяснилось, что он в самом деле выступает защитником *ушедшего навсегда*, защитником – теперь уже – трупа. Это тем более будило интерес и ожидания. Если бы он сказал: «При коммунизме было лучше», а затем бы доказал, что при коммунизме было хуже, *много хуже*, я бы не удивился. Я бы подумал: «Зиновьев верен себе: говорит *а*, затем доказывает, что *не-а*». Зная эту его манеру, не удивляешься, просто наблюдаешь с любопытством, как человек, противореча себе, доказывает противоположное тому, что только что утверждал, и при этом делает вид, что он не противоречит себе. К таким семантическим и логическим штучкам относишься как к фигурам речи. У кого-то это получается смешно, у Зиновьева это получалось от «терпимо» до «очень хорошо».

Опять он будет разоблачать коммунизм, подумал я. Неужто опять будет повторяться? Даже истина приедается и от нее бывает оскомина. Но тут было что-то странное: откуда-то из обозленной и растерянной души исходили обвинения дню

сегодняшнему, и ему противопоставлялась действительность дня вчерашнего. Слова Зиновьева в прошлом встречали улюлюканьем одни и одобрением другие, но тем и другим было ясно: сказано *хорошо*. Задача критики коммунизма облегчалась для Зиновьева тем, что до него никто не решался затрагивать эту тему. Тут что ни говори, а обязательно скажешь что-то новое и интересное. Зиновьев жонглировал понятиями, то скрывая, то обнажая свою мысль. Отыскивать его мысль было интересно. Но на сей раз Зиновьев говорил, что думал. Не было никакого эпатажа. Впрочем, в том, *что* он говорил, и был эпатаж.

«Старушка идет через дорогу. Одна. А раньше бы ее перевели пионеры». «Нищий сидит. А раньше он тут не сидел». «Сколько машин! А от них – вонь и шум. И задавить могут». Нет, это я не Зиновьева цитирую. Это я передаю *дух* его аргументов. Но предоставим слово ему самому. Вот какой ему видится ушедшая эпоха: *«Любимая работа по профессии, хорошо оплачиваемая, оплачиваемый огромный отпуск. Медицинское обслуживание бесплатное. Путевки в дома отдыха и в санатории. ...Почти никакой бюрократической волокиты. Гарантированное будущее детей. Общая уверенность в будущем. Гарантированная пенсия»*. И тут же читаем: *«Не так богато, как на Западе»*.² Не просто *не так богато*, но совсем даже бедно по сравнению с тем, как на Западе. Сопоставлять уровень жизни в СССР и в три-пять раз превышающий его уровень жизни на Западе абсурдно. Не случайно одной из самых опасных тайн для режима, а потому самой скрываемой, был уровень жизни трудящихся на Западе. Народ по-своему реагировал на окружающие его серость и нищету: фольклором. «Государство делает вид, что платит гражданам зарплату, а граждане делают вид, что работают». «Лечиться даром – даром лечиться». «Где бы ни работать – лишь бы не работать!»

И вот мы перед нашим вопросом: коммунизм рухнул; как случилось, что народ далеко не единодушно одобрил то, что произошло? Да, в воздух бросали чепчики. Еще бы не бросать! Но быстро перестали. И стали поглядывать друг на друга с недоумением: что же получилось? И *этого* мы так долго ждали? Бывший диссидент Николай Драгош, проживающий ныне в Германии (он отбывал свой срок в одном лагере с писателем А.Синявским), вспоминал, как его после освобожде-

ния из лагеря встречали в родных местах: как *героя*. «А когда приехал во второй раз, встретили как *предателя*: вы *этого*, вы *такого* хотели?» Всем было ясно: стало *хуже*. Но хуже чем когда – чем *при коммунизме*? Коммунизм еще не ушел, он еще у всех в крови и в мыслях, в привычках, в ухватках, в эмоциях, в отношении *ко всему*. Так быстро болезнь, которая хуже рака, не проходит. Еще долго будет лежать посреди страны его огромный труп и смердеть.

Казалось бы, философы должны были понять это первые. «Но философов-то не было в девяностые: одни марксисты». Нет, не обстояло дело с отечественной философией на тот момент так ужасно – *одни марксисты*. Но и немарксисты растерялись. Первое ликование прошло. Воздухом свободы надышались. Началась рутинная жизнь. Впрочем, не рутинная – такое гигантское навалилось со всех сторон зло! Повторилось то, что страна уже знала по октябрю семнадцатого: идеал был, а пути к нему не знали. Пошли *тогда* наугад. Куда пришли, известно. И вот еще раз наступили на те же грабли. После того, как Россия наступила на них впервые, ей уже самой историей было предназначено встать на те же грабли – то есть попереть сломя голову в неизвестное будущее – еще раз. Потому что еще никогда ни одна страна не оказывалась в подобной ситуации, и никто не мог знать выхода. Хитрые китайцы нашли выход, научившись на *нашем* опыте. Если бы *началось* сначала у них, научились бы на их опыте мы.

И кого винить? Показывают пальцем на того, на другого конкретного человека. Но ведь «не личность делает историю», как известно. И не массы. История сама себя делает. И иногда она делает себя впервые. России выпало дважды испытать на себе, что значит быть пионером. Другие страны *живут*, а Россию подвергают опытам и испытаниям. Но это бесследно не пройдет. Это *закаляет дух*. Посмотрим, на что он окажется способен в будущем, закаленный в испытаниях русский дух.

Не хочу я разбирать приведенные Зиновьевым аргументы. Такие аргументы не мог привести он. В нем сидел кто-то другой и водил его пером. От Зиновьева ожидаешь анализа, но со страниц книги лезет какая-то обывательщина. Прежний Зиновьев, мыслитель и аналитик, исчез, его место занял Зиновьев-обыватель, взор которого сфокусирован на своем моментальном неблагополучии. «Вот что получилось!» – сооб-

щает он. Но *что* получилось всем известно, хочется понять, *почему* получилось. Именно ответа на этот вопрос, который стоит уже двадцать лет, и ждешь, открывая книгу Зиновьева. Понимаешь, что Зиновьеву не под силу открыть всю истину. Но ждешь каких-то импульсов для своей мысли, которая давно уже мечется в поисках ответа. Ждешь тщетно, как выясняется по мере чтения.

Я ожидал услышать от Зиновьева что-то вроде следующего: чему мы удивляемся? Разве не ясно было, что *так и будет* – так или похожим образом? Ведь принцип *подобное порождает подобное* известен со времени древних греков! Из железа не сделать голубя, из голубя не сделать железа. Из железа можно сделать молоток, нож, лопату. И никому не придет в голову осуждать кузнеца за то, что он из куска железа не выковал голубя. Но реформаторов осуждают именно за это – за то, что они из дерьма не сделали конфетку. А сами осуждающие пробовали уже сделать из этого материала конфетку? Ленин, человек холерического темперамента, односторонний, психически и физически нездоровый, переступавший через закон, через моральные принципы, через *все*; человек, дух которого был устремлен к цели, *которую он не представлял себе ясно*, – Ленин стоял у истоков русского коммунизма. Коммунизм не мог не стать почти зеркальным отражением его личности. Он не мог быть иным – по принципу *подобное порождает подобное*. Коммунистический строй был пропитан духом Ленина и ленинизма. Детище вышло в своего родителя – жестокостью, патологическим упрямством, болезненными задатками, предрассудками, нетерпимостью к инакомыслию и лживостью. Так и должно было случиться. Кто же вправе осуждать коммунизм? Если от родителя, пораженного болезнями, рождается дитя, пораженное теми же болезнями, кто вправе осуждать его за эти болезни? И Ленина никто не вправе осуждать за его болезни. Человек не властен ни над своим телом, ни над своим духом, и если дух влечет его к тому, чтобы установить на всем земном шаре порядок, который в качестве *его* идеала существует в его мозгу, он сам не будет преграждать себе путь к цели. Этим должны были заниматься другие. Занимались, но вяло. Уже три поколения расплачиваются за это *вяло* – сегодняшнее, четвертое, тоже. И никто не знает, чем и когда закон-

чится *это* испытание – сегодняшнее. А окажись тогда Ленин в тюрьме *надолго*, история пошла бы совсем по иному пути.

Почему коммунизм должен был породить нечто иное, чем он сам? Он породил свое подобие – нынешнее состояние страны. Это не капитализм в чистом виде, это продолжение коммунизма, все более и более переходящего в следующую, исторически неизбежную формацию – в начальную стадию капитализма. Из коммунизма нет иного выхода, кроме как в капитализм, но не в капитализм зрелый, современный, а в капитализм позапрошлого века. Коммунизм отбросил страну на два века назад. То, что должно было бы случиться два века назад, происходит сегодня. Русский капитализм начала 20 века был несравненно гуманнее, разумнее, экономически добросовестнее. Потому что сегодняшний капитализм – зеркальное отражение, повторение капитализма в его самой ранней стадии. Из этой стадии не шагнуть сразу в позднюю. Западным странам для этого потребовалось двести лет.

Иного выхода из коммунизма, кроме как в капитализм в его первичной стадии, нет, потому что коммунизм во многом был схож с *феодализмом*. А следующая после феодализма общественная формация по Марксу – ранний капитализм. Все по Марксу. Современное развитие событий уже было предсказано и предусмотрено основоположником. Русский коммунизм был каким-то странным образованием – феодализмом с вкраплениями – мелкими и крупными – развитого промышленного производства. Основные мощности были закуплены в странах развитого капитализма. Главному феодалу подчинялись вассалы, что были под ним, им – те, что были под ними. Правосудие было коммунистическим. Если в царской России оно было несовершенным, как о том писалось в «Вехах», то теперь оно было *совершенным феодальным правосудием*. При отсутствии закона для всех и безнаказанности партийных феодалов быстро разрасталась гидра властолюбия и своеволия. Пожаловаться было некому. Это было то же, как жаловаться на феодала ему самому. Тем, у кого безграничная власть, к чему функционирующее по западному образцу правосудие? Так называемый *правовой нигилизм*, по поводу которого сокрушается нынешний президент, не возник на пустом месте. Это продолжение того правового нигилизма, в духе которого воспитывалось общество после семнадцатого года. Большевизм изначально отличали право-

вой и моральный нигилизм. В судах СССР возможно было найти защиту от бандита, от соседа, но не *от коммунистической власти*. Кто силен, *кто во власти*, тот и прав. По этому принципу и вершилось правосудие. Власть коммунистов рухнула, но не рухнул принцип *кто силен, тот и прав*. Общество, больше не скованное идеологическими догмами и ограничениями, начало жить по этому принципу *в полной мере*. Так и должно было случиться. Правовой нигилизм перешел в нынешнюю жизнь страны прямехонько из головы Ленина.

Еще коммунизм был похож на огромное воровское сообщество с паханом во главе. Ниже главного пахана располагались паханы помельче, еще ниже – еще помельче. Не было ни одной республики, ни одной области, ни одного населенного пункта, не имевшего своего *главного пахана*. От воли партийных паханов зависело все. Даже самый ничтожный партийный пахан был для паханов низших – высшая власть. Паханы обладали седьмым чувством и свято соблюдали табель о рангах. Вся страна представляла собой огромное, раскинувшееся на все четыре стороны света *паханство*, поделенное на более мелкие и еще более мелкие паханства. Каждый пахан был абсолютный монарх в своем паханстве.

Вот только у воровских сообществ нет *идеологов*, потому что идеология воровского сообщества – в отличие от коммунистической – разделяется всеми членами сообщества изначально. Кто ее не разделяет, в таком сообществе не окажется. Но отнюдь не все готовы разделять изначально *коммунистическую* идеологию. Возникла потребность в идеологах. Главные паханы опирались на паханов помельче и – на идеологию. К этому и сводилась официальная роль официальной философии – к идеологическому обслуживанию паханств и конкретных паханов. Признавать это бывшим «философам», оказавшимся ныне не у дел, неловко. И они пускаются во все тяжкие, пытаясь представить свое бывшее служение паханам как службу во благо народа. Послушать их – они служили благородной идее «*Все во имя человека, все для блага человека!*» Но народ-то не дурак. Чукча правильно уловил смысл «благородной идеи»: «Сюкся умный, сюкся знает этого селовека».

То, что посткоммунистический строй в стране тоже представляет собой совокупность паханств, результат предыду-

щего развития. Нынешние паханства не нужно было создавать заново, они сложились уже при коммунизме. Кое-что изменилось в составе, в характере паханств, в границах полномочий и власти. Произошло некоторое движение внутри, поломавшее структуры слишком архаические, очевидно подлежащие замене. На их месте возникли структуры, соответствующие появившимся новым способам обогащения. Вся перестройка была революцией *по Марксу*: скопились внутри общественной системы противоречия, сковывающие возможности ее дальнейшего экономического развития и даже угрожающие самому ее существованию, и взорвали ее изнутри. Прежняя система «паханской» власти оказалась «снятой», на ее месте утвердился новая, более соответствующая запросам и потребностям нового времени – и запросам и потребностям бывших и новоявленных паханов. Все по Марксу. Не перестаешь удивляться его дальновидности. «Мы живем по Марксу» – это сегодня так же верно для страны, как было верно тридцать, сорок или шестьдесят лет назад.

Зиновьев был воспитан на марксистской философии. Отчего он не воспользовался *марксистской методологией* при анализе ситуации? Как ни относиться к марксизму, но одна мысль привлекает: об экономических причинах смены формаций. Против экономики нет другой, равноценной ей силы. Можно на время прервать или подавить естественный экономический процесс, но он, подобно перегороженной реке, все-таки найдет себе выход. Так и случилось. Большевики захотели повернуть естественное экономическое развитие куда-то в сторону. На его пути установили преграды. Но такую силу, как экономика, не остановить искусственными преградами. Поток скапливался, скапливался перед ними – и снес, смыл их все разом, разлившись при этом безобразно, неупорядоченно во все стороны. Экономический закон смены формаций, открытый будто бы Марксом (а на самом деле не одним им), *сработал*. Изначально возникшее противоречие между производительными силами и *очевидно нежизнеспособными* социалистическими производственными отношениями со временем не разрешалось, но усиливалось. И пришел момент, когда производственные отношения с их нелепыми и бесплодными экспериментами («стахановское движение», «социалистическое соревнование», «бригады коммунистического труда» и т.д.) окончательно доказали свою

несостоятельность. Нелепый, обреченный на экономическое вырождение строй гнил, гнил – и издох наконец. По Марксу, выход из ситуации подобной той, в какой Россия оказалась накануне перестройки, был один: ломка производственных отношений и замена их новыми. Но в данном случае *старыми*, поскольку какой-либо третьей формы производственных отношений еще никто не придумал. Ее нет *логически*. Либо средства производства в частных руках, либо в ничьих. И, конечно, возможно бесчисленное количество комбинаций между этими формами.

Как большевики в свое время представляли собой дисциплинированную группу заговорщиков и благодаря своей дисциплине и организованности победили, так КПСС к концу своего владычества представляла собой одну огромную, разветвленную, как спрут, дисциплинированную структуру. Этот спрут прочно держал в своих щупальцах страну и судьбы граждан. Эта же структура позволила коммунистической власти сравнительно безболезненно развалиться, чтобы тут же вновь утвердиться в иных формах. На месте прежних властных отношений не образовался вакуум. Все вновь образовавшиеся ячейки в структуре тут же были заняты прежними обитателями прежних ячеек. И политический истеблишмент, и верный его лакей – идеологи, или *коммунистические попы*, никуда не делись. Поменявшись, приспособившись, первые по-прежнему управляют сообществом паханств, называемым теперь *Российская федерация*. Но *коммунистические попы* больше никому не нужны, они сегодня что-то вроде пережитка коммунизма.

Перемены, накапливаясь в сознании, давили на психику правящего класса. Угнетала двусмысленность положения: власть у них была, а пользоваться ей открыто *в полную меру* не позволяла идеология. Привилегиями пользовались *втайне*. Идеология уже изрядно надоела всем, не только власть имущим. И, едва представилась возможность избавиться от этого бремени, от него избавились – прежде всего, абсолютное большинство членов партии.

Народ *спокойно* расстался с мечтой о «светлом будущем». В трудном положении оказались коммунистические попы. Их мышление до сих пор не в состоянии переварить случившееся. А в выигрыше оказались те самые силы, которые фактически уже владели всем, но тайно; теперь у них появилась

возможность владеть всем явно. И опять же все получилось по Марксу: бытие определяет сознание. Естественное стремление к материальному благополучию *сейчас*, а не *потом*, определяло все действия и все тайные движения партийного организма. Это вообще законное стремление для всякого живого организма – отчего же КПСС, представлявшая собой хотя и окостеневший, но все же живой организм, должна была выпасть из рамок этого всеобщего закона для всего живого? Она и не выпала.

Перед фактическими хозяевами страны открылась возможность стать собственниками *реально*, а не быть только сообладателями собственности социалистической, «всемирной». Так государственная собственность перешла из ничьих рук в руки вполне определенные, но – увы! – за семьдесят лет разучившиеся работать. Научились же они за это время *воровать*. Эти руки уже давным-давно тянулись к собственности, они начали тянуться к ней уже при Ленине, что вызывало припадочки бешенства последнего – чего-либо иного он этому *естественному человеческому стремлению* противопоставить не мог. Большевик ты или нет, Маркс или Энгельс, ты всегда *человек*. Та самая партия, которая до того клеймила частную собственность как зло, вдруг, как только представилась возможность, полюбила ее. И вот уже бывшие комсомольские вожаки превращаются в нефтяных миллиардеров. А как же с идеалами, с целями, с Марксом и Энгельсом? Но ведь и Энгельс был *собственником*, а Маркс пользовался его услугами, услугами собственника. По пути, который они указывали не в своей теории, а в собственной жизни, пошла и их партия. Марксистам – тем немногим, оставшимся, столетним – совсем не нужно стыдиться того, что они марксисты. Случившееся *подтверждает* правоту великого учения Маркса: человек любит собственность и никогда добровольно с ней не расстанется, а если его с ней разлучат, он при первой же возможности опять попытается завладеть ею.

Приехали. «Совсем не туда, куда ехали», – бормочут в растерянности коммунистические попы – вазюлины, косичевы, косолаповы, братья медведевы, роговины (перечисляю по алфавиту, не отделяя живых от мертвых). Нет, приехали именно туда, куда ехали, куда *они* тащили страну. И мудрить особенно нечего с объяснениями, *почему* так случилось. Так

случилось в силу железных законов смены исторических формаций, открытых Марксом. Родоначальник коммунизма, сам о том не догадываясь, предсказал и обосновал *научно* неизбежность крушения коммунизма. Тут ему в научности отказать трудно. А то, что он научно предсказал необходимость *наступления* коммунизма, то пусть в это продолжают верить марксисты. Кто-то верит в наступление конца света, кто-то в наступление коммунизма. Ради Бога. Но вера перестает быть только верой и превращается в орудие *нелегитимного* насилия, когда в соответствии с личной, приватной верой переворачивают кверху дном общественные отношения и институты. Усмотрев главное противоречие капитализма в том, что при общественном характере производства присвоение имеет частный характер, Маркс как-то проглядел главное противоречие всех будущих социалистических революций и переворотов: идея возникает и поддерживается отдельными индивидами, а жертвой ее воплощения становится все общество. Но если несправедливо первое, когда работают все, а плоды общего труда делят между собой (будто бы) немногие, разве справедливее второе, когда хотят коммунизма *немногие*, а получают его *все*? Если перенести логику рассуждений Маркса на социалистические революции и марксистские движения, то выходит, что, подобно тому, как необходимо уничтожить *в пользу большинства* немногих, присваивающих результаты труда многих, так же необходимо уничтожить *в пользу большинства* тех немногих, кто силой навязывает большинству свои представления о том, как ему следует устраивать свою жизнь.

«Что же теперь: уничтожить марксистов?» Они уже *уничтожены* – морально. Они уже достаточно опозорены историческим развитием. Но что же с ними делать физически? Марксистское движение, лишенное внятной концепции, но привлекательное для недалеких умов своими лозунгами, это зло, которое снова и снова будет возрождаться, как Феникс из пепла. «Что делать с марксистами?» В самом деле, вопрос резонный. Не давать же им снова и снова воскресать. Но и не расстреливать же их и не гноить в тюрьмах и лагерях – это *их* методы. Пусть эти методы и остаются *их* методами. Есть вполне гуманный выход, который с радостью примут и марксисты. Нужно дать им возможность построить *для себя* то, что они хотят построить *для всех*. Дать им в пользование

свободной земли и пусть они строят на ней свою утопию. Но земельный участок – какой угодно величины – выдать им только при одном условии: что он будет огорожен рядами колючей проволоки. Так же, как они огораживают любую страну, в которой они проводят свой эксперимент. Странно: зачем они это делают? Чтоб не разбежались другие? Или они опасаются, что они разбегутся сами? Как бы то ни было, обязательно следует запереть перед началом эксперимента экспериментаторов за прочными стенами. Иначе эксперимент получится неполноценным. Им *нужно* предоставить возможность экспериментировать, но только *над самими собой*. Так и будет разрешено основное противоречие социализма, которое проглядел Маркс: между частной формой возникновения идеи и общественной формой ее претворения в жизнь.

«Коррупция душит страну». Страна и мучится от коррупции, и спасается ей. Как в свое время *блатом*. Блат – явление, возникающее *только* при социалистическом способе производства (как и *несуны*, *летуны*, *низкая производительность труда* и проч.). Этот способ производства с необходимостью порождает дефицит, а дефицит порождает блат. Это понятие трудно переводимо на европейские языки. Европейцам нужно долго думать, чтобы понять, что такое возможно: экономика есть и худо-бедно функционирует, а самые насущные потребности не удовлетворяются прямым путем, непосредственно. Купить нельзя, можно только получить *через кого-то*. Каждый человек был окружен энным количеством людей, на которых он мог положиться; их функция состояла в том, чтобы доставать для него *то-то и то-то*, как и его функция по отношению к ним состояла в том же. Основная и самая жизнеспособная ячейка социалистического общества не семья, не «трудовой коллектив» и даже не «низовая партийная организация», а человек, окруженный теми, кто занят в *приватной сфере распределения*, как и он сам. Заняты были в этой сфере очень многие. Те, что были вне ее, влачили абсолютно жалкое существование. Блат спасал. Иметь блат означало – жить более или менее сносно. Иметь много блата означало – жить хорошо. Нежизнеспособность социалистической экономики, таким образом, компенсировалась частной инициативой населения в сфере распределения. Эти неофициальные сообщества или товарищества – конкретный человек и люди, которые были прикреплены к

нему системой блата, – представляли собой маленькие клеточки бурной, неиссякающей частной трудовой деятельности, направленной на распределение, но порой и на производство. Деятельностью этих клеточек социализм поддерживался в жизнеспособном состоянии. Клеточек порождалось столько, сколько было необходимо для функционирования всего организма.

В сознании людей прочно укрепилось, что ты нужен другим, а другие тебе. Принцип «ты мне, я тебе» лежит в основании естественной морали. Во все времена считалось меньшим позором не помочь кому-то, чем не помочь кому-то, кто помог тебе. В еще более общем виде этот принцип выражается в формуле *как ты мне, так и я тебе*. В моральной философии он известен как принцип *lex talionis*. Но это принцип возмездия, а не принцип воздаяния. Воздаяние возможно и за добро, и за зло. Одна из форм аморального поведения – воздаяние за добро злом. Такое поведение вызывает осуждение всех, независимо от пола, общественного положения и классовой принадлежности. Не нужно *доказывать* его аморальную неприемлемость. В обществах экономически высокоразвитых принцип *ты мне, я тебе* мало проявляет себя в реальных отношениях между людьми. Будучи достаточно обеспеченным, всякий в состоянии устроить свою жизнь, не прибегая к помощи другого. Люди в таком обществе отчуждены друг от друга благодаря *высокому уровню жизни* и возможности обеспечить себя всем необходимым собственными силами. Каждый независим от другого. При таком положении страдают, прежде всего, человеческие отношения. Принцип *ты мне, я тебе* перестает быть одной из несущих конструкций общежития. В качестве несущей конструкции выступает принцип – *у меня есть право*. Этот принцип способствует утверждению в жизненно важных звеньях общественного организма предприимчивых и сильных, но он по самой сути направлен *против другого*. Он, разумеется, справедлив *юридически*. Западный капитализм держится *юридической* справедливостью. Социализм в СССР держался справедливостью *живых человеческих отношений*, которые при капитализме невозможны, а при социализме складываются с необходимостью. Центральное место в этих отношениях занимал *блат*. Как явление блат возможен только в обществе с ущербной экономикой.

При социализме все нужны друг другу. Чем хуже обстоит дело в экономике, тем лучше ситуация в сфере человеческих отношений. Зависимость клеточек общего организма друг от друга чрезвычайно велика. На базе этой зависимости, первоначально чисто экономической, складывается особая надстройка, те самые социалистические особые и неповторимые отношения между людьми, по которым столь остро ностальгирует вчерашнее поколение. Необходимо, по-видимому, пересмотреть содержание понятия *наилучший общественный строй* с учетом этого внеэкономического фактора, который сам, однако, сводим к экономическим факторам. Если считать более совершенным тот строй, при котором более полно обеспечиваются материальные потребности, то таковым следует признать капитализм. Если же считать более совершенным тот строй, который способствует установлению лучших человеческих отношений, то социализм является более совершенным строем. *Наилучшим общественным строем* является, следовательно, такой строй, где производство базируется на частной собственности, но формы его неразвиты, как, например, в арабских или, в еще большей степени, в африканских странах. Но европеец никогда не захочет жить как араб или африканец; он знает, что он будет, *возможно*, иметь более высокое качество жизни, но *неизбежно* более низкий уровень жизни. Предпочесть первое второму трудно. А совместить то и другое для своих граждан, высокий материальный стандарт жизни и высокое качество жизни, еще никогда не удавалось ни одному общественному строю в истории. Такое совмещение *невозможно*. *Счастье и абсолютный материальный достаток* – взаимоисключающие категории. Человек более счастлив борьбой за обладание, чем обладанием. Он быстро привыкает к обладанию, после чего оно перестает быть для него ценностью.

Коррупция не обрушилась на страну внезапно. К коррупционным отношениям психология человека социализма была подготовлена наилучшим образом. Ему не нужно было учиться овладевать методами коррупции, социализм уже научил его *всему*. С крушением социализма рухнул прежний базис, но не надстройка. То, что именовалось *блатом*, приняло новые формы и стало именоваться *коррупцией*. Нынешняя коррупция имеет свои корни в *прежних* экономических отношениях. То, что зарождалось в течение десятилетий, не

может исчезнуть в одночасье. Мы имеем дело не с капитализмом, а с вырождающимся коммунизмом. С посткоммунизмом. Один из существенных признаков посткоммунизма – коррупция в государственных масштабах.

При социализме блат открывал путь ко всем благам, материальным и духовным. На психологии человека социализма это не могло не отразиться: *блат* казался чем-то естественным и морально оправданным. Напротив, понятия *закон* и *законность* были чуждыми и далекими. С разрушением экономики дефицита не разрушились психологические стереотипы. И это тоже по Марксу. Это называется «пережитки в сознании». Сознание не поспевает за экономическим развитием. В этом положении и оказалась Россия. Все по Марксу.

В рамках небольшой статьи, конечно, не затронуть темы во всем объеме. Автор такой задачи перед собой и не ставил. Хотелось лишь получить ответ на один вопрос: *почему такое случилось?* Ответ автора: потому что такое *должно было* случиться. Была ли для этого *историческая необходимость?* Была. А если читатель еще сомневается, отсылаю его к источникам – к *основоположникам*. У них все великолепно разъяснено.

Девять олигархов

«Красота спасет мир». К тому же роду принадлежат и все другие средства спасения мира – к *негодным* средствам. «Социализм спасет мир». «Явится Мессия и спасет мир». Нужно ли мир спасать? Сам мир не был об этом спрошен. Уже сколько раз *не* являлись спасители, а он все стоит, ежеминутно погибая и ежеминутно возрождаясь к новой жизни собственными силами. Можно только гадать, с какими еще рецептами явятся *будущие* спасители; но уже известно: рецепты будут *негодны*.

Но отчего не искать спасения *в конкретном случае?* В *таком* случае спасение возможно. Не до мира и не до высоких идеалов, всегда абстрактных и несбыточных, когда *момент* таков, как сейчас. Тут философу, которого обуяет желание подняться над толпой, и даже над толпой философов, и заявить о себе: *пришел Мессия!* – просто необходимо оказать по-человечески помощь. Открыть ему глаза. Сказать ему: *о-тынь*.

Пора подумать и о себе. В *такой* миг думать о спасении мира? Но «о себе» в нынешней России неотделимо от «и о стране». Кто кого спасет, кого кому спасать – может быть, спасать нужно всех от философа? Спасут философы мир – и что потом? «Вселенную спасать!» Физик скажет: это невозможно. Но еще никогда физик не был в состоянии остановить философа, и политик, и король, и палач. Философа *никто* не остановит. Истинный философ узнается по тому, что он жаждет спасения мира даже больше, чем своего собственного. Его и благодарить за это абсурдно. Это как благодарить курицу за то, что она кудахчет.

К чему я это все? Пришла в голову одна фантазия, *утопия*. «Опять утопия?» Опять. Потому что совсем без утопий нельзя. Утопия вот какого рода: Россия – *на грани спасения*. Он уже шагает, Он вот-вот придет. Я уже слышу вздохи облегчения читателя, но я – заметьте, *прошу* это заметить – ничего не обещаю. Это *фантазия*. Сбудется – сбудется, но скорее не сбудется. Давайте думать на всякий случай, что не сбудется. Тогда, если сбудется, порадуемся, а если не сбудется, не огорчимся. Он уже идет, я знаю. Шаги энергичные, но это не сапоги; *начищенные до блеска ботинки*. Хотя в иных случаях помогает только одно средство – сапоги. И Генерал во главе их. Отчего-то ждут всегда Мессию, *одного* человека. И Маркс был *один* человек – со своим помощником Лениным. Придет в Россию опять Мессия с помощником и – спасут? «Нет, потому что Мессию опять распнут, не признают. А если признают, то распнут тем скорее. Целым скопом кинутся распинать». А если Мессия и будет из их скопа и с ними вместе? Потому что и *им тоже* надо спастись. Тогда – не распнут.

Есть рецепты в лоб, без всяких ходов конем: *сделать то-то*. В России, если бы было возможно, уже сделали бы. Россия загнана в угол, из которого выход – только в другой угол, а из него – в следующий. Когда-то во Франкфурте-на-Майне группа революционеров-мечтателей жертвовала своим временем и силами, желая приблизить перемены. Название у группы было нелепое – Народно-трудовой союз. Придумывали его долго, и придумали неудачно, но явление эта группа представляла собой достаточно любопытное. Очень любили поразмышлять и порассуждать на тему, *как это случится*. В том, что *случится*, сомнений не было. Продумывались разные варианты – продумывались и самим Романовым (Ост-

ровским), председателем НТС. Он, бывший чемпион области по шахматам, любил строить варианты. Среди прочих был и такой: проберется снизу – или сбоку – яркая личность, прикинувшись *одним из них*. Остальное подскажут обстоятельства. Романов не знал о существовании А. Яковлева, но в числе вариантов предвидел и появление таких фигур, как А. Яковлев. Не нужно быть и шахматистом, чтобы *и такой* вариант предвидеть. А один человек, он не принадлежал к особо авторитетным, придерживался своей, особой теории: «Случится так, что мы все удивимся. Будет это не похоже ни на что из того, что мы тут придумываем». Произошло все и по Романову, и по предсказанию этого человека.

Случится ли так и теперь – так, что *мы все удивимся*? Первыми примутся за слом криво построенного здания не те, кому хуже всех, а те, кто будет на это способен лучше других. Даже миллионы пенсионеров, выйдя на улицу, сдвинут ситуацию лишь на волосок. Таких, которые вовсе не видят нужды в переменах, потому что им *хорошо*, уже почти не осталось. Им, кому хорошо, хочется, чтобы им было *всегда* хорошо. Нестабильность и непредсказуемость пугает их больше, чем тех, кому плохо. А кому совсем плохо, тем уже все равно и им ничто не страшно.

А что если революционная сила – это олигархи, *денежные мешки*, которые так всем ненавистны? У денежного мешка свои идеалы и претензии; для него главное – всегда быть *наполненным*. Хуже всего – им, денежным мешкам? С них и начнется *революция*, они-то и пойдут впереди, как тот Данко, который уже давно всеми забыт? «Абрамович пальнет со своей яхты, это будет как бы выстрел "Авроры", и поведет за собой революционный строй яхт, размером чуточку поменьше!»

Не будем смеяться. Капитализм – сила, пенсионеры – нет. Однажды капитализм уже совершил великую революцию. Поломав эпоху, он расколол историю надвое. На обломках капиталисты построили свою эпоху. Пришли революционеры-марксисты, поломали их эпоху. Ныне повсюду громоздятся обломки *их* эпохи. Нет на них подходящего бульдозера. Эти обломки у всех на виду и у всех под ногами. Тут в обществе – в этом, по крайней мере, вопросе – единомыслие: *нужны радикальные перемены*.

Образ капиталиста – алчного, хищного, со страшными конечностями вместо рук, с мешком долларов за плечами, у всех, кому сегодня за сорок, еще в памяти. Это – Кукрыниксы, журнал «Крокодил» и т.д. И вот они опять *живьем* среди нас, и у них опять *всё*, и даже тот самый мешок. Трудно ломать сложившиеся стереотипы, трудно представить себе капиталиста стройным, с живым интеллигентным лицом и хорошими манерами и, главное, *заботящимся обо всем обществе*. Даже если бы они все были ныне таковы, представляло бы их себе поколение от сорокалетних и выше по-прежнему такими, какими привыкло их себе представлять. Сколько всего еще *не сломанного* осталось! Не сломано еще и это представление. Мышление по-прежнему схематично. И схемы эти менять трудно, потому что живое подтверждение им – *вокруг нас*. Прямо-таки денежное цунами, обрушившееся, однако, не на всех. «Чтоб они задохнулись под своими деньгами!» Они и задыхаются. Они вывозят деньги за границу и бегут сами – в этом их спасение. Иначе – погибель *под тяжестью денег*, которые лежат огромным нелепым грузом и *не работают*. «Вперед, к победе коммунизма!» То было время одних кличей и лозунгов, сегодня – время других. «Спаси капиталиста!» – как вам такой клич? Все еще идет перераспределение и кому-то – в который раз! – выпадает бублик, а кому-то дырка от бублика. И почти всегда бублик достается не тому, кому было бы положено. Кто *заслужил*. Заслужил тот, кто трудится. Не генерал силового ведомства. Не чиновник. Не политик. Больше всех трудится *капиталист*. Но именно капиталиста – *образцового капиталиста* – и не найти в сегодняшней России. Нет его? Значит, настало время его создать.

Отчего не воспеть нам капиталиста? Пролетариат уже был воспет. Были воспеты и буревестник, и Данко. Поменялись времена – поменялись герои и идеалы? Но нет, герои и идеалы не меняются, традиционные представления не сдвинулись в этой сфере ни на йоту. История движется широким, свободным потоком, но пороги и скалы на пути ее все те же, и все так же, как и тысячу или пять тысяч лет назад, разбиваются о них бессильные волны. Сам поток поменялся тысячекратно, а пороги и скалы нет. То же с идеалами. Они очень просты и всегда те же. Счастье. Благополучие. Хорошее самочувствие. Даже как-то неловко перечислять *такие* идеа-

лы. Но идеалы высшего порядка сводимы к ним, основополагающим, всеобщим, таким земным и понятным. Каким-то чудесным образом вырастают высокие идеалы на почве повседневных, банальных, и от них светло всем. Разве не прекрасно отдать последний кусок хлеба ребенку, уже и не плачущему от голода – у него *нет сил* просить и плакать? Но вырастает идеал доброты из нужды и несправедливости; не на пустом месте. Чистое приходит на место грязного, сытость на место голода. Сократ, потеряв затекшую ногу, удивился: *еще минуту назад своим неудобным положением нога причиняла мне беспокойство и боль, но вот я поменял ее положение – и мне приятно. А если бы до этого не было неприятно, не было бы приятно сейчас.* Тот кусок хлеба, отданный ребенку, может быть, был черств. Но несопоставим такой поступок с иным – когда в закормленного барчука суют очередной кусок торта, а тот отворачивается измазанным ртом – и топает, и кричит: не хочет больше. Что нравственнее: дать кусок черствого хлеба, кусок торта или вовсе ничего не дать? Каждое из этих действий может быть и высоконравственным – и аморальным. Действие само по себе *никакое*; оно становится *таким-то* в контексте обстоятельств. Отсутствуют соответствующие обстоятельства – и поступок перестает быть морально положительным или отрицательным, он даже перестает быть *поступком*, хотя и совершается. Дайте камню хлеб. Давая камню хлеб, вы *не совершаете* поступок. То же движение руки *будет* поступком, если перед вами – ребенок. Но оно является не одинаковым поступком, если в одном случае хлеб получает сытый, а в другом голодный. И не одинаковым, когда кусок хлеба отдает голодный, и когда хлебный торговец отдает излишки.

Судить о действии абстрактно, *изъяв его из обстоятельств*, бессмысленно. «Он *убил*». Но пока неизвестны обстоятельства, абсурдно осуждать убийцу. Абсурдно даже считать его *убийцей*. Смотря по обстоятельствам, мы, может быть, посчитаем его *героем и спасителем*. Обстоятельства делают и олигарха героем – или нерукопожатной личностью. В газетах было любопытное сообщение о трех скучающих олигархах. Им надоело все. Переодевшись в отрепья, они клянчили милостыню. Собираясь потом, делились впечатлениями и хохотали. Новые обстоятельства жизни рождают и новые формы духовного уродства, но и новые формы высо-

ких дел тоже. Абсурдно подозревать олигархов в имманентной неспособности к высоким мотивам и поступкам. «На десять олигархов один – порядочный. Это закономерность». Закономерность или *постулат*?

Генри Форд больше сделал для рабочих, чем КПСС. Последняя уравнивала всех в нищете. Генри Форд, *порядочный олигарх*, уравнивал своих рабочих в среднем достатке. Не будем искать в его филантропической деятельности скрытые низменные мотивы. Даже если мотивы были низменны, он не стал *всем* олигархам образцом и примером. Путь к утверждению социального добра был выбран им слишком необычный. Соображения личной выгоды, если они присутствовали, уравновешивались выгодой тысяч и тысяч рабочих и их семей. Примеров поступков олигархов из *нравственных побуждений* – примеров впечатляющей щедрости, в том числе *анонимной* щедрости, история американского капитализма дает сколько угодно.

Дает подобные примеры и русская история, русский капитализм: Сытин, Савва Морозов, Третьяков, да и *все умонастроение* тогдашнего благополучного класса, отнюдь не отвергавшего с порога социализм и социалистические идеи. И повсюду, чем более был развит капитализм, тем более были развиты формы защиты трудящихся от возможного произвола. Рабочие организации, комитеты помощи рабочим и рабочие движения были в подавляющем большинстве случаев *некоммунистические*. Они-то и дали нынешний результат – нынешнее положение рабочего класса на Западе. А коммунистические движения дали свой результат. Он известен.

Капиталист – плохо, рабочий – хорошо. Это марксизм. Оценка достоинств человека по классовой принадлежности так же несостоятельна, как оценка по расовой, национальной или профессиональной принадлежности. Офицер – значит, человек чести. Милиционер – значит, держи кошелёк наготове. Коммунист – значит, благородная душа. Или наоборот – проходимец и приспособленец. Реальность не такая.

Америка дала не только Генри Форда, но и множество других проявлений высокой нравственности в самой щепетильной сфере – в сфере использования наемного труда. «Но бесконечно больше было образцов противоположного характера». Так оно, наверное, и есть. Речь не о том, что ка-

питализм хорош, но о том, что он *может* быть хорош. Капитализм породил зло – эксплуатацию и обездоленность человека труда, но он же породил и средство против зла. Нелепо ныне само понятие *обездоленный пролетариат* в применении к положению пролетариата в Западной Европе. Есть проблемы *новые*, но *проблемы пролетариата* нет. Голод и лишения западные рабочие видят только по телевизору.

У капитализма *есть* нравственный потенциал. Но *нельзя делать на него ставку*. Это так же бессмысленно, как бессмысленно было в СССР, взывая к социалистической сознательности рабочих, требовать от них повышения производительности труда, одновременно понижая им зарплату. Дураков не было. Дураками были те, кто был уверен сам – и уверял общество: сменим форму собственности, и рабочие заработают с невиданным энтузиазмом. Сменили форму собственности, и рабочие отреагировали почти мгновенно: научились работать *как можно меньше*. Они теперь, как им внушили, *работали на себя*, а как им работать на себя, это они решили сами. Ленин неистовствовал и – гениальный вождь и учитель – предложил к *отлынивающим от работы* применять следующие меры: в одном месте – посадить полдюжину рабочих в тюрьму, в другом заставить их чистить *сортиры* (это словечко вошло в обиход первых лиц нашего государства, как видим, сразу после великого Октября); в третьем – после отбытия наказания снабдить *желтым билетом*, чтобы народ (а они, конечно, были не народ) «до их исправления надзирал за ними»; в четвертом – *расстрелять на месте одного из десяти*; в пятом дать им возможность полюбить новый, свободный труд, применив к ним меру *условного освобождения*.³ Читая такое, с ужасом осознаешь, *кто* встал во главе великой страны, за *кем* пошли, *кому* доверили свои жизни и судьбы и жизни и судьбы будущих поколений. Один дурак – простительно и понятно, два – тоже простительно и понятно. Но чтобы такое количество зараз!

Тенденция к отлыниванию от работы – из-за ничтожности вознаграждения – усиливалась, пока не стала нормой. Эта норма была морально оправданна. Тебе давали фантик и говорили: это конфетка. Портреты согласных работать за фантики вывешивались на доске почета. Вспоминаю рассказ о женщине, трудившейся самозабвенно и добросовестно много лет, превзошедшей в этом всех своих коллег. Ее наградили

орденом Ленина. Придя домой, она швырнула орден в угол и разрыдалась: "Я *так работала*, а мне дали *железку*". Не было в истории худшей, более лицемерной, более непроеизводительной и расточительной формы эксплуатации, чем та, которая была *нормой* в СССР. И не было более изощренных, выверенных и экономическими, и психологическими законами *форм борьбы* пролетариата против этой новой формы эксплуатации. Этот феномен еще не изучен. Он подпадает наряду с другими подобными феноменами под знаменитую рубрику *пережитки капиталистического сознания*. Народная фантазия неистощима, количество «пережитков» росло, изменяясь сообразно изменяющимся условиям. Сложились *социалистический тип* рабочего и крестьянина и *социалистические навыки труда*. Тех, кто ставил трудовые рекорды, ловили в подворотнях и били. Это была совершенно справедливая форма *неорганизованного* социального сопротивления против новых форм угнетения. И тогда наши *корифеи* достали из какого-то волшебного сундука, пропахшего нафталином, замечательный принцип – *ленинский принцип материальной заинтересованности*. Достали его из сундука не политики. Политики Ленина не читали. Все это – наше *вчера*. Оно, это *вчера*, еще лежит во тьме, оно все еще не освещено светом социологического анализа, не осмыслено. Понять его разом – *страшно*. Окажется: *напрасно было все*, и тысячекратно лучше было бы, *если бы этого всего не было*. Обнаружится: *одурачены все*. Народ давал себя душить легко и охотно. С песней. С оптимизмом. Но и дуримые дурили дуращих. Все дурили друг друга взаимно, а страна между тем катилась в пропасть. Все еще не пришло прозрение и осознание этого. Криво построенное здание вышло прочным, фундаменты не бетонные – *железные*. Поди сломай такое.

Человеком движут две группы мотивов: *нравственного* и *вненравственного* характера. Какие мотивы победят, так индивидуум и поведет себя. В обществе, поделенном на классы и группы сообразно экономическим интересам, конечно же, основным регулятором успешного общежития выступает классовый и группой интерес. Это почти всегда эгоистический интерес. И конкретный человек выживает эгоистическим интересом; отчего же класс или группа должны выживать иным? Но конкретный человек не погибнет, если поступит, сообразно со своими нравственными принципами,

против собственного материального интереса. Но погибнет класс, который захочет жить сообразно нравственным принципам, вместо того, чтобы жить сообразно экономическим законам. Сочетание на практике тех и других мотивов удастся отдельному человеку, но не может удаться классу. Корпорация, группа, класс держатся иными скрепами, они более хрупки, чем скрепы, которыми поддерживается в жизнеспособном состоянии индивид. Последний не может поступать *всегда* в противоречии с нравственными принципами, они порой даже преобладают в его мотивах и склоняют его, *принуждают* его действовать против своего материального интереса. Но не может фабрика или концерн работать против своего материального интереса. Абсурдны призывы к созданию экономики *на нравственных* началах; экономика должна *функционировать*, а *нравственным* должно быть поведение отдельного человека. Ожидать от экономики соответствия нравственным принципам то же, что ожидать этого от математики. Функционирующая экономика *опосредованно* приносит плоды, в которых заинтересовано все общество и которые идут тоже на пользу *всеобщей нравственности*. Бессмысленно требовать нравственности от капиталиста *как капиталиста*. От него можно требовать лишь соблюдения его *экономического долга* перед обществом. На базисе функционирующей экономики сами собой произрастают победы справедливых и нравственных общественных отношений, а на базисе больной и уродливой экономики произрастает то, что в России имело место вчера и имеет место сегодня. Подлинный человек труда – *капиталист*. Он подвергает бесчеловечной эксплуатации *сам себя*. У него нет иного выхода, кроме как либо эксплуатировать себя, либо погибнуть. Эксплуатируя себя *умеренно*, он тоже погибнет. Капиталисты с основанием могут утверждать о себе, что они – *самый обездоленный класс*. Но им некого в этом винить, они избирают свой – реально *жертвенный* путь – добровольно.

Историей движут и определяют ее развитие в преобладающей степени законы экономики. Тут Маркс не сказал ничего, что не было уже известно и понято до него. А это уже не Маркс и не марксизм: *общество живо, пока жива экономика, базирующаяся на частной собственности* – это страшное, хищное, могучее и прекрасное животное. Да, Ле-

виафан, да, чудовище. Но – кормящее всех своими сосцами. И держащееся не на обмане, не на утопическом прекраснодушии, а на *экономическом интересе*. Но и на жертве тоже. Жертвует собою *капиталист*. Это те, кому *всегда мало*. Всегда будет успешен тот общественный строй, в котором есть такие, которым *всегда мало*. Они – его тягловая сила. Они впряжены в общую телегу и тянут ее; всем другим несопоставимо легче. Те риски, перед которыми поставлен предприниматель, несопоставимы с рисками наемного рабочего уже потому, что у последнего *нет* рисков. У него есть нормированный рабочий день, за пределами которого он – хозяин себе. Если бы не был капиталист одержим низменными будто бы мотивами, среди которых на первом месте стремление к первенству, к возвышению над слабыми и над равными, над сильными и над еще более сильными, обществу нужно было бы позаботиться о создании таких мотивов и насильственным их внедрении в психику отдельных лиц. Класс капиталистов, *тягловую силу* необходимо было бы создать. Но об этом предусмотрительно позаботилось Верховное существо. Это Его творение – экономически успешный, твердый, как камень, упорный в достижении своих эгоистических меркантильных интересов класс. То, что они *сильны*, эти люди, это *их заслуга*. Только таким и может быть доверено тащить на себе гигантский груз рисков, который взвален на них обществом. Общество при капитализме поделено на два класса еще по одному основанию, кроме уже известного: на класс *работающих и отдыхающих* – и на класс тех, *кто не знает покоя*. Разве не заслуживают последние большего куска из того общественного пирога, который творится в значительной мере *их* усилиями? Остальную часть пирога государство через изощренные формы перераспределения делит между всеми сообразно заслугам каждого. Удивительно и непостижимо, что за семьдесят лет нахождения у власти коммунистам так легко удалось убедить население страны в обратном: в том, что нет такой экономической категории и такого существа, как *работающий капиталист*. То есть капиталист, *предприниматель* есть, но он *не работает*? Что же он делает, *предприниматель*? То, что он с *необходимостью работает*, вытекает уже из значения слова. Софистическими либо лживыми аргументами, поставляемыми *философами*, легко поддерживалось в обществе сознание собственной из-

бранности и избранности страны: *у нас – кто не работает, тот не ест, у нас нет эксплуатации человека человеком, наш строй – передовой*. Передовой строй без самого трудо-способного, самого творческого класса? Можно сомневаться в правомерности суждения *кто не работает, тот не должен есть*. Но невозможно сомневаться в истинности суждения *капиталист, который не работает, не ест*. Потому что нет такого капиталиста, который не работает. Это суждение необходимо признать либо истинным аподиктически, либо абсурдным.

Не каждый добровольно согласится быть капиталистом. Капиталист соглашается – и общество *морально обязано* вознаградить его за это. Наемный работник получает свою часть, руководители среднего звена – свою, а руководители высшего – свою. *От каждого по способностям, каждому по труду*. Несправедливо? Отчего же нас уверяли в том, что это справедливо? Что это *социализм*? Это не социализм; это *капитализм*, каким он должен быть в идеале. Каким он почти является в экономически развитых странах. Тут дрогнуло перо в руке Маркса-экономиста и он стал на миг *Марксом-философом*. Он анализирует в «Критке Готской программы» категорию справедливости не как экономическую, а как моральную категорию. Ход его мысли: лишь на первый взгляд справедливо, когда выработанный общий продукт делится в зависимости от участия каждого. Дележ *поровну* тоже несправедлив. Учитывать необходимо и *конкретное положение* человека. Не все одарены от природы одинаково; распределение *сообразно способностям* лишь усугубляет эту несправедливость природы; справедливость требует, чтобы каждый давал *что может*, а получал *что ему необходимо*.⁴ Понятен и легок этот ход мысли, *слишком легок*; не один Маркс мыслил так. Но этот ход мысли имеет и продолжение: справедливым, *сообразно ему*, следует считать и такое распределение, когда один трудится десять часов, поскольку способен на это, а другой один час, но первый получает одну десятую долю выработанного продукта, а второй девять десятых. Это – коммунизм и справедливость *по Марксу*. Не случайно нашими *корифеями* была придумана – для спасения идеи коммунизма – категория *разумные потребности*. Этим понятием затушевывалась нелепость марксова толкования справедливости. Сомневающимся в возможности коммунизма как бы

говорилося: получать будем *не по потребностям, а по разумным* потребностям, а это возможно. Но уже сегодня в капиталистических странах распределение имеет значительно более совершенные формы: от каждого по способностям – каждому *значительно больше, чем по разумным* потребностям. Реальное положение каждого *учитывается*. При той же трудовой отдаче многодетные облагаются меньшим налогом, чем имеющие одного ребенка, а имеющие одного ребенка меньшим, чем не имеющие детей. Нет ничего проще, чем осуществить распределение в развитых капиталистических странах по коммунистическому принципу, то есть *сообразно разумным* потребностям: нужно лишь значительно сократить всем зарплату. После чего зарплаты будет хватать на удовлетворение только *разумных* потребностей. Вот как легко можно прийти в рамках развитого капитализма к справедливости по Марксу, к *коммунизму*: не надо гигантского общественного преворота; не надо разрушения общества до основания; не надо братоубийственной войны; не надо тюрем и концлагерей; не надо семидесяти лет полуголодного существования; не надо коммунальных квартир и квартир в подвалах; не надо застенков ЧК и НКВД; не надо детдомов для тех, чьи родители сгинули в этих застенках; не надо *великих строек коммунизма* – не надо всего этого и еще много чего! Достаточно *уменьшить всем зарплату*. Но тут трудящиеся капиталистических стран точно пойдут на баррикады и добьются восстановления прежнего принципа: *даю, сколько могу, а получаю больше того, чем мне необходимо*. Удивительно ли, что *эти трудящиеся* знать ничего не хотят о Марксе и коммунизме?

«Все равно коммунизм победит», – обещает нам Вазюлин, *корифей* – из тех, из марксистов, время которых – но они еще не поняли этого – ушло навсегда.⁵ Спросим Вазюлина: *кто* хочет, чтобы *мы* жили при коммунизме? Он ответит: «*Я* хочу, чтобы *вы* жили при коммунизме». Замечателен у них этот переход от *я* к *вы*. Им же никто не говорит: «*Я* не хочу, чтобы *вы* жили при коммунизме». Они все еще бредят *нашим* счастьем. Они все еще хотят *загнать человечество в счастье железной рукой*. Для этого перехода от *я* к *вы* у них нет никакого обоснования, и они даже не ищут его. Это для них – их *естественное право*, что *каждый* должен хотеть для себя того же, чего *они* хотят для него; они хотят этого и *за него*

тоже. Что *они имеют право хотеть за всех* – это для них та самая знаменитая очевидность, тот самый свет – *lumen naturalis*, который все философы еще ищут, а они уже нашли. Они не *верят*; они *знают*, что у них есть не только право *хотеть за других*, но и право *заставить* других хотеть, как хотят они. «Я хочу жить при коммунизме, и ты должен хотеть».

У марксизма, как известно, три источника и три составные части. Четвертая в официальном перечне опущена: марксизм это *гадание на кофейной гуще*. Эта кофейная гуща – четвертый источник и четвертая составная часть марксизма. Они гадают на кофейной гуще и беснуются оттого, что их не слушают; их уже не хотят даже *слышать*. Сначала они назначили всем жить в будущем обществе по потребностям, *не зная, что это такое*. Затем они назначили всем жить в будущем обществе *по разумным* потребностям, *не зная, что это такое*. Все же Вазюлин ныне фигура востребованная – в Греции. Несколько греков регулярно пишат в честь него панегирики.⁶ В Греции они члены компартии. Она там еще есть. Такое впечатление, что греческой компартии нужен хоть какой-то вождь-теоретик, и выбор пал на Вазюлина. Хоть и маленький Карл Маркс, да свой.

Что нищий может быть счастливее миллиардера, не ново. Поезжайте в Бомбей (ныне Мумбай). Там у берега моря вы заметите длинный мол; по нему движутся паломники к какой-то святыне, туда и обратно. Если вы хотите увидеть *много очень счастливых лиц*, вы должны непременно отыскать этот мол. На нем расположились нищие – *слепые и прокаженные*. Автору никогда еще не приходилось видеть зараз такое большое скопление счастливых лиц. У большинства прокаженных не было пальцев рук и пальцев ног; культы вместо рук, культы вместо ног. Эти люди *весело переговаривались друг с другом*; выражение их лиц было беззаботным, и было *очевидно*, что это было и состояние их душ. У них было все; об их пропитании заботились паломники, общим домом служил им этот мол. Они были единой дружной семьей в этом доме. Я поделился со знакомым поразившим меня наблюдением: «Они были подлинно счастливы!» «А хотел бы ты быть одним из них?» – спросил он. Нет, не хотел бы. Но не хотел бы быть и одним из миллиардеров. У тех, с мола – свой крест, у *этих* – свой. И еще неизвестно, чей тяжелее.

Если те слепые прозреют, они некоторое время будут привыкать к новым ощущениям, а затем будут эйфорически счастливы. Миллиардера *прозрение* эйфорически счастливым не сделает. Он узнает, что он – тягловая лошадка, тяжело работающий ослик *со своими иллюзиями* – они-то и делают его счастливым. Девяти из десяти миллиардеров прозрение не грозит, а значит, можно быть спокойным за благополучие человечества. Бог не допустит прозрения немногих *во зло многим*. Он сохранит их, девять из десяти, такими, какие они есть, а только такими они и нужны нам. Не тот, *один* из десяти, нужен; *девять из десяти* нужны. Творец создал всего поровну – в той пропорции, в какой это необходимо для сохранения целого. Пришли марксисты, отвергли и Творца, и его творение. Жизнь и история отвергли их. Без марксистов выживем, и без поэтов выживем, и без добрых, и без умных и красивых выживем. Без *капиталистов* – нет.

Даже *не низменный* интерес эгоистичен, поскольку он *интерес*. Право на эгоистический интерес всегда молчаливо признавалось за человеком как его *естественное право*. Отдельный человек может позволить себе поступать благородно; класс не может позволить себе поступать благородно. Отдельный человек, поступив аморально, расплачивается за это утрызениями совести. Но классовое сознание не может и не должно быть отягощено привязанностью к моральным принципам. Из чего не вытекает, что эти принципы должны попирацца. Когда поведение класса становится аморальным, оно упирается в закон. Экономическое бытие класса определяют иные принципы, они-то и должны неукоснительно соблюдаться – ради благополучия класса и, опосредованно, всего общества. Переносить правила и законы поведения отдельного человека на поведение класса или на политику государства губительно и для класса, и для государства. Классовый, групповой, профессиональный интерес требует в абсолютном большинстве случаев игнорировать моральные соображения.

В *недовольстве* нынешних олигархов – спасение страны. В нем зародится *решительное действие*. Тот человек явится из их круга. Забудем о *десятом* олигархе, сделаем ставку на капитализм жесткий и прямолинейный. На *закон прибыли*. Потому что этот закон абсолютно надежен. И еще потому что экономический процесс, подчиненный только этому закону,

и общественный интерес совпадают. Олигарх ныне поработен; его существование бессмысленно. Он придет, новый Данко, *миллиардер*. Он должен будет сказать: я другой, я не тот Данко, *не бойтесь*. Оно никому не нужно больше, горящее сердце Данко. Он напрасно вырвал его из своей груди. Оно осветило идущим за ним путь не к свету, но к тьме. Это была эпоха торжества дурака. Она закончилась.

И из церкви не придет спасение. «Люби ближнего своего» это не марксизм, но это из того же угла. Это *люби* маразматично, оно ничем не лучше, чем «свобода, равенство и братство» и «все для человека, все во имя человека». Оно обращено не к живым людям, а даже непонятно, к кому. Не любить *когда-то кого-то* невозможно; но и любить каждого как самого себя невозможно. Да и ни к чему. От такой любви плохо и любящему, и любимому.

Во все века человечество *боролось* – но не для победы *раз и навсегда*. За каждой победой обозначалась необходимость новой победы, а, значит, и новой борьбы. Ныне вырисовывается необходимость победы капитализма в его жесткой форме; но заранее ясно: на этом не будет поставлена точка. Борьба не зло, а форма существования. Нет существования без изменения, нет изменения без изменяющегося, без проигрывающего и выигрывающего. Скажем двум боксерам на ринге: *люби другого, как самого себя*. Каждый опустит перчатки. Направить удар в челюсть другого будет некому. Но ждут-то от боксера именно этого удара и победы. И того же ожидают от легкоатлета, от борца, от штангиста – победы, а не японских поклонов. Толпа ревет, толпа *любит* победителей. И победители любят победу – и себя. Победитель – олицетворение силы: живой, прямой, агрессивной. Какой она и должна быть.

Карл Маркс – экономист, философ и *писатель-фантаст*. Сказочник. Им и его сподвижниками придуман *паразит-капиталист*, который не работает, а ест. Злой и страшный, как Баба-Яга. Существо, которого никогда не было и не могло быть. После Октября марксисты ринулись истреблять капиталистов и *заменять их собой*. На месте творческого *производящего* класса возник класс *руководящий и потребляющий* – серый, ничтожный, лживый, *реакционный* Новый класс, о котором первым во всеуслышание заявил Джилас. Он, как Данко, явился с факелом, и все увидели то,

что до того скрывала тьма: общественный пирог облеплен паразитами. Они предавались обжорству, плотно сдвинув спины, не подпуская к пирогу никого из тех, кто был не их породы. Ныне очередной Данко просто *должен* явиться; не с факелом. Света уже насмотрелись. Уже ясно, *что делать*.

Это не к тому, что придет добрый олигарх, любящий ближнего, и *всех спасет*. И не к тому, что на десять олигархов изначально лишь *один* порядочный, а нужно, чтобы были все десять. Девять олигархов не переделать. Не переделать и *хорошего*. Никогда не будут *нехорошими* все десять. Но и *хорошими все десять* не будут никогда. «Создать нового, *идеального* олигарха!» Уже пытались, у всех это в памяти, создать нового, *идеального* человека. Изначально было ясно, что замысел нелеп. И так же нелепо создавать *нового* олигарха. И Генри Форд не был *новый* олигарх – он был *десятый*. Но ставку нужно делать не на десятого, не на случайность, а на закономерность – *на девять* олигархов. А если *все десять* будут таковы, то даже лучше. Десять олигархов, знающих только *закон прибыли* – лучше, чем девять плохих и один хороший. Не милосердие, не гуманность, не нравственность, не умиляющие дела составляют краеугольный камень экономики; не от добрых и чувствительных придет спасение, а от *девяти*. Оно не придет от генералов, чиновников и политиков. Класс творческий и творящий – *капиталисты*. Им противостоят группы и классы-паразиты, им, творческому, *прогрессивному классу*. Но и ему не написано в книге судеб остаться *прогрессивным* навечно. Класс прогрессивен, пока в нем есть нужда.

Марксизм "спас" Россию от капитализма. Пришла пора капитализму *спасать* Россию от марксизма и его последствий, которые у всех на виду. Нынешний олигарх не *хочет*, но *должен* быть вором, потому что он не может быть *олигархом*. Потому-то и бегут они, спасаясь от правосудия... но ведь и правосудие тоже *воровское*. Это все – наследие коммунизма, он еще не пал, он породил класс паразитов, целые новые разновидности паразитов и продолжает жить *в них*. Они не исчезнут *просто так*. Борьба будет жесткой. Победят *девять олигархов*.

¹ Миронов В. В. Философия как самосознание культуры
<http://www.censura.ru/articles/mironovinter.htm>

² Зиновьев А. А. Русская трагедия. Гибель утопии. Раздел «Крах советской системы ценностей».
http://www.situation.ru/app/rs/lib/russ_tragedy/russ_tragedy_content.htm

³ Ленин В. И. Сочинения. 5-е изд. Т. 35. С. 204–205.

⁴ Маркс К. Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 11–13.

⁵ Интервью с Г. Хавеманом:
<http://www.ilhs.tuc.gr/ru/interviews.htm>

⁶ Дафермос М. Восхождение по каменистым тропам науки (Об открытии В. А. Вазюлиным Логике «Капитала» Карла Маркса):
http://www.ilhs.tuc.gr/ru/281202_5.pdf

Об авторе:

Сорокин Вячеслав Александрович, родился в 1942 г. в Саратове, в 1964 г. окончил филологический факультет СГУ, до 1965 г. преподавал в средней школе русский язык и литературу. Летом 1965 г., находясь в Финляндии, бежал в Швецию, где получил политическое убежище. С 1966 г. преподавал в университетах г. Марбург и г. Бонн русский язык. Параллельно изучал философию в Марбургском и Боннском университетах. Сотрудничал с журналами «Посев», «Грани» и «Континент».

Дополнительная информация об авторе: см. статью Людмилы Климович «По ту сторону советской власти»:

<http://magazines.russ.ru/nz/2009/5/kl12.html>

ПОРТРЕТЫ

А. В. Щербаков

Игумен Иосиф Волоцкий: Вера, Религиозность, Просвещенность

Появление в XV веке на карте мира огромного государства – Московская Русь – явление не только политическое и историко-географическое, но и культурного значения. После падения Византийской империи и гонения турок на христиан, принятия автокефалии русской Православной Церковью, молодое Московское государство стало создавать стремительно, качественно новую и более масштабную, чем прежде, культуру.

Именно «на грани XV и XVI веков величие и слава «Святой Руси» сразу и ослепительно открылась русской душе и затем забываемо залегла в ней навсегда».¹ Идеалом христианина в средние века считались святые, которые своей жизнью показывали к какому духовному подвигу, духовной красоте способен человек. Одним из таких лидеров в этот период был преподобный Иосиф Волоцкий (1439–1515) – игумен, известный религиозный и государственный деятель, крупный церковный теоретик и практик, один из самых ярких богословов средневековой Руси, церковный писатель, философ – моралист, меценат. Русскую средневековую культуру трудно представить без этого имени. (Преподобными называют бывших настоятелей монастырей, чья духовная жизнь являлась примером святости и которых, после их кончины, канонизировала поместная церковь). Непременным свойством человека этого времени была Вера, мировоззренческая позиция, неотъемлемая от познавательной деятельности.

Что же такое Вера? Апостол Павел отвечал на этот вопрос так: « Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом».² Для Иосифа Вера есть особое состояние души, ее внутренняя духовная жизнь. Для Волоколамского игумена жизнедеятельность в целом, а не только познание или общение, невозможна без Веры. Это для него есть «форма жизни». По Иосифу Волоцкому, Вера столь необходима для знания, как дыхание для жизни и поэтому основным ду-

ховно-просветительским направлением у Иосифа Волоцкого выступает религия – Православная вера, в которой он видит два понимания роли соотношения религии и культуры:

1) источником развития возрождения должно стать Православие, являющееся первоисточником русской культуры и государственности, что в конечном итоге считается божественным началом, ценности которого воздействуют на все сферы культуры;

2) природную сторону человеческой деятельности, где сам человек обновляет связь между культурой и религией.

Религиозность для Иосифа Волоцкого выражается в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений. Религиозное сознание у Иосифа, как мы описывали выше – это религиозная Вера. Религиозное поведение представляется у него рядом поступков, реализующих религиозное предписание и совершающихся в соответствии с религиозными нормами. Оно носит для Иосифа Волоцкого символический характер, выражает религиозное значение и смыслы (действия во время богослужения, религиозные обряды, молитвы, религиозное воспитание иноков монастыря, руководство монастырем). Религиозные отношения у преподобного Иосифа мы видим в его отношениях с верующими: иноками монастыря, населением близлежащих сел и деревень, светской элитой – князьями и боярами. Его отношения с ними, как учителя с учениками. Просвещенность у Иосифа Волоцкого заключается в богословско-философской учености, в научной компетентности в области теории иконописи и храмовой архитектуры, в развитии библиотечного дела, летописании, книгописании, в писательской деятельности, высокой нравственности. Все это для Волоцкого игумена заключается в ясном сознании долга и цели жизни. Среди современников Волоколамский игумен считался высокообразованным человеком, книжным, читающим, с понятием об истине и долге, под которым он понимал борьбу за чистоту православия против возникшего тогда еретического вольномыслия. На тот период времени Иосиф Волоцкий стал основоположником новой системы взглядов (веры, религиозности, просвещенности) церковной и светской элиты на развитие культуры. Её основные положения были связаны с активизацией социального служения русской церкви, повышением нравственности, формированием богословской шко-

лы и новой иконописи, а так же византийский принцип симфонии – согласия светской и церковной власти.

Свое понимание Веры, Религиозности и Просвещенности Иосиф Волоцкий изложил в трактате «Просветитель», первом непереводаемом богословском сочинении, освещающем все аспекты догматического учения православной Церкви. Игумен работал над «Просветителем» с 1494–1506 гг. Книга не только составила целую эпоху идейно - политического сознания Московской Руси, «но и стала своеобразной прелюдией к позднейшим петровским преобразованиям».³ В книге шестнадцать обличительных «Слов» (Главы), которые сыграли выдающуюся роль в защите Православной Веры, показали высокую степень Религиозности, Просвещенности. Для лучшего понимания данного выдающегося богословского, философского и педагогического труда хотелось бы выделить следующие пять основных тематических групп, характеризующих наиболее полное его содержание. В первой тематической группе Иосиф Волоцкий показывает на материале Ветхого Завета сущность триадологической концепции православного богословия, рассматривает труды богословской школы IV–V вв. С их помощью доказывает ошибочную концепцию лжеучений. Вторая группа выявляет отношение преподобного Иосифа Волоцкого к вопросу иконопочитания и его роли в развитии русской художественной культуры. В этой группе Волоцкий игумен опровергает иконоборческую политику людей, еретически настроенных. Свою задачу игумен видит не только в антиеретической полемике с ними, но и в изложении теоретических основ иконопочитания. Игумен на первый план в иконе выдвигает экспрессивно-психологическую функцию: переживание, сострадание, восхищение, стремление к подражанию. Он видит в иконе главные идеи христианства: человечность, красоту, любовь к людям, к Богу. Иосиф ставит в пример Василия Великого, говорившего, что «икона есть книга для неграмотных».⁴ Это выражение епископа стало своеобразной богословской формулой для всех времен, а также для эпохи Иосифа. Третья группа – их эсхатологическое учение и резкая критика этого учения преподобным Иосифом Волоцким. Он доказывает искусственность построения догмата о семи тысячах лет от сотворения мира, приводя пример из Священного Писания и богословских трудов древности, а так же защищает Ефрема

Сирина, автора многочисленных трудов, молитв, вошедших в богословский круг Православной церкви. Четвертая группа – Апологетика монашества, где Волоколамский игумен защищает монастыри и монашество вообще. Пятая группа – о необходимости инквизиционных мер против еретически настроенных людей. Свои работы Иосиф основывал на трудах предшественников, за что ученые-материалисты недавнего прошлого (XX века) обвиняли его в плагиате, а профессор Флоровский – в приверженности к западной традиции. Иосиф и на деле часто обращался к западным отцам Церкви, но это случалось потому, что их работы были просто более распространены на Руси. Из Византийского высокого богословия в библиотеке Иосифа были несколько книг Преподобного Ефрема Сирина, произведения преподобного Иоанна Дамаскина и Василия Великого – все это было малой частью богословских произведений Отцов восточной Церкви. Поэтому преподобному Иосифу, волей-неволей приходилось обращать внимание на Запад.

Таким образом, «Просветитель» стал емким сводом православного богословия. В нем объединились и систематизировались фрагменты Священного Писания, и произведения Святых отцов Церкви. По меткому замечанию Т. В. Суздальцевой, «там было собрано все, что надо знать православному христианину для того, чтобы дать ответ любому, спрашивавшему его о Вере».⁵

В XV в. на Руси единственными центрами распространения знаний, образованности, культуры были монастыри. Иосифо-Волоколамский монастырь с конца XV в. становится одним из центров религиозной и культурной жизни Московской Руси. Советские ученые Я. С. Лурье, Н. А. Казакова, А. И. Клибанов, Р. Г. Скрынников, Н. С. Гордиенко, Н. М. Никольский видели, в основном, деятельность Иосифа Волоцкого как религиозно-политическую, в ущерб культурной. Однако, как нам кажется, его религиозно-культурная деятельность была не менее значимой. В Московской Руси к концу XV в. «обучение богослужебному пению было официально приравнено к обучению чтению и письму».⁶ Данное время стало основополагающим для развития отечественного певческого церковного искусства. Оно на Руси знаменательно, как наследие древнерусской письменности, иконописи, архитектуры. Певческое искусство является неотъемлемой

частью национального культурного достояния. Стать искусным певчим считалось в Древней Руси весьма почетно. Еще с детских лет будущий богослов, философ, настоятель монастыря, Иосиф Волоцкий имел прекрасный голос и обучался в Крестовоздвиженском монастыре Волоколамска не только письму, чтению псалмов, но и певческому искусству. По словам профессора-искусствоведа М. А. Гарднера «канонические чтецы и певцы могли быть и очень молодыми»,⁷ понятно, поэтому, что Иосиф «в 9 лет сделался чтецом и прекрасным певцом в монастырской школе».⁸ В своем монастыре Иосиф создал ряд училищных помещений для обучения книгописанию, переплетному делу, летописанию, обучению грамоте и песнопению. «Училищные помещения для учеников были в самом монастыре, классы существовали в каменном корпусе».⁹ Иосиф Волоцкий по тому времени был одним из самых просвещенных людей, а так же являлся квалифицированным мастером церковного пения. «Он создает у себя уникальный церковный хор».¹⁰ Распевщики Волоколамского монастыря распевали новые, еще не нотированные песнопения русским святым. Эти распевы назывались переводами того или иного песнопения. Иосиф Волоцкий был поклонником творчества святого Иоанна Дамаскина, знаменитого богослова, борца с ересью иконоборцев, автора многих церковных песнопений VIII в., о чем свидетельствуют ссылки игумена на произведения святого в его главной книге «Просветитель». В Волоцком монастыре начинающие певцы осваивали различные строки многоголосной партитуры. Осваивалась она не одновременно, а постепенно: «опытные певчие знали и могли исполнять не один, а как минимум два голоса в хоровой партитуре».¹¹ Какими бы путями не шла методика преподавания пения, но совершенно очевидно, что без этого не было бы возможным никакое поступательное движение певческого искусства, никакой передачи знаний. Искусствовед Т. Ф. Владышевская пишет: «Появление многоголосья обусловлено переосмыслением русскими мастерами в конце XV–начале XVI вв. идеи ангельского пения с точки зрения богословского учения о Троице».¹² Ангельские хоры пели в один голос двумя хорами попеременно. Иосиф считал, что в музыке заключалась сила, которая оказывает глубочайшее воздействие на души народа. Игумен понимал, что «пышность и великолепие богослужения являлись на тот момент одним из главных символов

нового положения Руси: окончательное освобождение от татаро-монгол и падение Византии». ¹³ Важнейшими составляющими концепциями Волоколамского монастыря в это время было широкое распространение духовного просвещения. Писались иконы, клиры, сочиненные самим Иосифом, которые легли в основу песнопений, прославлявших Святую Русь. Клиры-песнопения, предназначенные для исполнения священномонахами во время церковной службы, исполнялись на клиросе. В православной церкви клиросы – это те места справа и слева перед иконостасом, где во время богослужения стоят и поют певчие. Иосиф хорошо понимал певческое искусство и считал, что в пении проявляется особый ритм жизни русской православной церкви на всех ее уровнях. Так как « пение в это время представляется как система национально- самобытная в интонационном отношении». ¹⁴ Этот период был расцветом творчества русских поэтов и гимнографов. Все новое, что было осознано русскими мастерами, внедрялось Иосифом Волоцким в искусстве пения. В это время в Новгороде, к епархии которого принадлежал Иосифо-Волоколамский монастырь, начала впервые существовать школа церковного пения, возглавляемая видным и признанным мастером-головщиком. В церковном пении это то же, что запеваля в народном хоровом пении. В полнее возможно допустить, что под влиянием Новгородского архиепископа Геннадия, Иосиф мог перенять это новшество для своего монастыря. По примеру мастеров новгородского церковного пения, певчие мастера Волоколамского монастыря усовершенствовали певческую азбуку и, тем самым, по словам Н. Д. Успенского, « пытались подробнее и точнее раскрыть исполнительское значение этих знаков». ¹⁵ В певческой школе при монастыре иноки осваивали певческую азбуку: изучали фитник (учебное пособие по хоровому пению) и кохизник или кофизник (сборник церковных мелодий). Они являлись квалифицированными мастерами пения и могли петь, сочинять, варьировать освоенные ими мелодии и попевки. Могли учить других этому искусству. Хор Иосифова монастыря состоял из старцев, более опытных монахов-мастеров пения и из одаренных юных иноков и послушников. Количество певцов в хоре составляло от четырех до десяти и более. Монахи-певцы были одеты в черные рясы, отороченные по краям каймой с геометрическим рисунком. На головах певцов

были надеты шапочки. Храм Иосифа отличался поразительной акустикой: голоса певцов поднимались в высоту купола и, отдаваясь эхом, имитировали «английское пение».

Важную просветительскую роль играла в монастыре Иосифа библиотека, где кроме церковной литературы имелось достаточно много светских книг и сочинений античных философов. Одной из главных забот Волоцкого игумена было приобретение книг, нужных для богословия и назидания. Главным образом библиотека формировалась за счет покупок и пожертвования. По его распоряжению книги раздавались по окрестным церквям и небольшим монастырям, хотя и не все книги возвращались читателям. Для этого по указанию преподобного Иосифа Волоцкого проводился строгий учет рукописей. Неоднократно составлялись их описи, даже была введена специальная должность книгохранителя. Большую роль в монастыре играло написание летописей, а также переписывание книг нравственно-поучительных сказаний (патериков Греко-Русским святым). Иосиф обучил значительное число иноков по переписке книг – книжников, одним из таких учеников был Нил Полев. Хотя сам Иосиф писал не так красиво, он переписал своей рукой только один «Синодик». В настоящее время в Московской Епархиальной библиотеке сохранилось семь произведений, переписанных в 1489, 1494 гг. Келейное чтение в этот период настойчиво рекомендовалось в особенности юным инокам. Самой обычной повседневной книгой в монастыре Иосифа для келейного чтения был псалтырь, который предполагалось заучивать наизусть. «Преобладающим просветительским средством в монастырях Московской Руси этого периода было богослужбное и учительное содержание соборной книги – главного источника по истории уставных чтений».¹⁶

Кроме монастырской библиотеки в области просвещенности важное и довольно обширное литературное наследие самого Иосифа, которое можно разделить на три группы: 1) послания, адресованные различным лицам, где он высказывается по вопросам политики, социальным проблемам и вероучению; 2) «учительская литература»: «Духовная грамота» (монастырский устав), известная в двух редакциях – краткой и пространной, получившая название «минейская», и «Сборник учительный», где Иосиф пишет о совести, божественном страхе, ажи, злопамятстве, страшном суде, благодарности,

посте, болезни и скорби; 3) обширный труд «Просветитель» , о чем мы писали выше.

Преподобный Иосиф был натурой художественно одаренной и сделал достоянием обители лучшие образцы искусства своего времени. В монастыре с 1484 по начало 1500 гг. неоднократно работал иконописец Дионисий. Любовь к его искусству Иосиф пронес через всю свою жизнь. В собраниях его монастыря находились 87 произведений Дионисия с сыновьями Владимиром и Феодосием и иконы кисти Андрея Рублева. В 1486 г. Дионисий с сыновьями расписывали вновь построенный каменный храм в монастыре Иосифа, а «сам Дионисий внутри храма заполнил алтарную преграду фресками, представлявшими Вселенские Соборы». Специально Дионисию преподобный Иосиф написал «Послание к иконописцу» - обширный трактат против еретиков.¹⁷ В нем игумен неоднократно указывал, что « благодать присутствует не в самом веществе иконы – дереве, красках, левкасе, а в изображении, в зрительном образе».¹⁸ Он считает, что икона дает верующим религиозное вдохновение, а образ Христа и Богородицы сообщает иконописцу его жизненный смысл. Он неоднократно ставит в пример Андрея Рублева и Даниила Черного. Действуя в рамках Русской Святости, Иосиф, беря за основу византийское богословие, создает впервые именно Русское богословие иконы. Такой подход обусловлен тем, что он был не только богословом, но и игуменом крупного монастыря. Церковная красота и великолепие были предметом его неустанной заботы. Он не жалел средств на строительство и украшение храма. В 1504 г. на средства, пожертвованные князем С. Н. Бельским и боярином Б. И. Кутузовым, Иосиф строит колокольню, одну из первых на Руси после свержения татаро-монгольского ига. Колокольня представляла очень высокую постройку по тому времени: 65 м в высоту и 8 ярусов, с боевыми часами на подобие семигранного столпа с уступами и каменными перилами. По тому времени часы на колокольне были редким сооружением, они были круглые с римским циферблатом. Колокольня Волоколамского монастыря была выдающимся инженерным сооружением своего времени.

Из Волоколамского монастыря постоянно выходили «ученые старцы» и епископы, поддерживающие самодержавие. После кончины Иосифа Волоцкого одним из них был, внача-

ле настоятель монастыря, а затем митрополит всяя Руси Даниила, который по начитанности был похож на своего учителя.

Преподобный Иосиф Волоцкий, кроме обучения иноков своего монастыря, наставлял население близлежащих сел и деревень, как правильно себя вести, как разговаривать. С состоятельными людьми он вел переписку, призывал их к правильному образу жизни милосердию, состраданию, реальной помощи нуждающимся людям в материальном и духовном плане. При Иосифе была широко развита благотворительность, которая заключалась в помощи бедным, больным, вдовам, детям-сиротам. В голодные годы безвозмездно кормил до 700 человек в день. Для детей-сирот преподобный построил специально странноприимный дом, в современном понятии детский дом, где дети росли до определенного возраста, обучались грамоте, письму, ремеслу.

Иосиф в становлении Веры, Религиозности и Просвещенности выступает как деятельный пастырь, направляя все свои силы на духовное развитие человека и общества, на создание идей, знаний, духовных ценностей и, говоря современным языком, общественного сознания. Иосиф резко отличался от своих современников. Его ученики и почитатели создали свою религиозно-политическую партию «иосифлян», союза государственной и церковной властей. Мысли и взгляды Иосифа Волоцкого нашли свое отражение не только в произведениях его современников, но и повлияли на мировоззрение целой эпохи. В первой четверти XVII века его сочинения получают большое распространение.

Таким образом, делом жизни преподобного Иосифа Волоцкого было организовать монастырскую жизнь как активную силу в строительстве централизованного государства. Распространить просвещенность на все слои населения, поднять общий уровень нравственности через Веру, Религиозность и Просвещенность. К сожалению, идеал монастыря, активно преобразующий мир в вере, религиозности и просвещенности, к которому стремился Иосиф, реализован не был. За более, чем 530 летнее существование в истории монастыря были периоды подъема и спада, но после разрушения Российской империи большевиками в XX в. и гонений на Церковь монастырь претерпел огромные разрушения, как в материальном, так и в духовно-эстетическом отношении. В

1989 г. монастырь был передан Русской Православной Церкви. Первым настоятелем стал митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим (Нечаев), выдающийся церковный и государственный деятель, ученый с мировым именем.¹⁹

Распад Советского Союза, социально экономические перемены породили многочисленные дисбалансы в обществе, в том числе и в идеологической сфере. В такой обстановке Русская Православная Церковь начала свое возрождение, «новое крещение обезбоженной России и опыт общественного служения древних русских святых приобретает неожиданную современность».²⁰ Примером познания Веры, Религиозности, Просвещенности в этом может быть преподобный Иосиф Волоцкий.

1 Карташев А. В. Воссоздание Святой Руси. М., 1998. С. 37.

2 Евр. 11.1

3 Щербаков А. В. Иосиф Волоцкий и его культурная доктрина. // Герценовские чтения: Актуальные проблемы социальных наук: Сб. материалов научно-практической конференции. // СПб., 2007. С. 322–325.

4 Флоровский Г. П. Восточные отцы IVвека. Минск, 2006. С. 75.

5 Суздальцева Т. В. Ересь посрамитель // Преподобный Иосиф Волоцкий Просветитель // М., 2006. С. 341.

6 Зверева С. Г. Русские хоры и мастера пения конца XV–середины XVIIвв.: к проблеме организации певческого дела средневековой России: Автореферат диссер.к.искусствоведения. М., 1988. С. 35.

7 Гарднер М. А. Богослужбное пение в русской православной церкви в 2-х тт. М., 2004. Т.1. С. 287. Прим. 1

8 Михайлов Ю. П. Нравственный образ истории. СПб., 2006. С. 324.

9 Виноградов П. Летописи Иосифова Волоколамского монастыря // Материалы из дела архива Московской Духовной консистории за 1746год. // М., 1888. С. 57.

10 Михайлов Ю. П. Указ. соч. С. 398.

11 Зверева С. Г. Указ. соч. С. 20.

12 Владышевская Т. Ф. Музыкальная культура Древней Руси. М., 2006. С. 212.

13 Бражников М. В. Древнерусская теория музыки. Л., 1972. С. 230.

14 Николаева Е.В. История музыкального образования Древней Руси конца X – середины XVII вв. М., 2003. С. 212.

15 Успенский Н. Д. Певческое искусство Древней Руси Л., 1924. С. 294.

16 Никольский Н. К. Исторические особенности в постановке церковно-учительского дела в Московском государстве 15-18вв. и зна-

чение его для современной гомелетике (Актная речь профессора СПбДА Никольского). СПб., 1901. С. 16.

¹⁷ Соловьев В. М. Русская культура с древнейших времен до наших дней. М., 2004. С. 158.

¹⁸ Иосиф Волоцкий. Просветитель. М., 2006. С. 125.

¹⁹ См. подробно: Щербаков А. В., Уваров М. С. Типологические параллели истории Волоколамского монастыря: препод. Иосиф Волоцкий и митрополит Питирим (Нечаев) Посвящается 85-летию со дня рождения митрополита Питирима (Нечаева). Вопросы культурологии. № 2011; Щербаков А. В., Васильева Е. А. Преданные служители Церкви в истории Иосифо-Волоколамского монастыря: Преподобный Иосиф Волоцкий и Питирим (Нечаев), митрополит Волоколамский и Юрьевский //Линтула. Вып. 3. С. 156–165.

²⁰ Трубецкой Е. А. Русская иконопись. Умозрение в красках. М., 2006. С. 12.

Научное издание

Парадигма: философско-культурологический альманах
Выпуск 18

Отв. ред. выпуска *Н.Х. Орлова, М.С. Уваров*
Компьютерная верстка *А.А. Кирзюк*
Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать с авторского оригинал-макета 10.12.2011

Формат 60×84 ¹/₁₆

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 12,25. Заказ №

Издательство СПбГУ

199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, д. 11/21

тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22

www.unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.

199061, С.-Петербург, Средний пр., 41