ВЕСТНИК

Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств

Научный журнал

№ 1 (6) • март • 2011



ВЕСТНИК

Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств № 1(6) • март • 2011

Издается с ноября 2003 г.

УЧРЕДИТЕЛЬ

Федеральное государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств»

Редакционный совет

А.С.Тургаев (председатель, ректор Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, д-р ист. наук, проф., заслуженный работник высшей школы РФ),

М. А. Ариарский (д-р культурологии, проф., заслуженный работник культуры РФ, член-корреспондент РАО), В. М. Грусман (директор Российского этнографического музея,

д-р пед. наук, доцент, заслуженный работник культуры РФ),

А. Н. Губанков (председатель Комитета по культуре Правительства Санкт-Петербурга),

С. Н. Иконникова (д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ, академик РАЕН),

И. Л. Линден (зам. ген. директора по междунар. деятельности Российской национальной библиотеки), О. Л. Орлов (д-р культурологии, проф. народный артист РФ),

А. В. Соколов (д-р пед. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ, действительный член РАЕН и МАИ)

Редакционная коллегия

В. В. Головин (главный редактор, д-р филол. наук, проф.),

Г.В.Михеева (заместитель главного редактора, д-р пед. наук, проф., заслуженный работник культуры РФ), С.А.Владимирова (ответственный секретарь), Т.В.Захарчук (канд. пед. наук, доцент), Е.В.Клименко (канд. культурологии), Г.Н.Лола (д-р филос. наук, проф.), В.В.Молзинский (д-р ист. наук, проф.)

Редактор: Г. В. Михеева
Выпускающий редактор: М. Е. Лисовская
Техническое редактирование: М. Е. Лисовская
Компьютерная верстка: С. А. Владимирова, М. Е. Лисовская

Журнал зарегистрирован управлением Федеральной службы по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия по Северо-Западному федеральному округу Свидетельство ПИ № ФС2-7528 от 18.04.2005

191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 2. СПбГУКИ. каб.510, тел. 312 85 73. www.spbguki.ru • e-mail: sv-spbizdat@mail.ru Лиц. ИД № 05313 от 09.07.2001 Подписано в печать14.03.2011. Формат 60×84¹/_в. Усл. печ. л. 24. Тир. 500 (1-й завод 1–250). Зак. Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии Издательства Политехнического университета. 195251, Санкт-Петербург, Политехническая ул., 29

Подписной индекс 80434 ISSN 2220-3044

© Федеральное государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств», 2011

СОДЕРЖАНИЕ

Contents

Культурология • Culture Studies

В. Е. Семенков. Языки богослужения в секулярном контексте современной культуры (Vadim Semenkov. Liturgical language in the secular context of modern culture)
Ю.И.Арутюнян. «Эффект присутствия»: монументальное искусство романской эпохи в музее: проблема экспонирования (Julia Arutyunyan. «Calculated effect»: Romanesque monumental art in modern museum: the problem of representation)
A. Н. Балаш. Коллекционирование предметов искусства в Китае: альтернативная традиция (Alexandra Balash. Collecting of art in China: alternative tradition)
О. Л. Орлов. Российский праздник как феномен культуры (Oleg Orlov. Russian holidays as a Cultural Phenomenon)
М. В. Яковлева. Феномен «модной профессии» в современной культуре (Maria Yakovleva.Phenomenon of «fashionable profession» in modern culture)
В.В.Молзинский. Старообрядчество в культуре дореволюционной России как проблема исторической науки (Vladimir Molzinsky. Old belief in culture of pre-revolutionary Russia as a problem of historical science)
Социально-культурная деятельность • Socio-cultural Activity
М. А. Ариарский. Научная школа педагогической культурологии (Mark Ariarsky. Scientific school of pedagogical culture studies)
E. B. Клименко. Толерантность и различие в социокультурном пространстве современной России (Ekaterina Klimenko. Tolerance and difference in the culture of modern Russia)
Библиотековедение, библиографоведение и книговедение • Library science, Bibliography, Bibliology
П. Н. Базанов. Издательская деятельность левых пореволюционных организаций русской эмиграции (Petr Bazanov. Publishing activity of the left-wing porevolutionary organizations of the Russian emigration)
М. Л. Лурье, К. С. Парфененко, А. А. Сенькина. Детские издания «Приключений барона Мюнхгаузена» в России: от безымянного перевода середины XIX в. до пересказа Корнея Чуковского (Mikhail Lurie, Kseniya Parfenenko, Anna Senkina. Children's editions of «The Adventures of baron Munhausen» in Russia from its anonymous mid-19 th century translation to the reproduction by Korney Chukovsky)
A. И. Раздорский. География торговых связей городов Юга и Запада Европейской части России в XVII в.: сравнительный анализ таможенных книг Курска, Белгорода, Вязьмы и Можайска (Aleksey Pazdorsky. Geography of commercial relations of cities in the South and the West of the European part of Russia in 17th century. The comparative analysis Kursk, Belgorod, Vyazma and Mozhajsk customs books)

Содержание

Философия • Philosophy

В. П. Поршнев. Эклектизм как мировоззрение интеллектуальной элиты птолемеевской Александрии (Valery Porshnev. Eclecticism as ideology of intellectual elite in Ptolemaic Alexandria) 104	
В. А. Лимонов. Цикличность истории в социологических и философских концепциях XX в. (Vladimir Limonov. Cyclic recurrence (Tsiklizm) in sociological and philosophical conceptions of 20 th century)	
И. Ю. Александров. Кризис концепции фундаментализма в эпистемологии и формирование концепции постнеклассической науки (Ilya Aleksandrov. The crisis of the concept of fundamentalism in epistemology and the formation of the concept of post-non-classical science) 124	
C. В. Ватман. Образ олицетворенного женского мирового начала в традициях Запада и Востока (Semen Vatman. The female image as the personification of cosmic origin in Eastern and Western traditions).	
Искусствоведение • Art History	
P. И. Биркан. Национальность – петербуржец: Стравинский и пути развития русской музыки. Часть 1 (Raphael Birkan. Nationality – «from St. Petersburg»: Stravinsky and the development of Russian music. Part 1)	
A. Ю. Демшина. Этнотенденции в пространстве современной моды (Anna Demshina. Ethnic trends in modern fashion)	
Г. Ю. Ершов. Петербургская абстракция: портретные очерки (Gleb Ershov. Saint-Petersburg Abstract Art: Portrait Essays).	
A. В. Корнилова. А. С. Пушкин и К. П. Брюллов. Интерпретация воспоминаний современников (Anna Kornilova. A. S. Pushkin and K. P. Brullov. Interpretation of memoirs of contemporaries)	
Д. А. Рыбакова. Театральная концепция Шиллера и вопрос о назначении театра в России XIX в.: постановка проблемы (Daria Rybakova. Shiller's theatrical aesthetics and the question of the role of theatre in 19 th century Russia)	
E. В. Шевелева. Коллекция произведений Д. В. и К. П. Шевелевых в собрании музея Шевелевых (г. Каргополь Архангельской обл.) (Elizaveta Sheveleva. The collection of clay toys by Dmitry and Klaudia Shevelevy from Museum of Shevelevs (Kargopol, Arkhangelsk region))	
Рецензии • Reviews	
Б. Б. Вайль. Незаменимый справочник (Boris Vail. Indispensable reference book)	
Свеления об авторах (Information about authors)	

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Culture Studies

В. Е. Семенков

Языки богослужения в секулярном контексте современной культуры

В статье рассматривается выбор языка богослужения в различных конфессиях современности. Особое внимание уделяется культивированию церковнославянского языка. Автор указывает на основания выбора церковнославянского языка как языка богослужения в современном православии.

Ключевые слова: языки богослужения, сакральный язык, церковнославянский язык, языковой консерватизм, латинский язык

Vadim Semenkov

Liturgical language in the secular context of modern culture

The article examines the relevance to the choice of language services in various denominations. Particular attention is given to Church Slavonic Orthodox language. The author points out the reason for the popularity of the Church Slavonic language in modern Orthodoxy.

Key words: the language of worship, sacred language, church-Slavic language, Latin language, conservatism

Языки культа и процесс секуляризации.

Языки культа, отличные от языков повседневного общения, существуют во всех религиозных традициях и у многих конфессий и деноминаций: греческий в восточных христианских церквах, иврит – у иудеев, церковнославянский язык – у православных славян, латынь – v католиков, санскрит – у индуистов, пали и тибетский язык – у буддистов, классический арабский – у мусульман. Однако в ходе процесса секуляризации изменятся и сама религия, и отношение к языку богослужения. Это проявляется в обмирщении целого ряда религиозных практик и в том числе практики использования языка богослужения. Секуляризация, составной частью которой является десакрализация, выражается в том числе и в переходе на национальные языки в практике богослужения¹. Ряд исследователей (например, американский социолог Томас О'Ди) при разговоре на тему секуляризации вводят оппозицию «сакральное - профанное», определяя секуляризацию как «отход от своеобразной эмоциональной вовлеченности, которая свойственная религиозному отношению»². В результате в мире не остается места для «тайн», священного. В таком сугубо посюсторонним мире «мистерия» уступает место «проблеме», решаемой сугубо рационально. Юрген Хабермас при разговоре на тему секуляризации вводит категорию «десимволизация», так или иначе, определяя секуляризацию как отказ от непременной религиозной обусловленности тех символов, на которых строится культура³. Это не могло не приводить к ревизии использования языка богослужения, выражающейся либо в полном переходе на национальный язык, либо во введении диглоссии.

Процесс секуляризации институализированной религии, сопряженный с процессом модер-

низации, начался в Европе в эпоху Реформации. Первоначально этим термином обозначали передачу некоторых функций из ведения церковных властей в ведение светских. Секуляризация, если рассматривать ее в категории проекта по созданию светской системы ценностей и деклерикализации политической власти, предполагала отказ от непременной религиозной обусловленности тех символов, на которых строится культура. Это не могло не приводить к ревизии использования языка богослужения. Эта ревизия, возникшая первоначально в рамках протестантизма, предполагала перевод богослужения на мирской язык. Вскоре процесс перевода богослужения на мирской язык вышел за пределы протестантских конфессий исторически первых форм образования (лютеране, кальвинисты, методисты) и стал, в той или иной степени, захватывать совсем иные конфессии и религиозные традиции.

На сегодняшний день, так или иначе, в культовых практиках практически всех конфессий, ранее использовавших в качестве культового языка язык отличный от языка повседневности, мы видим использование двух языков, хотя и в разных пропорциях. Эта диглоссия, проявляющаяся в функциональном разделении двух языков, рассматривается автором данной работы как попытка смягчить оппозицию языка богослужения и языка повседневного общения.

Вышеуказанная оппозиция просматривается у самых разных конфессий и деноминаций. У буддистов России в качестве языков богослужения выступает тибетский, бурятский и монгольский языки. У российских буддийских общин внехрамового типа мы видим сочетание русского и санскрита, с очевидным перевесом в сторону русского языка. Российские кришнаиты также практикуют практику сочетания санскрита с языком страны пребывания. Примерно такая же ситуация с классическим арабским языком у мусульман самых разных стран. Классический арабский, как и санскрит, имеет мало общего с повседневным языками общения народов, традиционно исповедывающих ислам, однако вряд ли можно говорить о наличии каких-либо возражений в мусульманской среде против использования богослужения именно на этом языке. Хотя, конечно, у разных богослужебных языков – разная дистанция с языками повседневного обихода: где-то она очень велика, как в случае с латынью, а где-то – относительно незначительна. В качестве примера незначительной языковой дистанции между языком богослужения и языком повседневного общения стоит, прежде всего, указать на близость языковой дистанции современного иврита и древнееврейского языка. Относительно церковнославянского языка уже высказывалось авторитетное мнение, что церковнославянско-русская ситуация весьма гомогенна, даже по сравнению в латино-французской ситуацией, не говоря уже о ситуации с богослужебным языком в арабском мире⁴.

Современные католики после Второго Ватиканского собора 1962—1965 гг. взяли курс на модернизацию церкви, что выразилось в том числе и в переводе службы на язык той страны, где эта служба совершается⁵. Однако эта модернизация полностью не удалила латынь из католического богослужения, а только сделала использование этого языка факультативным. Интересно, что первая публичная речь на церемонии интронизации новоизбранного Папы Римского и сегодня осуществляется на латинском языке. Таким образом, латинский язык еще сохраняется, хоть и в малых формах, как язык протокола.

Протестанты исторически первых форм образования (лютеране, кальвинисты, методисты) находятся на противоположной стороне вышеу-казанного ряда и оказываются в ситуации полярной по отношению к ситуации иудеев: у них язык богослужения определяется исходя из того, какой язык является языком повседневного общения для основной группы прихожан. Для этих протестантов характерно одномерно-рационалистическое понимание языка: язык только как средство смыслового общения пастыря и паствы.

Но в конце XIX в. мировая религиозная ситуация в отношении языков богослужения существенно меняется. В конце XIX в. началась большая и целенаправленная работа по возрождению древнееврейского языка. Причем эта работа шла в условиях жесткой языковой конкуренции. В период создания государства Израиль иврит как разговорный язык конкурировал с арабским, а также с идишем и европейскими языками – английским

и немецким – как языками большинства еврейского населения, живущего в рассеянии. Нельзя отрицать очевидный успех в деле реализации этого проекта. В современном иврите в разных пропорциях представлен языковой материал еврейского языка различных эпох: древнееврейского мишнаитского, средневекового еврейского. По подсчетам исследователей, словарный запас современного иврита достигает 120 тысяч слов, что в 15 раз больше, чем было на языке, на котором написана Библия⁶.

Конечно, говорить об отношении к ивриту как к сакральному языку достаточно проблематично, так как в иудейской культуре нет представлений о сакральном пространстве и нет понятия святости, поскольку любая сакрализация того или иного объекта воспринимается как кощунство. Но уже в случае хасидов говорить о понятии сакрального языка можно, поскольку у них присутствует идея святости, но, очевидно, что хасиды не олицетворяют собой весь Израиль. В целом сейчас в Израиле иврит, хотя и в разных версиях, является и государственным языком, и языком богослужения. И самое главное, что иврит, очень долгое время функционировавший только как язык богослужения, т. е. как язык культа ныне, является и языком светской культуры государства Израиль. Это – классический пример экспансии языка культа в сферу культуры и в практику повседневного общения.

Даже у католиков наблюдаются намерения по реанимации латыни. В 2003 г. Иоанн Павел II учредил специальную комиссию, поручив ей возможность расмотреть возможность реабилитации латинского языка как богослужебного языка католической церкви. Председателм этой комиссии Папа назначил кардинала Зенона Грохолевского, префекта Конгрегации католического образования⁷. В сфере канонического права юридическую силу имеют лишь тексты на латинском языке. Это обстоятельство стало одной из причин, по которым Конгрегация католического образования в 2002 г. настояла на продлении срока обучения на факультетах канонического права, сделав акцент на необходимости для студентов хорошего овладения латинским языком. Российский исследователь ситуации с латинским языком в современной католической церкви Ю. Стасюк указывает на создание специальных факультетов, издание периодики, проведение конкурсов с целью реанимации латыни у католиков. Забегая вперед, скажем, что меры по реанимации латыни носят намного более централизованный характер, чем усилия православной церкви по реанимации церковнославянского языка. Стремление руководства Римско-католический церкви возвести латынь в статус общепринятого католиками языка может рассматриваться как установление символической связи между Ватиканом и всей остальной католической периферией. Культивирование латыни среди клира способствует конструированию элиты среди духовенства и легитимизирует занятие должности в римской курии.

Ситуация с использованием богослужебного языка в современном мировом православии и в восточно-христианских церквах. Ситуация с использованием богослужебного языка в современном мировом православии и в восточно-христианских церквах не может рассматриваться как однозначное следование идеологии традиционализма. Практически все диаспоры мигрантов, из стран традиционно исповедующих православие, служат на языке страны пребывания и самое главное, что языком службы часто, если не как правило, выбирается современный вариант языка страны пребывания. Эта ситуация особенно очевидно для диаспор на Западе: США и Европа. На Украине все деноминации, отделившиеся от Московской патриархии и образовавшие свои церкви, служат на украинском языке. Польская православная церковь в литургии все чаще использует польский язык⁸. Румынская православная церковь уже многие века служит только порумынски. Эфиопская православная церковь до недавнего времени литургию служила на древнем языке геэз, а ныне в приходах все чаще используют современный амхарский язык. Ряд автокефальных православных церквей, расположенных в арабских странах, используют то или иное сочетание арабского и греческого языка (по-гречески служат в монастырях, а по-арабски – в приходах). В Эстонии в Пюхтинском монастыре, принадлежащем Русской православной церкви юрисдикции Московского патриархата, часть богослужения проводят на эстонском языке. В Чувашии, т. е. уже на территории России, в православных храмах служат на современном чувашском языке.

Можно сказать, что **мировое** православие склоняется к переводу богослужения на национальные языки. Ситуация мало чем отличается от католиков, с той только разницей, что у католиков всего мира латынь занимает исключительное положение, а у православного сообщества вопрос о церковнославянском языке имеет смысл только для православных славян.

Хотя, есть восточнохристианские церкви, придерживающиеся иной позиции. Это, прежде всего, Армянская церковь, а также Грузинская православная церковь. Эти церкви проводят богослужения соответственно на древнеармянском и древнегрузинском языках, хотя, как указывают исследователи, эти варианты языка существенно отличаются от современных армянского и грузинского языков. Поэтому не так давно католикос

Илия II опубликовал свой собственный перевод на новогрузинский язык книг Нового Завета.

Такой же позиции придерживается и Греческая православная церковь, отстаивающая в богослужении позиции старогреческого языка⁹. Достойно внимания сообщение в СМИ о том, что эксперимент по введению современного языка в Элладской церкви признан неудачным. В 2005 г. был осуществлено девятимесячный «пилотный проект» Элладской православной церкви по использованию в ряде афинских приходов современного греческого языка при чтении отрывков из Нового Завета за богослужением. По словам архиепископа Афинского и всей Эллады Христодула, испытательный срок показал, что нововведение не вызвало заметного интереса у молодежи. Между тем именно привлечение молодых людей к лучшему пониманию богослужения было основной целью неудавшейся программы. Напомню, что богослужение в греческих храмах совершается на версии разговорного греческого языка, употреблявшегося в период от IV в. до н. э. по V столетие н. э.

Египетские христиане – копты читают в храмах Евангелие поочередно на арабском и коптском. Антиохийская церковь – яковиты стремится по мере возможностей актуализировать древнесирийский язык¹⁰. Антиохийский яковитский патриарх Игнатий Мар-Ивас (Закка) даже благословил деятельность таких просветителей, как Аброхом Нуро, который выпустил недавно лингафонный курс древнесирийского (арамейского) языка для повседневного употребления.

Ситуация с церковнославянским языком в современной России. Русская православная церковь юрисдикции Московского патриархата использует церковнославянский язык как язык богослужения. Общее у российских православных с мусульманами или буддистами в практиках использования культового языка состоит в том, что само богослужения, прежде всего у русских, идет на языке ином, чем язык повседневного общения, а проповедь принципиально читается на том языке, который является языком повседневного общения. Поэтому оправданно говорить, что «сферу религии в России обслуживают: современный церковнославянский язык и современный русский литературный язык, представленный здесь одной из ее частей. Элементы древнегреческого и древнееврейского языков, функционирующие в данной сфере, не образуют системы и, следовательно, самостоятельными языковыми образованиями не являются»¹¹.

В целом можно сказать, что ситуация с использованием церковнославянского языка не поддается однозначной оценке. С одной стороны, мы можем ответственно сказать, что высказывания о церковнославянском языке как «мертвом языке» не имеют ничего общего с реальностью, уже хотя бы потому, что этот язык культивируется не только в пассивной форме, но и в активной форме, ибо на нем продолжают создаваться богослужебные тексты. Причем, как указывает московский филолог Ф. Б. Людоговский, общий объем «богослужебных текстов, возникших за последние 10–15 лет, вполне сопоставим со всем тем, что было написано в предшествующие три столетия... Причем корпус церковнославянских бгослужебных текстов постоянно растет»¹².

Однако, с другой стороны, ситуация не столь благополучная, ибо этот язык рассматривается церковью сугубо в ракурсе сложившейся православной традиции, а не как эффективное средство конституирования православного сообщества. Несмотря на устойчивое положение церковнославянского языка как языка богослужения в Русской православной церкви, вопрос о церковнославянском языке не получил отдельного и всесторонне разработанного программного решения. От церковнославянского языка руководство Московской патриархии не планирует отказываться, но и ситуация с церковнославянским языком не только не проблематизируется, но даже не рефлексируется в должной мере. И прежний патриарх Алексий II и нынешний патриарх Кирилл указывают на церковнославянский язык как на язык традиционный для богослужения в православной церкви, поэтому радикальная замена церковнославянского языка на русский, по их мнению, вызовет потрясения и смуту. Тем самым они указывают на церковнославянский язык только как на наследие, которое надо беречь, но не как на некий ресурс, использование которого задает ту или иную перспективу.

Помимо политики сдержанного консерватизма, позитивно повлиявшего на устойчивое положение церковнославянского языка, необходимо указать, на еще один фактор: все возрастающее число канонизаций. Достаточно сказать, что за весь синодальный период с 1721 по 1896 г. (до царствования Николая II) были канонизированы всего 5 святых, при Николае II – 7 человек, за время советской власти были канонизированы 17 человек, но уже на Архиерейском соборе 2000 г. – 1012 святых 13. Таким образом, мы видим не просто существенную интенсификацию этого процесса, а какую-то новую ситуацию, для которой автором пока не найдено даже терминологического определения.

Канонизация дает новый материал для богослужения, т. е. предполагает службу, а служба предполагает текст, последний традиционно пишется на церковнославянском языке. Поэтому все возрастающее число канонизаций способствует актуализации церковнославянского языка. Но, помимо централизованной институции в стенах Московской патриархии, создающий новые каноны и стихиры (на церковнославянском языке), тексты на церковнославянском языке пишут и миряне. Именно в этой среде мы и видим небывалый расцвет жанра акафиста. Как указывают специалисты, основной прирост корпуса богослужебных текстов обеспечивают именно акафисты¹⁴.

Этот традиционный жанр песнопений был ранее в православной церкви на вторых ролях. Но, как указывает Ф. Б. Людоговский, за прошедшее время число акафистов утроилось! «Из известных сегодня 400 акафистов несколько десятков были написаны во второй половине XIX в., еще около 270 – в XX–XXI вв. (из них порядка 50–80 – в последние 10–15 лет); в 1990-е гг. многие ранее написанные акафисты были опубликованы впервые или же после длительного перерыва» 15.

Стоит указать на факт написания акафистов не только клиром, но и мирянами. Акафисты часто пишутся без всякой санкции церковных властей, и следствием этого является очень широкий спектр фигур и сюжетов, прославляемых в этих акафистах. Сегодня пишутся акафисты даже неканонизированным святым: Иоанну Грозному, Пелагее Рязанской, Григорию Распутину, Сампсону Сиверсу и т. д. В массе своей они пишутся по-церковнославянски, хотя акафист блаженной Ксении написан, по существу, на русском языке – без звательного падежа. Но важно отметить, что дело не столько и не только в количественных показателях, а, прежде всего, в том, что их пишут миряне, очень часто игнорируя инстанции Московской патриархии.

Почему популярны акафисты? Как указывает Ф. Б. Людоговский, «популярность акафистов объясняется простотой их поэтики, достаточной ясностью языка, доступностью (в техническом отношении) текста, а также наличием (в отдельных случаях) акафиста при отсутствии соответствующей службы» 16.

Эти акафисты часто используются во внехрамовых богослужениях. Имеет смысл напомнить, что весь советский период внехрамовая форма богослужения в церковном сообществе почти не практиковалась, а сейчас эта форма церковной общественной жизни все более широко распространяется. К внехрамовым богослужениям относятся исполнение гимнов, молитв и акафистов во время паломничества, шествий и стояний. Под последними имеется в виду собрание верующих, приуроченное к какой-либо дате и осуществляемое в публичном месте. Отличительная особенность стояний – несформулированность требований, поэтому и пение несанкционированных

акафистов получает политическую окраску. Стояния как церковная практика – не новы в православии, но институциональной практикой они не являются. Показательно, что само слово «стояние» как термин – достаточно ново и в отечественных православных словарях и энциклопедиях еще не зафиксировано.

Неинституциональное использование церковнославянского языка возможно влияет на сам язык. По этому поводу специалисты уже замечали, что «нынешний период написания и издания церковнославянских текстов характеризуется отсутствием какой-либо цензуры. Это приводит не только к появлению текстов, качество которых в вероучительном отношении более чем сомнительно, но и к размыванию границ церковнославянского языка, к ослаблению императивности церковнославянской языковой нормы и усилению ее вариативности»¹⁷.

В определении того, кто пишет тексты на церковнославянском языке нет полной и точной информации. Это обусловлено как традицией анонимности, пусть и не абсолютной (в гимнографии и в акростихах принято подписываться) этих служб, так и способом их распространения: он не строго централизован. Эти службы пишут по мере надобности конкретного прихода, ибо то, что востребовано в одном приходе, может быть не востребовано в другом, или там может быть востребована другая служба этому же святому. Конкуренции обычно нет, но бывает дублирование усилий. Хотя, очевидно, что при прочих равных условиях свою версию текста проводят структуры Московского патриархата - сказывается и мощность печатного станка, и развитая инфраструктура.

Итак, церковнославянский язык не умер. Вряд ли будет корректным применять понятие «мертвый язык» по отношению к языку, на котором с конца XIX – по начало XXI в. созданы сотни служб, акафистов, канонов, молитв. Логично предположить, что с появлением новых текстов меняется – хотя бы отчасти – и сам язык. Следовательно, можно говорить о существовании современного церковнославянского языка, отличающегося от церковнославянского языка предшествующих эпох.

Нельзя однозначно сказать и то, что церковнославянский язык усложняется или упрощается. Если под упрощением понимать приближение к разговорному языку, то такого явления не происходит. Автору в частных беседах указывали даже на примеры обратного порядка: при редактировании службы часто, хотя и не всегда, выбирается именно та форма, которая наиболее отличается от русского языка. Вместе с тем, чтение Псалтири, представляющей собой образец церковносла-

вянского языка, в современной церкви, если не вышло из употребления, то, во всяком случае, сильно редуцировано. Псалтирь постепенно выводится из богослужения, и вместо этого вводятся новые каноны и стихиры на церковные темы.

Проблема понятности языка культа в современных религиях. Проблема понятности языка культа встает при разговоре о прагматике использования церковнославянского языка в современном православном богослужении и возможности/необходимости перевода церковнославянский языка на современный русский язык. Представляется возможным сказать, что церковнославянский язык – это не другой язык по отношению к современному русскому (как другим по отношению к нему является современный английский), а другая дискурсивная практика, если под дискурсом иметь в виду способ использования языка. Иначе говоря, церковнославянский язык принадлежит другой культуре использования языка, где на первый план выступает функция выражения смысла, а не коммуникация. Это различие хорошо сформулировано у филолога И. М. Гольберг: церковнославянский язык монологичен, ориентирован на эксплицирование, на выявление духовного содержания, а не на коммуникацию, т. е. здесь выражение смысла (в ходе службы) превалирует над его передачей, в то время как русский язык как язык сферы религии диалогичен, ориентирован на коммуникацию, и на передачу смысла (в проповеди)¹⁸.

Как указывает специалист по церковнославянскому языку, московский филолог А. Плетнева, надо учитывать, что переводить православное богослужение на русский язык намного сложнее. чем на английский или немецкий язык. Очевидно, что современный русский язык вобрал в себя значительный пласт церковнославянской лексики, и церковнославянизмы, вошедшие в него, употреблялись в произведениях, написанных высоким стилем. «В текстах же комедий, литературных пародий, балаганных пьес, - пишет А. А. Плетнева, славянизмы почти не встречались. В результате русификация текста становится чертой литературной пародии. Так, например, лексика пословицы: "Устами младенца глаголет истина" – полностью церковнославянская по происхождению. Русский перевод: "Ртом ребенка говорит правда" – вызывает лишь улыбку. Это не случайность, а закон стилистики русского языка, в котором славянизмы не являются инородным телом, а составляют основу лексики так называемого высокого стиля. Что же касается самого славянского языка, то он стилистически однороден, в нем невозможно выделить слова, относящиеся, скажем, к высокому или низкому стилю».

И, наконец, надо иметь в виду, пишет А. Плет-

нева, что «славянизмы составляют довольно большую часть пассивного словаря нашего современника – носителя русского языка. Так, пушкинское "Восстань, пророк, и виждь и внемли" понятно без перевода, хотя в обыденной речи такие слова и грамматические формы не употребляются. Порусски мы бы сказали: "Вставай, пророк, смотри и слушай". Тому, что пушкинский текст пока в переводе не нуждается, мы обязаны "поддержке" литургического языка. Перевод богослужения на русский язык приведет к тому, что нашим правнукам придется читать литературу XIX в. в переводе или адаптированном варианте»¹⁹.

Поэтому проблема перевода с церковнославянского языка на русский язык является не лингвистической проблемой, а герменевтической, так как требует учета контекста, накладывающего на использование языка дополнительные и неявные ограниченные. Необходимо учитывать, что современный русский язык существенно десимволичен, в то время как церковнославянский язык прямым образом провозглашает некое символическое содержание, выраженное в знаках (буквах). Если русский язык функционирует как система живой языковой практики, то церковнославянский язык функционирует и сознательно сохраняется для определенных целей – для обслуживания определенной символической (религиозной) системы. Ввиду этого церковнославянский функционирует как «оболочка» для обслуживания сложившейся, институализированной религиозной практики, этот язык достаточно редуцирован в своих информационных возможностях, на нем не все можно сказать даже на религиозные темы. К этому языку не может быть приложим императив понятности, тут как раз наоборот: допускается «темное» слово, слово отличное от тех слов, что используют для обычного общения.

Практики культивирования «темного» слова мы видим и в других современных религиях. Особенно наглядно это видно на примере использования глоссолалии. Крайне важен для осмысления опыт глоссолалии у первых христиан. Русский ученый Михаил Скабалланович в своем труде «Толковый Типикон» по этому поводу указывает на опыт Коринфской церкви: «Содержанием речи коринфских глоссолалов была молитва и преимущественного хвалебного и какого-то таинственного характера. Язык, на котором говорил глоссолал, был непонятен присутствующим и, по видимому, не вполне понятен самому глоссолалу... Причем апостол прямо говорит, что глоссолалы произносили "слова". Это были те самые "темные" слова, что декларируют некое символическое содержание, не требующее пояснения». И далее, говоря об опыте глоссолалии в православной традиции, Михаил Скабалланович пишет: «В позднейшем и даже в современном богослужении можно указать на некоторые частности, которые являются следами древнего языкоговорения на богослужении... Возможно, что вековым отголоском глоссолалии были в прежнем греко-славянском богослужении так называемые попевки, или прибавление к тексту песнопения, на особенно торжественных местах, посторонних слогов – обычай сохранившийся до XVI в. ...Попевки и ныне употребляются у старообрядцев и русских афонцев»²⁰.

Конечно, при разговоре о глосслалиях надо иметь в виду, что глоссолалия (букв. «бормотание») вряд ли может рассматриваться как язык, ибо атрибутом языка является наличие той или иной структуры и наличие смысла. В то время как глоссолалии не имеют смысла, хотя и имеют значения. Ввиду этого их стоит рассматривать в ряду телесных практик, чревовещания, горлового пения и т. д.

Очень показательно, что глоссолалии в XX в. снова востребованы! Деноминации пятидесятников культивируют глоссолалию - практику, как правило, приватного разговора верующего с Богом на «незнакомом» языке при излиянии на него Духа Святого. Показательно, что практика использования глоссолалии сложилась относительно недавно: около 100-130 лет назад и первыми ее стали использовать религиозные группы, возникшие именно в рамках протестантизма. Конечно, глоссолалия пятидесятников языком богослужения никак не является, но сами верующие рассматривают глоссолалию как способ разговора с Богом. Таким образом, от пятидесятников и им близких деноминаций начинается движение вспять в рамках самой протестантской традиции, задавшей процесс обмирщения языка богослужения. Харизматы-пятидесятники в конце XIX в. сделали шаг в сторону от изначальной интенции протестантов: говорить с Богом на понятном для всех языке. Этот процесс затронул и католиков: харизматическое движение, возникнув в 1960-е гг. среди католиков США, сейчас достаточно широко распространено во всем мире, насчитывая не менее 2 млн человек. Это движение институализировано как «Католическое Харизматическое Обновление», и, как указывают исследователи, его наиболее эффектной чертой является именно глоссолалия²¹. «Проведенные исследования показали, что ни одна из магнитофонных записей глоссолалии не содержит хотя бы краткого осмысленного высказывания. В большинстве случаев харизматики не претендуют на интуитивное постижение настоящих языков. Они объясняют, что глоссолалия – разговор человека с Богом, и неважно, что ни сам говорящий, ни его слушатели не понимают этой речи, - главное, что ее понимает Бог»²².

Кроме практики использования глоссолалий надо указать на использования мантр в буддизме и индуизме. Отмечено, что мантра занимает определяющее место в культуре современного «постиндуизма». Посвящаемые в постиндуисткие секты, как правило, получают тайную мантру от своего наставника-гуру. Показательно, что востребованы, по крайней мере у российских кришнаитов, именно те мантры, где смысл наиболее не ясен: он или утерян, или отсутствует. Это – мантры «Ом мани падме хум» и «Хари Кришна, Харе Раме», в то время как самая священная и самая могущественная мантра Вед «Гаятри», представляющая из себя часть гимна «Ригведы» и имеющая вполне внятный смысл, практически не востребована.

Даже в иудаизме не остановились на достигнутом. Известно, что в традиционных (раввинистических) иудейских общинах в Израиле языком культа является древнееврейский, который отличается от современного иврита синтаксически и грамматически. Чтение богослужебных текстов производится в соответствии с сефардской традицией огласовки гласных. Однако ортодоксальные общины (хасиды) акцентируют сакральный статус древнееврейского языка еще и особой манерой произношения, озвучивая тексты в соответствии с ашкеназской произносительной нормой, где принято дифтонгирование гласных.

Вышеприведенные примеры достаточно избирательного подхода к выбору языка культа позволяют сказать, что языком богослужения может быть любой язык, но мы видим, что часто, хотя и не всегда, для этой цели выделяются определенные языки, как правило, мертвые или слабоизученные. Главное, чтобы этот язык очерчивал определенное пространство, отличное от пространства повседневности, и наполнял это пространство религиозными смыслами. Культивирование таких языков на современном этапе можно рассматривать как потребность в речевой защите от навязчивого и агрессивного дискурса массового общества. В таком случае языки культа, отличные от повседневных языков, выступают маркером дистанцированности и относительной независимости индивида от практик общества массового потребления. Для современного верующего важно формирование своего круга общения, в котором бы циркулировало особое знание, отличное от знания циркулирующего в СМИ. Современное религиозное знание не предназначено для массовой аудитории. То же относится и к языкам культа: это не языки для широкого круга общения. Ситуацию с интересом у паствы к языкам можно выразить так: мы знаем такой язык, и ввиду этого мы автономны от рынка. Язык культа, отличный от языка повседневности, формирует религиозную идентичность, и формирование компетентности в этом языке понимается как некий духовный путь.

Логично предположить, что современный интерес к церковнославянскому языку в православии и к латыни в католичестве являет собой ответную реакцию на то, что Жак Деррида называет диссеминацией: размывание смыслового единства в силу утраты объективных условий для понимания текста²³. В рамках нашего разговора целесообразно различать смысловое единство, производящее впечатление в силу осознования. и риторическое единство текста, производящее суггестивное впечатление в силу следования неким правилам. Автор данной работы считает, что риторическое единство производит суггестивное впечатление в силу причин, которые никогда не будут полностью узнаны или объяснены. При чтении таких текстов, а тексты на церковнославянском языке именно такие, также происходит понимание, но уже не в силу осознования, а в силу следования правилам, но следование правилам это всегда обращение к явным и неявным конвенциям.

Исходя из этого можно сказать, что обращение к церковнославянскому языку – это не способ расширения понимания и роста когнитивных возможностей, а способ выделения неких социальных границ и утверждения определенной специфической общности. Это утверждающее действие, в котором подчеркивается момент выбора, но оно носит закрытый и консервативный характер. Поэтому интерес к церковнославянскому языку – это попытка противостояния процессам десимволизации, но, важно подчеркнуть, это обращение к церковнославянскому языку не может быть обозначено как ресимволизация, ибо ресимволизация как новый способ производства символического предполагает новое мышление и новый язык. Ввиду этого представляется возможным сказать, что интерес к этому языку создает культурный феномен, но нового мышления эти символические практики не производят. Это – только попытка удержаться от диссеминации. В этих практиках ставка делается не на расширение коммуникации за счет эффекта убеждения и донесения своей позиции, а на то, что английский философ Джон Остин в своей теории «речевых актов» называл иллокутивной силой языка. Эта сила предполагает некий тип социальных ожиданий от использования языка как символической практики. Эти ожидания являются фоновыми, т. е. неочевидными, и не всегда вербализуемыми, поэтому они существуют в культуре по умолчанию и тогда иллокуции придается характер учредительного действия.

Когда в культурных практиках люди делают акцент на таких иллокуциях (а не на перлокуции – осознанном понимании), то они совершают некий

Языки богослужения в секулярном контексте современной культуры

выбор в пользу ограничения коммуникативных связей и акцент на консолидацию достаточно узкого сообщества, а не на расширение и понимание как осознование. Такие стратегии можно определять как защитные и консервативные. Здесь первичная цель – не расширение границ и наращивание численности сторонников, а учреждение своеобразной «общины посвященных» и консолидация такого сообщества. Опыт истории позволят указать на уязвимое место в таких формированиях: невнимание к диалогу с внешним миром. В той степени, в какой такие сообщества будут готовы диалогу, в той степени они будут адекватны социальному контексту и глобальным тенденциям.

Исходя из вышесказанного можно утверждать, что реализация секулярного проекта в контексте социальной модернизации идет не столь однозначным и однонаправленным образом, как это может показаться при беглом взгляде. Очень симптоматично, что когда модернизация, казалось, стала достигать своего пика, появились опыты как по конструированию речевых религиозных практик (глоссолалия у пятидесятников), так и по реанимации, казалось бы, мертвого языка в поле современной культуры (иврит, латынь, церковнославянский язык). Можно сказать, что наличие языка богослужения, отличного от языка повседневного общения, выполняет важные символическую и эмоциональную функции и очерчивает пространство, отличное от пространства повседневности. Поэтому культивирование такого языка (в тех или иных формах) в современной культуре не прекращается.

С одной стороны, культивирование церковнославянского языка на современном этапе можно рассматривать как потребность в речевой защите от навязчивого и агрессивного дискурса рынка. Дискурс новостей и реклам - это язык массовых и типизированных продаж, и ввиду этого его не достаточно современному человеку: нужен еще и эксклюзив, нужно знать что-то такое, чего не бывает в рекламных сообщениях. С другой – в нашем обществе статусная идентичность не всегда определяется уровнем дохода, и ввиду этого актуализируется дифференциация по виду культурного капитала. В результате этого появляется интерес к специфической компетентности: компетентности по особому и внерыночному знанию. Проецируя этот тезис на сюжет с языками богослужения, можно сказать следующее: если на рынке есть спрос на деловой английский, то во внерыночных сферах жизни и, прежде всего, в ситуациях community появляется интерес к эксклюзивным языкам, в том числе и к церковнославянскому. В таком случае церковнославянский язык выступает маркером дистанцированности

и относительной независимости индивида от практик общества массового потребления. Мы видим, что рынок умеет продавать агрессивно и всем одно и то же, но рынок не умеет продавать уникально, и уже ввиду этого можно сказать, что у современного человека формируется потребность иметь и нечто такое, что нельзя купить или можно купить в очень специфических местах. То же относится и к языку: это не язык для широкого круга общения. Ситуацию с интересом у паствы к церковнославянскому языку можно выразить так: мы знаем церковнославянский язык, и ввиду этого мы автономны от рынка.

Идентичность по предмету знания может быть для некоторых людей важнее, чем профессиональная идентичность, особенно если учесть, что сейчас все больше людей занимается достаточно разными делами и их профессиональная идентичность размыта и неясна им самим. В таких случаях знание и компетентность понимаются как некий духовный путь.

Дискуссия о церковнославянском языке как языке компетентности ставит следующий вопрос: что именно мы должны знать из него, если мы – православные? Этот вопрос выводит нас к другому вопросу: церковнославянский – это язык молитвы или язык общения с близким мне человеком? И что такого на нем можно сказать другому человеку, что не передается языком публичным? Наконец, с кем имеет смысл общаться на этом языке и по поводу этого языка? На последний вопрос ответить легче, чем на предыдущие. Интерес к этому языку может быть у тех людей, кого не устраивает секуляризация обыденного сознания.

Опыт индустриального общества можно рассматривать как опыт реализации секулярного проекта. Этот проект состоялся, и мы сегодня живем в условиях секулярного общества. Критерием успеха этой секуляризации, равно как и любых других глобальных изменений, является изменение обыденного сознания, в данном случае его секуляризация. Поэтому и обыденное сознание верующего секулярно: обыденное сознание обязательно должно находиться в соответствии с общим социальным контекстом, и поэтому оно секулярно вообще, в том числе и у верующего.

Проблема секуляризации состоит не в отходе от православной традиции. Опыт 1990-х гг. показал, что к традиции можно возвращаться в массовом порядке, но массового интереса к вере так и не возникнет. Именно в 1990-е гг., пусть и неочевидно, но встал вопрос о том, что делать человеку православной культуры? Ответ тогда не был дан, ибо церковь подошла к этому вопросу излишне ригорично: надо верить в Бога. Но осталось не ясно, за счет чего будет формироваться православная идентичность, какие практики

будут ее формировать: посещением церкви дело уже не может ограничиваться. Нужны такие практики, которые идентифицировали бы индивида именно как православного человека. Именно в 1990-е гг. обозначились три темы православной жизни: отсчет времени по юлианскому календарю, почитание икон и культивирование церковнославянского языка. Эти три темы указывают на три вида культурных ресурсов, которые могут быть использованы для конституирования православного сообщества.

Примечания

- 1 Автор работы отдает себе отчет в том, что понятия «сакральный язык» и «литургический язык» не следует отождествлять: сакральное и литургическое - разные категории. На разницу между «литургическим» и «сакральным» языком указывает, в частности, столь неоднозначная и сомнительная, в философском плане, фигура, как Рене Генон в книге «Apercus sur l'esoterisme chretien». Он указывает, что «литургическим» языком является тот язык, который используется в богослужении, а «сакральным» – тот, на котором в изначальной форме даны в виде прямого откровения «Священные Писания». При этом Генон подчеркивает, что «сакральным языком» может быть только тот язык, где традиция имеет письменный характер, т. е. основывается на духовном авторитете фиксированного текста. Греческий и латынь Рене Генон к числу «сакральных языков» не относит, так как, с его точки зрения, они послужили для позднейшей фиксации чисто вербальной традиции, связанной с устной передачей, а не с «богоданным» текстом». Согласно такой логике, и церковнославянский язык к числу сакральных языков отнесен быть не может: это – язык литургии и, шире, язык богослужения. Однако вышеизложенная позиция Генона по поводу различия категорий сакрального и литургического в рамках данного исследования может быть вынесена за скобки.
- ² O'Dea T. The sociology of religion. Englewood Cliffs (N. J.); Prentice-Hall, 1966. P. 81.
- ³ Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии: пер с нем. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006.
- ⁴ На это обстоятельство указывают как Н. И. Толстой, так и Н. С. Трубецкой. См. об этом: Толстой Н. И. История и структура славянских литературных языков. М.: Наука, 1988. С. 234.
- $^{5}\,$ Точнее надо говорить о богослужебной реформе 1969 г., проведенной Папой Павлом VI.
- ⁶ См., например: Шагаль В. Э. Языковая ситуация языковая политика в государстве Израиль // Решение национально-языковых вопросов в современном мире / под ред. Е. П. Челышева. М.; СПб.: Златоуст, 2003. С. 117.
- 7 Свет Евангелия: российская католич. газ. 2003. 25 мая № 22 (419). С. 3.
 - ⁸ Нижеприведенные факты о языках культа в

- восточнохристианских церквах взяты из работы: Роберсон Р. Восточно-христианские Церкви: церков.-ист. справ. / пер. и вступ. ст. Г. И. Беневич. СПб.: Высшая религиоз.-филос. шк., 1999.
 - ⁹ URL: www. pravoeseda org/iist/n213 htm.
- ¹⁰ См. об этом: Богослужебный язык Русской Церкви: История. Попытки реформации / отв. ред. архим. Тихон (Шевкунов). М.: Изд. Сретенского монастыря, 1999. С. 246.
- ¹¹ Гольберг И. М. Языковые образования сферы религии // Русистика на современном этапе: сб. науч. тр. М.: МПГУ, 1999. С. 126.
- ¹² Людоговский Ф. Б. Церковнославянский акафист как современный гимнографический жанр: структура, адресация, функционирование // Славяноведение. 2004. № 2. С. 56–67.
- ¹³ Эта цифра приводится на сайте Православного Свято-Тихоновского богословского института. Подробно о социальных аспектах современных канонизаций см. весьма обстоятельную статью К. Емельянова «Социальные аспекты современных канонизаций Русской Православной Церкви» (Социол. журн. 2005. № 1. С. 21–36).
- ¹⁴ Людоговский Ф. Б. Церковнославянский акафист как современный гимнографический жанр: структура, адресация, функционирование // Славяноведение. 2004. № 2. С. 56–67.
 - ¹⁵ Там же.
 - ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Людоговский Ф. Б. Графическая оболочка современного церковнославянского языка // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: материалы. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та, 2000. С. 509. Об этом же говорит и И. М. Гольберг: «Попытка создания новых сочинений на современном церковнославянском приводит к тому, что подобные тексты, строго говоря, не являются образцами канонического языка, и это ставит вопрос об их языковой принадлежности» (Гольберг И. М. Языковые образования сферы религии // Русистика на современном этапе: сб. науч. тр. М.: МПГУ, 1999).
- ¹⁸ Гольберг И. М. Языковые образования сферы религии. С. 127–129.
- ¹⁹ Плетнева А. А. К проблеме перевода богослужебных текстов на русский язык // Язык Церкви. М.: Свято-Филаретовская моск. высшая православ. шк., 1997. Вып. 2. С. 103–105.
- ²⁰ Скабалланович М. Толковый Типикон: объяснительное изложение типикона с историческим введением. Киев, 1919. Вып. 1. С. 127–129.
- ²¹ См. подробнее: Саркаева А. А. Харизматическое обновление в католической Церкви США // Гуманитар. исслед.: журн. приклад. и фундамент. исслед. 2001. № 3. С. 13–19.
 - ²² Там же. С. 15.
- ²³ Деррида Ж. Диссеминация / пер. с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 36–38.

Ю. И. Арутюнян

«Эффект присутствия»: монументальное искусство романской эпохи в музее: проблема экспонирования

Статья посвящена вопросам экспонирования романского монументального искусства в музеях Западной Европы и США. Автор ставит своей целью рассмотреть принципы представления произведений в Музее Августинцев в Тулузе, «Клуатрах» Музея Метрополитен в Нью-Йорке и Национальном музее Каталонского искусства в Барселоне, сравнивая методы демонстрации памятника зрителю. В основе каждой из упомянутых экспозиций лежит принцип воспроизведения «реального» пространства храма или клуатра, дабы включить детали декоративного убранства в характерную для них среду.

Ключевые слова: музейная экспозиция; Романское монументальное искусство; Музей Августинцев в Тулузе; «Клуатры» Музея Метрополитен в Нью-Йорке; Национальный музей Каталонского искусства в Барселоне

Julia Arutyunyan

«Calculated effect»: Romanesque monumental art in modern museum: the problem of representation

This article is devoted to the problems of museum exposition and deals with various installations of Romanesque monuments, presented in Europe and the USA. The author compares three different museum expositions of Romanesque monumental art in aim to show that the form of representation of different pieces of painting and sculpture are quite identical in Musèe des Augustins de Toulouse, «The Cloisters» of Metropolitan Museum of Art in New-York and Museu Nacional d'Art de Catalunya in Barcelona. All this exhibitions are based on the principle of visual imitation of «the real» environment of pieces of Romanesque monumental art – churches or cloisters.

Keywords: Museum exposition; Romanesque monumental art; Musèe des Augustins de Toulouse; «The Cloisters» of Metropolitan Museum of Art in New-York; Museu Nacional d'Art de Catalunya in Barcelona.

Романское монументальное искусство, будь то живопись или скульптура, неразрывно связано с пространством храма. Его сюжет и местоположение определяются единой программой убранства церкви, его стиль, композиция и пропорции предопределены иконографией и структурой здания. Архитектура в контексте средневековой традиции - больше, чем собственно сооружение, этимология указывает на ее связь с Ecclesia Universalis (Вселенской церковью, воплощающей в себе идею сообщества верующих), пространственные закономерности связаны с литургической практикой и представлением об «иеротопии» (т. е. сакрализацией пространства), где стороны света и направления содержательно, а нередко и этически, окрашены. Храм мыслится как единство, там, где современный зритель обнаруживает деятельность зодчего, скульптора, живописца, декоратора, человек средневековья (будь то настоятель или священник, ктитор или прихожанин) видит «чудесно устроенный Дом Божий», не вдаваясь в подробности стилистического анализа.

Задолго до Аррасского собора 1025 г. святые отцы Василий Великий и Григорий Нисский провозглашают идею дидактического значения изображений в храме. «То, что речь дает слуху,

немая живопись показывает подражанием»¹ (Василий Кесарийский). «Живописец работает подобно говорящей книге. Немая живопись говорит со стен, совершая великое благо»² (Григорий Нисский). Нил Синаит в письме к префекту Олимпиадору призывает: «Пусть рука превосходного живописца наполнит храм с обеих сторон изображениями Ветхого и Нового Заветов, дабы те, кто не знает грамоты и не может читать Божественного Писания, рассматривая живописные изображения, приводили себе на память мужественные подвиги искренне послуживших Христу и Богу, возбуждаясь к соревнованию достославным и приснопамятным доблестям, по которым землю обменяли на небо, предпочтя невидимое видимому»³.

Гонорий Августодунский предлагает наиболее полную и развернутую концепцию бытования искусства в храме: «Живопись создается по трем причинам: первая, потому что она литература мирян, вторая, дабы здание изрядно украсить; третья, чтобы прошедшую жизнь в памяти воскресить»⁴, т. е искусство служит для украшения Божьего Дома (декоративная функция), позволяет вспомнить достойные деяния прошлого и жития святых (коммеморативная функция) и позволяет неученому простецу уз-

реть те события, о которых он только слышал (дидактическая функция).

Особенно выразительно роль скульптуры в храме встает за строчками не эстетического трактата, а практического документа – «Книги ремесел» Парижа, составленной прево города Этьеном Буало в 60-е гг. XIII в. Произошедшая в это время регистрация цехов с их уставами, обычаями и традициями фиксирует наиболее характерные воззрения на роль деятельности различных мастерских. Благодаря сохранившимся записям статутов гильдий можно составить общее представление об организации труда и отношении к произведенным предметам. Зафиксированные в тексте порядки могут быть и много старше XIII в., они несут отголоски давних общинных традиций раннесредневековой Европы. В цех строителей (статут XLVIII), например, наряду с каменщиками, входили каменотесы, резчики из камня, штукатуры и цементщики, различия между строителем и скульптором не существовало, оба именовались «tailleurs de pierre»⁵. Подобное различие отсутствовало как в системе обучения, так и в практической деятельности строительных мастерских. Это подтверждает и «Книга рисунков» Виллара де Оннекура, где собраны образцы для камнереза, архитектурные детали, чертежи, описания строительных конструкций и приемов измерения, наброски «с натуры» и предметы декоративно-прикладного искусства⁶. Синтез архитектуры и пластики зиждется не только на единстве стиля, но и на общности мастерской, где каждый может работать и архитектором, и скульптором. При этом дальнейшее деление по цехам поражает измельченной структурой, хаотичной дробностью и бессистемностью: резчики по дереву (статут LXI) и скульпторы-живописцы, иными словами – мастера полихромной скульптуры (статут LXII), живописцы и седельщики (статут LXXVIII), серебряных дел мастера и ювелиры (статут XI), изготовители четок из кости и рога (статут XXVII), кораллов и раковин (статут XXVIII), янтаря (статут XXIX), и т. д., т. е. с одной стороны, нерасчлененность искусства и ремесла, архитектуры, скульптуры и живописи, широкое развитие декоративно-прикладного искусства и мелкой пластики, с другой - непосредственная связь пластики с раскраской, единство искусства малых и больших форм.

Проблема экспонирования произведений романского монументального искусства состоит в самой сути явления: памятники создавались в контексте архитектурного обрамления, были связаны со средой и стилистически, и композиционно; их восприятие напрямую зависит от места и окружения. Естественно, что тради-

ционная атмосфера музея пытается актуализировать рецепцию, «вводя» зрителя в памятник. Именно поэтому в разных уголках мира уже в конце XIX - начале XX в. возникает идея реконструкции хотя бы части здания церкви для воссоздания архитектурного обрамления произведений романского монументального искусства. Подобного рода «инсталляции» в разное время появляются в Музее Августинцев в Тулузе, «Клуатрах» (Музей Метрополитен, Нью-Йорк), Национальном музее Каталонского искусства в Барселоне. Различна история этих собраний, поразному организовано музейное пространство, однако идея воспроизведения части сооружения для создания эффекта реального окружения в целом сохраняется на протяжении последнего столетия, обретая лишь различные интерпретации, варьируясь в технологии и степени погружения в материал.

Романская коллекция Музея Августинцев в Тулузе обязана своим появлением господину Дю Межу (L. C. A. Alexandre Du Mège) – основателю и генеральному секретарю Археологического общества Южной Франции, любовно собравшему, систематизировавшему и передавшему в дар фрагменты архитектурного и скульптурного убранства разрушенных во времена Французской революции храмов и монастырей 7. В начале XIX в. во Франции многие средневековые постройки, ассоциировавшиеся со «старым режимом» подверглись разрушению. Исчез с лица земли комплекс монастыря Клюни, пострадала церковь аббатства Сен-Дени, уничтожена была базилика Сен-Мартен в Туре, сбиты статуи с фасада собора Парижской Богоматери. В 1800 г. опубликован технический проект наиболее быстрого и эффективного уничтожения готических зданий⁸. В 1812–1813 гг. романские постройки Тулузы также были частично разобраны. А. Дю Межу удалось собрать и систематизировать разрозненные архитектурные детали и фрагменты скульптуры. Впоследствии его коллекция легла в основу романской коллекции. Возникший в XIX в. в ансамбле традиционного августинского монастыря музей был основательно реконструирован Э. Э. Виоле ле Дюком.

Здесь собраны и памятники средневекового искусства. Долгое время считалось, что статуи-колонны, выстроившиеся в единую линию в реконструкции традиционного портала, обрамляли вход в капитулярную залу монастырей Сент-Этьен и Ла Дорад. Однако в конце 60-х гг. Л. Зейдель опубликовала ряд опровержений, назвав подобного рода инсталляцию «романтическим изобретением». Автор аргументировала подобное заявление ссылками на работы Дю Межа, исторические трактаты, гравюры XVIII в.

и архивные документы, однако среди французских исследователей это мнение не получило поддержки. Наиболее известные ученые, и среди них Марсель Дюрлиа, опровергали подобную концепцию¹⁰.

Жемчужиной коллекции являются капители церквей Сент-Этьен, Сен-Сернен и клуатра Ла Дорад. В начале 1980-х гг. экспозиция была обновлена, и скульптурные элементы расположились в центре зала, имитируя монастырскую галерею, сам принцип размещения вызвал тогда многочисленные дискуссии и попытки реконструкции первоначального вида памятника. В споре приняли участие как французские, так и американские специалисты – Катрин Хост¹¹ и Линда Зейдель¹². «Эффект присутствия» особенно силен, ибо музей располагается в зданиях готического аббатства.

«The Cloisters» – емкое и изящное название филиала Музея Метрополитен в Нью-Йорке, разместившегося в Парке Форт Тройон в сером каменном здании, всем своим видом подчеркивающем мрачноватую эстетику средневековой монастырской обители. Масштабная коллекция предметов изобразительного и декоративноприкладного искусства, включающая детали архитектурного убранства и каменную скульптуру, резную кость и бронзу, монументальные росписи и витражи, книжную миниатюру, эмали и литургические предметы, сформированная в первой половине XX столетия, продолжает пополняться многочисленными дарами и приобретениями.

Изначально понятие «The Cloisters» амбивалентно, этим словом обозначают как монастырь в целом, так и сердце обители - окруженный крытой галереей внутренний двор, куда выходят основные постройки монастыря, непосредственно связные с жизнью и бытом насельников. С этимологической точки зрения, слово, происходящее от латинского оборота «claustrum» (закрытое место)¹³, обозначает то замкнутое пространство в стенах монастыря, куда не допускались миряне. Уже в каролингский период, на что указывает образцовый план монастыря, обнаруженный в библиотеке Санкт-Галленского аббатства, идея выделения в рамках весьма сложного ансамбля монастырских построек зоны, посещаемой только монахами, была закреплена постановлением Аахенского синода 816-817 гг. В то время монастырские храмы гостеприимно открывали свои двери паломникам, но клуатр с прилегающими к нему сооружениями был доступен только инокам. Окруженный крытыми галереями двор связывал храм, ризницу, библиотеку, скрипторий, рефекторий, дормиторий, зал капитула

и другие службы. В зависимости от истории и структуры обители могли меняться сооружения и практическое назначение пристроек, неизменной оставалась идея полной замкнутости и отстраненности от суеты внешнего мира. Образное выражение Paradisus Claustralis, закрепившееся за монастырским двором еще во времена раннего сСредневековья, указывает и на единственный островок зелени в замкнутом мире обители, и на возможность медитативного погружения, своеобразного «духовного паломничества» инока, и на определенную свободу, недопустимую в храме, и на аллегорическое уподобление «vita apostolica». Клуатр – место молитвы, исповеди, чтения, обучения, обращения и сборов монахов.

Выбрав подобное название, музей, очевидно, ориентировался на двойственный характер понятия «The Cloisters», подразумевая и средневековый монастырский антураж, и религиозную основу самой коллекции, и собрание французских романских капителей (происходивших преимущественно из клуатров), ставшее основой первоначальной экспозиции, и амбивалентный смысл понятия «клуатр», который, по словам Петра Целльского, находится «на границе ангельской чистоты и земной скверны»¹⁴. Действительно, масштабная и разнообразная коллекция включает, наряду с предметами богослужебного характера, памятники светской культуры, такие, например, как прославленные шпалеры, фрагменты дворцовых росписей, вещи придворного обихода, мебель, камины, подсвечники и канделябры, даже игральные карты и т. д.

Идея музея-«монастыря» витала буквально в воздухе, название появилось сразу. Современный «The Cloisters» – наследник прославленного собрания Джорджа Грея Барнарда (George Grey Barnard, 1863–1938) – скульптора и любителя-медиевиста, вывезшего перед самой Первой мировой войной из Франции коллекцию романской скульптуры, включившую, в частности, многочисленные рельефы и фрагменты архитектурных деталей пиренейской школы. Открытый в декабре 1914 г. Музей «Barnard Cloisters» напоминал скорее театральное действо. Расположенный в кирпичном сооружении в стиле нео-готики, со служителями в рясах и звучащей средневековой музыкой, он отвечал скорее романтической тяге к исторической (а не археологической) реконструкции. Центральный проход музейного зала воспроизводил неф храма и заканчивался апсидой. Снаружи были выстроены две галереи, украшенные капителями клуатра Сен-Мишель-де-Кукса. Характерный для начала XX в. принцип эмоционального восприятия музея как некоей сцены, позволяющей

разыграть завораживающее действо в реальных декорациях, привел к весьма вольному использованию произведений романского искусства в контексте современной постройки, что, кстати, не противоречит традиционному для средневековья приему «конструирования» здания на основе свободного сочетания деталей античной архитектуры и методов современного зодчества.

28 мая 1925 г. Джон Д. Рокфеллер младший (John D. Rockefeller jr., 1874–1960) приобретает коллекцию Барнарда, и уже в сентябре того же года возникает идея переезда в новое здание, специально подготовленное для экспозиции средневекового искусства. В памяти жителей Нью-Йорка еще был праздник в романтико-средневековом духе, устроенный Луисом Шерри в Корнелиус Кингсли Гаррисон Биллингс. Предполагают, что именно эти впечатления и подтолкнули Рокфеллера к созданию Клуатров. В 1917 г. им были куплены земли на берегу реки Гудзон, где в 1930 г. был открыт общественный парк. Территория получила свое название Форт Тойон вслед за фортификационным сооружением, отвоеванным у англичан в ходе Войны за независимость США. Однако проект долгое время не был поддержан правительством города. Проблема состояла в самой концепции музея. Что следует строить - средневековый замок, современное здание из стекла с естественным освещением и продуманной системой организации пространства или уже известный тип галереиклуатра? Романтизм боролся с практической сметкой. Окончательное решение базировалось на концепции реконструкции – часть клуатра Барнарда с капителями Сен-Мишель-де-Кукса окружают залы с романскими и готическими произведениями, три другие клуатра занимают свое место по бокам от центального: Сен-Гийом ле Дезер – на севере, Боннефон-ан-Комменж – на западе, Три-ан-Бигорр – на юго-западе, крытая галерея со стрельчатыми арками бенедиктинского приората Фровий расположилась на

Заместитель директора Музея Метрополитен и куратор отдела Примитивного искусства Джозеф Брек (Joseph Breck, 1885–1933) хотел перенести атмосферу «Клуатров Барнарда» в новое здание, он взялся даже за устройство парка. Его идея плавного перехода композиции от романики к готике, однако, не получила полного воплощения в экспозиции музея. Когда приобретенная коллекция переместилась в специально построенное архитектором Чарльзом Коллинзом (Charls Collens, 1873–1956) здание, концепция полного погружения в материал обрела свое воплощение в виде возведенного

клуатра с капителями монастырей Сен-Мишельде-Кукса и Сен-Гийом-ле-Дезер и чашей Сен-Жени-де-Фонтен в центре. Архитектору удалось тонко стилизовать монастырскую архитектуру, сохранив при этом «донжон» и создав эффект английского средневекового поместья со стороны Гудзона (на чем настаивал Рокфеллер). Вид средневекового замка с башней дополнен продуманной организацией музейного пространства с фрагментами монументальной живописи и скульптуры, собранными в отдельные композиции.

Куратором экспозиции с 1927 г. становится Джеймс Роример (James J. Rorimer, 1905–1966)¹⁵, советник по закупкам музея, успешно приобретавший самые ценные экспонаты коллекции, включая прославленные шпалеры с единорогом. 10 мая 1938 г. «The Cloisters» были открыты. Джеймс Роример с 1949 г. возглавил Клуатры, а с 1955 г. стал директором Музея Метрополитен. Под его руководством разрабатывается новая структура выставочного пространства, и строится политика музея. Даже во время Великой депрессии ему удается обновить экспозицию за счет появления модели музея с воспроизведением фресок и скульптуры. Идея логичного развития на основе принципов стилистической эволюции обретает здесь полное воплощение. Представителем сложившейся концепции демонстрации памятников и преемником Дж. Дж. Роримера становится известный исследователь французской скульптуры эпохи Ренессанса Уильям X. Форсайт (William H. Forsyth, 1907–2003)16, под руководством которого «The Cloisters» приобрели славу самостоятельного музейного и научного центра.

Постоянно пополняющаяся коллекция музея ныне включает масштабное собрание пластически проработанных элементов архитектурных сооружений – капители клуатров Сен-Мишель-де-Кукса, Сен-Гийом-ле-Дезер, памятники Русийона и Пиренеев, колонны, пилястры, порталы, двери, кованые решетки, консоли, расписные деревянные потолки, архивольты и наличники окон. В музее представлены купели для крещения, каменные чаши для святой воды, фонтаны, балдахин работы Николауса Рануциуса и его сыновей. Следует отметить коллекцию испанских фронталей, фрагменты каталонских фресок, включая роспись конхи Сан Мартин в Фуэнтидуэна мастера Педре, распятия, собрание произведений сиенской живописи, в том числе произведения Бартоло ди Фреди, образ «Святого Михаила» мастера Белмонта, прославленный «Алтарь Мероде» школы Робера Кампена, алтарь Мастера святого Августина и полиптих флорентийского Мастера Кодекса

святого Георгия. Экспозиция представляет полихромную деревянную скульптуру, масштабную коллекцию готической пластики, включая прекрасное собрание статуй Девы Марии, готические витражи, в том числе гризайльные работы, исполненные в манере Яна Госсарта. Собрание манускриптов содержит иллюминированные «Апокалипсисы Беатуса», часословы работы Жана Ленуара, Жана Пюсселя и братьев Лимбург. Декоративно-прикладное искусство в «The Cloisters» – это потиры, акваманилы, гребни и другие литургические предметы, монстранцы, пюпитры, реликварии, дарохранительницы, облачения священников и епископские посохи, фибулы и знаки пилигримов, ковры и шпалеры, в том числе и великолепные работы серии «Девяти героев» и цикл «Охота на единорога». Коллекция включает сундуки, канделябры и подсвечники, дверные молотки, ручки, петли и замки, самые ранние из которых датируются XIV в., деревянные скамьи с орнаментальной резьбой, буфеты, котлы, зеркала, аптечные сосуды, кувшины и блюда, исполненные в технике люстра, произведения глиптики, эмали, вышивки, резную кость, игральные карты и фишки.

В 1955 г. при музее «The Cloisters» было организовано общество по изучению средневекового искусства. Первоначально задуманный как своеобразный центр «культурного туризма», ІСМА вскоре становится объединением ученых, занимающихся исследованиями в области медиевистики¹⁷. В 1963 г. начинает выходить журнал «Gesta», специализирующийся на публикациях по искусству средних веков, авторами которых первоначально были сотрудники «The Cloisters», а основной тематикой - описание и изучение коллекции. В январе 1966 г. складывается существующая ныне система научной и издательской деятельности общества, предполагающая постоянную работу Международного центра средневекового искусства (ІСМА) и издание двух выпусков «Gesta» в год.

Научная работа в стенах «The Cloisters» шла со времен основания музея, но только во второй половине XX в. она приобретает систематический характер, ныне коллектив сотрудников и приглашенные специалисты разрабатывают наиболее актуальные вопросы современной искусствоведческой медиевистики¹⁸. За последние десятилетия здесь разрабатывались вопросы терминологии и периодизации, активно изучались проблемы формирования средневекового искусства в контексте взаимодействия влияний Востока и Римской античности, обсуждались возможности интерпретации программы оформления памятника (в рамках литургической практики, идей Interpretatio Christiviti и

vita apostolica, Апологии св. Бернара, сочинений иконоборцев и иконопочитателей, образов «Психомахии» Пруденция, концепции «Biblium Illiterate» и немой проповеди). В 1970–1980-е гг. предприняты масштабные работы по описанию, анализу и опубликованию коллекции, при этом параллельно шло составление тематических каталогов и издание номеров «Gesta» с фотографиями памятников и их детальными характеристиками. Подобная работа была, например, проведена с романской пластикой из собрания «The Cloisters»¹⁹.

Особое место в научной деятельности «The Cloisters» занимает подготовка масштабных историко-культурных выставок, сам исторический принцип организации которых позволяет говорить о глубоком изыскании, отраженном, в частности, в каталогах. Так в 1981 г. была представлена экспозиция, посвященная аббатству Сен-Дени во времена Сугерия²⁰, в 1992 г. – искусству Аль-Андалуса²¹. Из выставок последних лет хотелось бы отметить экспозицию «Погруженные в камень», посвященную изображениям лиц в средневековой скульптуре²² и каталог, посвященный собранию рисунка²³.

Исследовательская школа «The Cloisters» представлена многими прославленными медиевистами - знатоками текстов, исследователями рукописей, пластики, витража, росписей, предметов декоративно-прикладного искусства, реставраторами и специалистами по организации выставок. Маргарет Фримэн изучала франко-бургундскую школу живописи, книжную миниатюру, шпалеры и другие памятники данного периода²⁴, Ричард Рандалл – обращался к вопросам атрибуции²⁵. Знаток готической скульптуры Кармен Гомес-Морено живо откликнулась на драматичное обнаружение фрагментов фигур королей восточного фасада Нотр-Дам в Париже²⁶ и изучала творчество Джованни Пизано. Джейн Хейвард занимается историей витража²⁷, Бонни Янг – декоративно-прикладным искусством²⁸, Вера Остойя – преимущественно поздним средневековьем²⁹. Кейт Рейнольдс Браун – ведущий специалист по искусству эпохи варварских королевств, исследует памятники эпохи Великого переселения народов, опубликовав несколько трудов на основе коллекции музея³⁰, она стала основным куратором при подготовке масштабной выставки «От Аттилы до Карла Великого»³¹ (2001 г.), каталог которой автор также редактировала. Хельмут Никель исследователь оружия, знаток иконографии, изучаемой им на основе памятников скульптуры и книжной миниатюры из собрания «The Cloisters»³². Петер Барнет³³ занимается предметами декоративно-прикладного искусства, за послед-

ние годы ему удалось издать несколько работ о предметах из слоновой кости и коллекции акваманилов в собрании музея. Уильям Уиксон и Тимоти Хасбент разрабатывают вопросы, связанные с искусством поздней готики³⁴. Маргарет Лоусон – специалист по реставрации и изучению позднесредневековой книги³⁵.

Кроме того, целый ряд известных специалистов активно сотрудничает с «The Cloisters». Э. А. Дейл³⁶, занимающийся интерпретацией декоративных мотивов в романской и готической книжной миниатюре (например, его исследование манускрипта «Job moralisé»), посвятил статью вопросу о телесных трансформациях в скульптуре капителей Сен-Мишель-де Кукса. Основная мысль автора состоит в возможности символической трактовки бессюжетных орнаментов и изображений животных и птиц в духе моральных наставлений монаху в галерее клуатра. Кэтрин Хорст, исследователь искусства каролингского искусства и специалист по европейской скульптуре, посвятила несколько работ романской пластике³⁷. Полемичная позиция Линды Зейдель³⁸ по поводу некоторых памятников романского искусства также получила блестящее отражение в публикациях музея Метрополитен.

Таким образом, коллекция «The Cloisters», сформированная еще в первой половине XX столетия, динамично развивающаяся и дополняющаяся уже в XXI в.³⁹, продолжает традиции «Клуатров Барнета», сочетая романтические приемы визуальной репрезентации с современными достижениями науки. Активно привлекая электронные ресурсы, постоянно обновляя экспозицию, моделируя ситуации рецепции, работая со зрителем в разных направлениях, коллектив специалистов ведет масштабную научную работу по изучению, реставрации, описанию, анализу и систематизации собрания.

Можно сказать, что за последние годы принцип представления памятника в музейном пространстве отходит от приема «как на самом деле» в сторону логики непосредственной репрезентации. Отказ от имитации «реального» архитектурного фона в пользу удобства восприятия позволяет зрителю в полной мере рассмотреть предмет, но лишает его антуража романтической «историчности»⁴⁰. Прекрасным примером подобного процесса становится изменение в подходе к демонстрации рельефа «Поклонение волхвов» (Серецо де Риотирон. Бургос. Третья четверть XII в. Музей Метрополитен. Нью-Йорк). Первоначально вмонтированный в углубление над арочным проемом, он воспроизводил традиционный романский портал, однако подобная организация не позволяла представить памятник в наиболее выгодном свете, некоторые элементы терялись, детали были недоступны для восприятия. В современной экспозиции используется внешняя выносная консоль, которая дает возможность зрителю вникнуть в мелкие нюансы пластики и при этом не нарушает общий принцип организации пространства выставки. В случае если расположение вещи или пространственные соотношения в рамках конкретной «инсталляции» имеют принципиальное значение для понимания сути памятника. реконструкция его местоположения в ансамбле храма или клуатра помогает зрителю осознать специфику средневекового произведения. Однако особенностью экспозиции «The Cloisters» становится осознанный подход к презентации каждого предмета, театральность замысла «Клуатров Барнарда» уступает место логике решения структуры выставочных помещений, основанной на рациональном подходе к расстановке и продуманной связи памятников, выявлении акцентов, исторической и стилистической оправданности параллелей, удобстве и доступности.

Принципиально иным было отношение к произведениям монументального искусства романского периода в Испании, в отличие от Франции и Италии, здесь еще в первой четверти XX в. было сочтено необходимым снять старинные фрески со стен небольших церквей в далеких Пиренеях и поместить их в музейное пространство. Коллекция романской монументальной живописи Национального музея Каталонского искусства в Барселоне, открытого после реконструкции в декабре 2004 г., - пример не спонтанного подбора материалов по теме, а обдуманного подхода к сохранению памятников. Основанный в 1934 г., музей расположился в масштабном и торжественном здании Национального Дворца. Еще в 1919 г. на основе разработанной профессором Франко Стеффанони (Franco Steffanoni) из Бергамо технологии перенесения и консервации фресок, ученый вместе с ассистентами Артуро Даламати (Arturo Dalamati) и Артуро Чивидини (Arturo Cividini) начинает работать с росписями каталонских и пиренейских храмов, полностью снимая живописный слой и целиком перемещая его в музейное хранилище 41 .

Ныне на экспозиции представлены росписи IX–XIII вв. из церквей Сант-Клемент и Санта-Мария в Таулле, Сант-Пер (ныне Сант-Мигуэль) ле Сео д'Уржелл, Сант-Жоан де Бои, Санта-Эулалия д'Эстаон, организованные в соответствии с идеей частичной реконструкции храмового пространства. Рецепция подобного рода экспозиции предполагает определенную подготовленность зрителя, ведь замкнутый в ограниченном пространстве отдельного па-

«Эффект присутствия»: монументальное искусство романской эпохи в музее

мятника посетитель мысленно воспроизводит традиционную структуру базилики, пытаясь включить сохранившиеся фрески в общую композицию росписей. Учитывая специфику романской иконографии и своеобразие образного строя подобных фресок, отличающихся порегистровой компоновкой сцен, ярким локальным колоритом, четкостью контурного рисунка и определенной декоративностью выразительного языка, создатели экспозиции сталкиваются с проблемой реконструкции храмового пространства не только с технической, пространственной, но и с «иеротопической» точек зрения. Недаром апсиды с росписями в конхе нередко включают фронтали, авторы подобных инсталляций, безусловно, учитывают «контекстуальный» характер памятника.

Таким образом, «эффект присутствия» остается традиционным принципом представления романского монументального искусства в современном музее.

Примечания

- ¹ Цит. по: Нессельштраус Ц. Г. Искусство раннего средневековья. СПб.: Азбука, 2000. С. 54.
 - ² Там же. С. 54.
 - ³ Там же. С. 54–55.
- ⁴ Цит. по: Муратова К. М. Мастера французской готики. М.: Искусство, 1988. С. 88.
 - 5 Там же. С. 132.
- ⁶ Cm.: The Portfolio of Villard de Honnecourt (Paris, Bibliotheque Nattionale de France, VS Fr 19093). A New Critical Edition and Coloured Facsimile / Carl F. Barnes jr., glossary by Stassy L. Hahn-Ashgate, 2009.
- ⁷ Cm.: Les grandes etapes de la sculpture romane toulousaine. Toulouse: JF Editions-impressions, 1971.
 - ⁸ Нессельштраус Ц. Г. Указ. соч. С. 13.
- ⁹ Seidel L. Romantic Forgery: the Romanesque Portail of Saint-Etienne in Toulouse // The Art bul. 1968. Vol. 50, № 1. P. 33–48; Seidel L. Chapter House at La Daurade. Toulouse // Idem. 1973. Vol. 55, № 3. P. 328–333.
- ¹⁰ Durliat M. Haut-Languedoc roman. La Pierre-qui-Vire: Zodiaque, 1978. P. 197–198; Durliat M. La derniere sculpture romane meridionale: une mutation avortee // La France de Philippe Auguste, le temps des mutations. Paris: CNRS, 1983. P. 941–942.
- ¹¹ Horste K. A New Plan of the Cloister and Rampart of St-Etienne of Toulouse // J. of Society of architectural historians, 1986. Vol. 45. P. 5–19.
- 12 Seidel L. Installation as Inspiration: The Passion Cycle from La Daurade // Gesta. 1986. Vol. 25, $N^{\circ}1$. P. 83–92.
- ¹³ Подробнее об этимологии понятия см.: Meyvaert P.The Medieval Monastic Claustrum // Gesta. 1973. Vol. 12, № 1/2. P. 53–59.
 - ¹⁴ Цит. по: Dale E. A. Th. Corporeal, Deformes and

Phantasms in the Cloister of St. Michel-de-Cuxa // The Art bul. 2001. Vol. 83. № 3. P. 409.

¹⁵ Rorimer J. J. The Annunciation Tapestry // Metropolitan Museum of Art bul., N. s. New York: Metropolitan Museum of Art, 1961. Vol. 20, № 4, Dec.; Rorimer J. J. The Apse from San Martin at Fuentiduena // Idem. Vol. 19, № 10, June: Rorimer J. J. Four Tombs from Las Avellanas and Other Gothic Sculptures // Idem. 1950. Vol. 8, № 8, Apr.; Rorimer J. J. The Glorification of Charles VIII // Idem. 1954. Vol. 12, № 10, June; Rorimer J. J. Late Medieval Sculpture from the Byways of Burgundy // Idem. 1951. Vol. 9, № 7, March; Rorimer J. J. A Late XII Century Lintel // Idem. 1943. Vol. 1, № 8, Apr.; Rorimer J. J. The Medieval Galleries // Idem. 1954. Vol. 12, № 6, Febr.; Rorimer J. J. Medieval Monuments at the Cloisters as They Were and as They Are. New York: Metropolitan Museum of Art, 1972; Rorimer J. J. The Museum's Collection of Mediaeval Tapestries // Metropolitan Museum of Art bul., N. s. 1947. Vol. 6, № 3, Nov.; Rorimer J. J. The Nine Heroes Tapestries at the Cloisters // Idem. 1949. Vol. 7, Nº 9, May; Rorimer J. J. Recent Reinstallations of Medieval Art // Idem. 1948. Vol. 6, № 7, March; Rorimer J. J. The Statue of St. James Recently Cleaned // Idem. 1942. Vol. 1, Nº 3, Nov.; Rorimer J. J. Three Kings From Lichtenthal // Idem. Vol. 12, № 4, Dec.; Rorimer J. J. The Treasury at the Cloisters and Two Ingolstadt Beakers // Idem. 1951. Vol. 9, № 10, June: Rorimer J. J. A Treasury at the Cloisters // Idem. 1948. Vol. 6, № 9, May; Rorimer J. J. Two Gothic Angels for the Cloisters // Idem. 1952. Vol. 11, № 4, Dec.; Rorimer J. J. The Virgin from Strasbourg Cathedral // Idem. 1949. Vol. 7, № 8, Apr.; Rorimer J. J. A XII Century Fresco From the Pyrenees // Idem. 1955. Vol. 13, № 6, Febr.

¹⁶ Forsyth W. H. Around Godefroid de Claire // The Metropolitan Museum of Art bul. 1966. Vol. 24, № 10, June; Forsyth W. H. The Biron Master and his Workshop // Metropolitan Museum j. New York: Metropolitan Museum of Art, 1973. Vol. 8; Forsyth W. H. The Easter Sepulchre // Metropolitan Museum of Art bul., N. s. 1945. Vol. 3, Nº 7, March; Forsyth W. H. The Entombment of Christ: Addenda // Metropolitan Museum j. 1973. Vol. 8; Forsyth W. H. A Fifteenth-Century Virgin and Child Attributed to Claux de Werve // Idem. 1986. Vol. 21; Forsyth W. H. A Gothic Doorway from Moutiers-Saint-Jean // Idem. 1978. Vol. 13; Forsyth W. H. A Group of Fourteenth-Century Mosan Sculptures // Idem. 1968. Vol. 1; Forsyth W. H. A Head from a Royal Effigy // Metropolitan Museum of Art bul., N. s. 1945. Vol. 3, № 9, May; Forsyth W. H. Madonnas of the Rhone-Meuse Valleys // Idem. 1970. Vol. 28, Nº 6, Febr.; Forsyth W. H. Mediaeval Enamels in a New Installation // Idem. 1946. Vol. 4, № 9, May; Forsyth W. H. A Mediaeval Statue of the Virgin and Child // Idem. 1944. Vol. 3, № 3, Nov.; Forsyth W. H. The Medieval Stag Hunt // Idem. 1952. Vol. 10, № 7, March; Forsyth W. H. Medieval Statues of the Pieta in the Museum // Idem. 1953. Vol. 11, № 7, March; Forsyth W. H. The Noblest of Sports: Falconry in the Middle Ages // Idem. 1944. Vol. 2, № 9, May; Forsyth W. H. The Pietà in French Late Gothic Sculpture:

Regional Variations. New York: Metropolitan Museum of Art, 1995; Forsyth W. H. Popular Imagery in a Fifteenth-Century Burgundian Crèche // Metropolitan Museum j. 1989. Vol. 24; Forsyth W. H. Saint Eloi and King Clothar // Metropolitan Museum of Art bul., N. s. 1946. Vol. 4, № 5, Jan.; Forsyth W. H. The Sangemini Doorway // Idem. 1965. Vol. 23, № 10, June, 1965; Forsyth W. H. Three Fifteenth-Century Sculptures from Poligny // Metropolitan Museum j. 1987. Vol.22; Forsyth W. H. The Trojan War in Medieval Tapestries // Metropolitan Museum of Art bul., N. s. 1955. Vol. 14, № 3, Nov.; Forsyth W. H. The Vermand Treasure // Idem. 1951. Vol. 9, № 9, May.

¹⁷ Подробнее см.: Bucher F. Semper Resurget: Analecta of the International Center of Medieval Art // Gesta. 1986. Vol. 25, № 2. Р. 167–70; (переизд.: Gesta. 2006. Vol. 45, № 2. Р. 81–84); Kleinbauer W. E. The ICMA and The Cloisters // The Cloisters: Studies in Honor of the Fiftieth Anniversary / ed. Elizabeth C. Parker, Mary B. Shepard. New York, 1992. P. XI–XII; Cahn W. ICMA Chronicle (1986–2006) // Gesta. 2006. Vol. 45, № 2. P. 85–88.

¹⁸ CM.: Kessler H. L. On the state of Medieval Art History // The Art bul. 1988. Vol. 70, № 2, June. P. 166–187.
¹⁹ Cahn W., Seidel L. Romanesque sculpyure in

American collections. New York, 1979.

²⁰ The Royal Abbey of Saint-Denis in the Time of Abbot Suger (1122–1151) / Crosby, Sumner McKnight, Jane Hayward, Charles T. Little, and William D. Wixom. New York: Metropolitan Museum of Art, 1981; Abbot Suger and Saint-Denis / ed. P. L. Gerson. New York: Metropolitan Museum of Art, 1986.

²¹ Al-Andalus: The Art of Islamic Spain / ed. Jerrilynn Dodds with essays by Daniel Walker, Oleg Grabar, Jerrilynn D. Dodds, etc. New York: Metropolitan Museum of Art, 1992.

²² Set in Stone: The Face in Medieval Sculpture / ed. Ch. T Little, including an essay by Willibald Sauerländer. New York: Metropolitan Museum of Art; New Haven: Yale University Press, 2006.

²³ Pen and Parchment: Drawing in the Middle Ages / Holcomb, Melanie, with contributions by Lisa Bessette, Barbara Drake Boehm, Evelyn M. Cohen, etc. New York: Metropolitan Museum of Art, 2009.

²⁴ Freeman M. B. The Annunciation From a Book of Hours for Charles of France // Metropolitan Museum of Art bul., N. s. Vol. 19, № 4, Dec. New York: Metropolitan Museum of Art, 1960; Freeman M. B. The Avignon Panels: A preliminary view // Idem. 1962. Vol. 20, № 10, June; Freeman M. B. A Book of Hours Made for The Duke of Berry // Idem. 1956. Vol. 15, № 4, Dec; Freeman M. B. The Iconography of the Merode Altarpiece // Idem. 1957. Vol. 16, № 4, Dec.; Freeman M. B. Late Gothic Woodcarvings from Normandy // Idem. 1951. Vol. 9, № 10, June; Freeman M. B. The Legend of Saint Catherine Told in Embroidery // Idem. 1955. Vol. 13, № 10, June; Freeman M. B. Lighting the Easter Candle // Idem. 1945. Vol. 3, № 8, April; Freeman M. B. A New Room for the Unicorn Tapestries //

Idem. 1949. Vol. 7, № 9, May; Freeman M. B. Notes on the Religious Iconography [of the tapestry The Glorification of Charles VIII] // Idem. 1954. Vol. 12, № 10, June; Freeman M. B. Rebuilding: A Thumbnail Sketch // Idem. 1961. Vol. 19, № 10, June; Freeman M. B. A Romanesque Virgin from Autun // Idem. 1949. Vol. 8, № 4, Dec.; Freeman M. B. A Saint to Treasure // Idem. 1956. Vol. 14, № 10, June; Freeman M. B. Shepherds in the Fields // Idem. 1952. Vol. 11, № 4, Dec.; Freeman M. B. A Shrine for a Queen // Idem. 1963. Vol. 21, № 10, June; Freeman M. B. The St. Martin Embroideries. New York: Metropolitan Museum of Art; Greenwich (Conn.): distributed by New York Graphic Society, 1968; Freeman M. B. The Unicorn Tapestries // The Metropolitan Museum of Art bul. 1973. Vol. 32, № 1. New York: Metropolitan Museum of Art bul. 1973. Vol. 32, № 1. New York: Metropolitan Museum of Art, 1974.

²⁵ Randall R. H. The Case of the Calcite Font // Metropolitan Museum of Art bul., N. s. 1962. Vol. 20, № 10, June; Randall R. H. Flemish Influences on Sculpture in Spain // Idem. 1956. Vol. 14, № 10, June; Randall R. H. Frog in the Middle // Idem. 1958. Vol. 16, № 10, June; Randall R. H. A King Reinstated // Idem. 1955. Vol. 13, № 10, June; Randall R. H. Lusterware of Spain // Idem. 1957. Vol. 15, № 10, June; Randall R. H. A Spanish Virgin and Child // Idem. 1954. Vol. 13, № 4, Dec.

²⁶ Gomez-Moreno C. History, Stylistic Analysis, and Dismantling // Metropolitan Museum of Art bul., N. s. 1961. Vol. 19, № 10, June; Gomez-Moreno C. Wandering Angels // Idem. 1961. Vol. 20, № 4, Dec.; Gomez-Moreno C. The Doorway of San Leonardo al Frigido and the Problem of a Master Biduino // Idem. 1965. Vol. 23, № 10, June; Gomez-Moreno C. Giovanni Pisano at the Metropolitan Museum Revisited // Metropolitan Museum j. 1972. Vol. 5; Gomez-Moreno C. Medieval Art from Private Collections. New York: Metropolitan Museum of Art, 1968; Gomez-Moreno C. Sculpture from Notre-Dame, Paris: A Dramatic Discovery. New York: Metropolitan Museum of Art, 1979.

²⁷ Hayward J. Medieval Stained Glass from St. Leonhard in Lavanttal at the Cloisters // The Metropolitan Museum of Art bul. 1970. Vol. 28, № 6, Febr.; Hayward J. Sacred Vestments As They Developed in the Middle Ages // Idem. 1971. Vol. 29, № 7, March; Hayward J. Stained-Glass Windows from the Carmelite Church at Boppard-am Rhein: A Recontruction of the Glazing Program of the North Nave // Metropolitan Museum j. 1969. Vol. 2; Hayward J. English and French Medieval Stained Glass in the Collection of the Metropolitan Museum of Art / rev. and ed. by Mary B. Shepard and Cynthia Clark. New York: The Metropolitan Museum of Art for American Corpus Vitrearum, Inc.: Harvey Miller Publishers, 2003; Hayward J., Hoving Th. Stained-Glass Windows // The Metropolitan Museum of Art bul. 1971. Vol. 30, № 3, Dec., 1971 – Jan., 1972; Hayward J., Cahn W. Radiance and Reflection: Medieval Art from the Raymond Pitcairn Collection. New York: Metropolitan Museum of Art, 1982.

²⁸ Young B. A Jewel of At. Catherine // The Metropo-

«Эффект присутствия»: монументальное искусство романской эпохи в музее

litan Museum of Art bul. 1966. Vol. 24, № 10, June; Young B. John Dynham and His Tapestry // Idem. 1962. Vol. 20, № 10, June; Young B. A Medieval Bell // Idem. 1953. Vol. 11, № 10, June; Young B. Needlework by Nuns: A Medieval Religious Embroidery // Idem. 1970. Vol. 28, № 6, Febr.; Young B. Note // Idem. 1967. Vol. 26, № 4, Dec.; Young B. Opus Anglicanum // Idem. 1971. Vol. 29, № 7, March; Young B. A Saint on a Holy-Water Font // Idem. 1965. Vol. 23, № 10, June; Young B. Scenes in an Ivory Garden // Idem. 1956. Vol. 14, № 10, June; Young B. A Walk through the Cloisters. New York: Metropolitan Museum of Art, 1979.

²⁹ Ostoia V. K. Contributions on the Style and Works of Jean de Liège // Metropolitan Museum j. 1971. Vol. 4; Ostoia V. K. A Late Mediaeval Plique-A-Jour Enamel // Metropolitan Museum of Art bul., N. s. 1945. Vol. 4, № 3, Nov.; Ostoia V. K. The Lusignan Mirror // Idem. 1959. Vol. 18, № 1, Summer; Ostoia V. K. A Palmesel at the Cloisters // Idem. 1956. Vol. 14, № 7, March; Ostoia V. K. A Ponto-Gothic Fibula // Idem. 1953. Vol. 11, № 5, Jan.; Ostoia V. K. A Statue from Saint-Denis // Idem. 1955. Vol. 13, № 10, June; Ostoia V. K. To Represent What Is as It Is // Idem. 1965. Vol. 23, № 10, June; Ostoia V. K. The Virgin and Child with Angels // Idem. 1967. Vol. 25, № 10, June; Ostoia V. K., Kajitani N. Two Riddles of the Queen of Sheba // Metropolitan Museum j. 1972. Vol. 6.

³⁰ Brown K. R. Documents in Gold // The Metropolitan Museum of Art bul. 1970. Vol. 28, № 6, Feb.; Brown K. R. Frankish Art in American Collections. New York: Metropolitan Museum of Art, 1984; Brown K. R. Guide to Provincial Roman and Barbarian Metalwork and Jewelry in The Metropolitan Museum of Art. New York: Metropolitan Museum of Art, 1981; Brown K. R. Migration Art, A. D. 300–800 – New York: Metropolitan Museum of Art, 1995; Brown K. R. The Morgan Scramasax // Metropolitan Museum j. 1989. Vol. 24.

³¹ From Attila to Charlemagne: Arts of the Early Medieval Period in The Metropolitan Museum of Art / eds. K. R. Brown, Dafydd Kidd, Charles T. Little; with essays by William D. Wixom, Katherine Reynolds Brown, Françoise Vallet, etc. New York: Metropolitan Museum of Art; New Haven: Yale University Press, 2001.

32 Nickel H. And Behold a White Horse. Observations on the Colors of the Four Horsemen of the Apocalypse // Metropolitan Museum j. 1977. Vol. 12; Nickel H. A Crusader's Sword: Concerning the Effigy of Jean d'Alluye // Idem. 1991. Vol. 26; Nickel H. The Dragon and the Pearl // Idem. 1991. Vol. 26; Nickel H. The Iron Door Mountings from St.-Leonard-de-Noblat // Idem. 1988. Vol. 23; Nickel H. A Knightly Sword with Presentation Inscriptions // Idem. 1969. Vol. 2; Nickel H. The Man beside the Gate // The Metropolitan Museum of Art bul. 1966. Vol. 24, № 8, April; Nickel H. A Note on the Iconography of the Sangemini Doorway // Metropolitan Museum j. 2000. Vol. 35; Nickel H. Presents to Princes: A Bestiary of Strange and Wondrous Beasts, Once Known, for a Time Forgotten, and Rediscovered // Idem.

1991. Vol. 26; Nickel H. Sir Gawayne and the Three White Knights // The Metropolitan Museum of Art bul. 1969. Vol. 28, № 4, Dec.; Nickel H. Some Remarks on the Armorial Tapestry of John Dynham at The Cloisters // Metropolitan Museum j. 1984. Vols. 19–20; Nickel H. A Theory about the Early History of the Cloisters Apocalypse // Idem. 1972. Vol. 6.

³³ Barnet P. An Ivory Relief of the 'Man of Sorrows' in New York // The Sculpture J. London: Public Monuments and Sculpture Association, 2000. Vol. 4, № 1–6; Barnet P. Recent Acquisitions (1999–2008) of Medieval Art at The Metropolitan Museum of Art and The Cloisters. New York; London, 2008; Barnet P., Dandridge P. Lions, Dragons and Other Beasts: Aquamanilia of the Middle Ages, Vessels for Church and Table. New Haven: Yale University Press, 2006. Barnet P., Wu N. The Cloisters: Medieval Art and Architecture. New York: Metropolitan Museum of Art; New Haven (Conn.): Yale University Press, 2005; Images in Ivory: Precious Objects of the Gothic Age / ed. P. Barnet. Detroit: Detroit Institute of Arts; Princeton: Princeton University Press, 1997.

³⁴ Wixom W. D. Late Medieval Sculpture in the Metropolitan, 1400 to 1530 // The Metropolitan Museum of Art bul. 2007. Vol. 64, № 4, Spring; Wixom W. D. Medieval Sculpture at the Metropolitan, 800 to 1400 // Idem. 2005. Vol. 62, № 4, Spring; Wixom W. D. Medieval Sculpture: At The Cloisters // Idem. 1988. Vol. 46, № 3, Winter; Wixom W. D. and Margaret Lawson. Picturing the Apocalypse: Illustrated Leaves from a Medieval Spanish Manuscript // Idem. 2002. Vol. 59, № 3, Winter; Mirror of the Medieval World / ed. W. D. Wixom, with contributions by Barbara Drake Boehm, Katharine R. Brown, Lisbeth Castelnuovo-Tedesco, etc. New York: Metropolitan Museum of Art, 1999; Husband T. A Beautiful Madonna in the Cloisters Collection // The Metropolitan Museum of Art bul. 1970. Vol. 28, № 6, Febr.; Husband T. «Ick Sorgheloose»: A Silver-Stained Roundel in the Cloisters // Metropolitan Museum j. 1989. Vol. 24; Husband T. Valencian Lusterware of the Fifteenth Century: Notes and Documents // The Metropolitan Museum of Art bul. 1970. Vol. 29, № 1, Summer; Husband T. The Winteringham Tau Cross and Ignis Sacer // Metropolitan Museum j. 1992. Vol. 27; Husband T. B. The Cloisters' Playing Cards: and other Hand-Painted Packs of the Fifteenth Century. Vienna: Pratnik, 1994; Husband T. B. Ecclesiastical Vestments of the Middle Ages: an exhibition // The Metropolitan Museum of Art bul. 1971. Vol. 29, № 7, March; Husband T. B., Hayward J. The Secular Spirit: Life and Art at the end of the Middle Ages with a foreword by Thomas Hoving. New York: Dutton, 1975; Husband T. B. The Art of Illumination: The Limbourg Brothers and the «Belles Heures» of Jean de France, Duc de Berry / with an essay by Margaret Lawson. New York: Metropolitan Museum of Art; New Haven: Yale University, 2008; Husband T. The Treasury of Basel Cathedral / with contributions by Julien Chapuis. New York: Metropolitan Museum of Art; New Haven: Yale University Press,

Ю. И. Арутюнян

2001; Husband T. The Wild Man: Medieval Myth and Symbolism / with the assistance of Gloria Gilmore-House. New York: Metropolitan Museum of Art, 1980.

35 Lawson M. The Belles Heures of Jean de France, Duke of Berry Manuscript and the Question of the Artists' «Hands» Quaerendo 38 (Summer 2008). P. 111-41. 2008; Lawson M. The Belles Heures of Jean, Duc de Berry: The Materials and Techniques of the Limbourg Brothers // The Limbourg Brothers: Nijmegen Masters at the French Court, 1400–1416 / Rob Dückers and Pieter Roelofs, eds. Nijmegen: Museum Het Valkhof, 2005. P. 148-63; Lawson M. Technical Observations: Materials, Techniques, and Conservation of the Belles Heures Manuscript // The Art of Illumination: The Limbourg Brothers and the Belles Heures of Jean de France, Duc de Berry, Timothy B. Husband, ed. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2008. P. 325-41; Lawson M., Akiko Yamazaki-Kleps. Conservation of the Fifteenth-Century Parchment Manuscript The Belles Heures of Jean, Duke of Berry // Vincent Daniels, Alan Donnithorne, and Perry Smith, eds. London, 2002. P. 129-134.

³⁶ Dale E. A. Th. Corporeal, Deformes and Phantasms in the Cloister of St. Michel-de-Cuxa // The Art bul. 2001. Vol. 83. № 3. P. 402–436.

³⁷ Horste K. Passion Series from Ia Daurade and Problems of Narrative Composition in the Cloister Capital. Gesta. 1982. Vol. 21, № 1. P. 31–42.

³⁸ Seidel L. Romantic Forgery: the Romanesque Portail of Saint-Etienne in Toulouse // The Art bul. 1968. Vol. 50, № 1. P. 33–48; Seidel L. Chapter House at La Daurade. Toulouse // Idem. 1973. Vol. 55, № 3. P. 328–333; Seidel L. Installation as Inspiration: The Passion Cycle from La Daurade // Gesta. 1986. Vol. 25, № 1. P. 83–92.

³⁹ Barnet P. Recent Acquisitions (1999–2008) of Medieval Art at The Metropolitan Museum of Art and The Cloisters. New York; London, 2008.

⁴⁰ Cm.: Forsyth I. H. The Romanesque Cloister // The Cloisters. Studies in Honor of the Fiftieth Anniversary. New York: Metropolitan Museum of Art, 1992. P. 3–18.

⁴¹ Catalog del Museu d'Art de Catalunia. Premiera part. Barcelona, 1936. P. 39.

А. Н. Балаш

Коллекционирование предметов искусства в Китае: альтернативная традиция

В статье рассматривается феномен коллекционирования памятников искусства на примере Китая. Основанное на почитании культурного наследия и художественной деятельности, коллекционирование стало одной из уникальных традиций китайской культуры. Собирание предметов древности и произведений искусства являлось привилегией членов императорской семьи, аристократии и ученых интеллектуалов. Развитие коллекционирования обусловило появление знаточества и экспертной деятельности, особых форм экспонирования и хранения коллекционных материалов. Письменные источники по истории коллекционирования в Китае рассматриваются наряду с уникальными памятниками живописи и прикладного искусства из коллекций музеев Императорского дворца в Пекине и Тайбэе (Тайвань). Данная статья вносит коррективы в сложившуюся картину развития коллекционирования, сформированную преимущественно на западноевропейском материале. Ее итогом является вывод о плодотворности интерпретации коллекционирования в контексте проблематики диалога культур.

Ключевые слова: коллекционирование произведений искусства, национальные художественные традиции, культура Китая, знаточество, экспертная деятельность, экспонирование, изучение, копирование произведений искусства, диалог культур

Alexandra Balash

Collecting of art in China: alternative tradition

The article investigates a phenomenon of collecting by considering Chinese cultural artifacts as an example. The collecting, based on reverence of cultural inheritance and art activity, became one of unique traditions in Chinese culture. Collecting of ancient items and art works was a privilege of Emperor's family members, aristocrats and intellectual scientists. Development of collecting gave rise to emergence of art connoisseurs and expert activity, special forms of exposition and storage of collection materials. Written historical evidence regarding collecting in China are considered equally with unique monuments of painting and applied art from museum collections of Emperor's Palace in Peking (Beijing) and Thai Bay (Taiwan). The data presented in this article is aimed to correct the current concept of development of the collecting, which was predominantly based on Western European records. Therefore, the reader is able to make a conclusion on fruitful interpretation of the collecting in terms of intercultural dialogue.

Keywords: collecting of artworks, national art traditions, Chinese culture, art connoisseurs, expert activity, exposition, studying, copying of artworks, intercultural dialogue

Рассматривая феномен коллекционирования, многие историки искусства и художественной культуры исходят из убеждения, что это специфическое явление европейской культуры, обусловленное свойственным ей индивидуализмом. Показательным в этом смысле является один из наиболее значимых коллективных трудов, посвященных теоретическим проблемам коллекционирования памятников искусства «The cultures of collecting» (1997), ¹ а также преемственно развивающий его идеи «Other Objects of Desire, Collectors and collecting Queerly» (2001)², в которых полностью игнорируется опыт дальневосточных культур и культур арабо-мусульманского мира. Поэтому любое событие, связанное с коллекционированием в неевропейском ареале, подчас объясняют тенденциями универсализации культуры на базе принципов, сформированных в рамках европейской традиции³.

Однако подобные объяснения не позволяют понять всего многообразия современной культурной ситуации в сфере коллекционирования и заставляют обратиться к концепции диалога культур, к анализу уникального и универсального в коллекционерской деятельности в рамках разнообразных традиций. С этой точки зрения одной из наиболее древних и последовательных форм коллекционирования, развивавшихся параллельно западноевропейским, нужно признать коллекционирование предметов искусства в Китае. Здесь коллекционирование памятников древности и предметов искусства, основанное на почитании культурного наследия и художественной деятельности, само превратилось в одну из авторитетных национальных традиций.

Одним их самых ранних и значимых для китайской культуры стало коллекционирование древних бронзовых памятников, которые

рассматривались как артефакты, связанные с преемственностью рода и культуры в целом. Их разыскание и собирание считалось формой уважения к наследию предков. Особым пиететом были окружены древние ритуальные сосуды – дины. Коллекции таких сосудов были предметом престижного владения древних княжеских семей, украшали императорские сокровищницы. И если первые упоминания о собирании древних бронз относятся к концу II – началу III в., то уже в V в. коллекционирование археологических древностей, наряду с составлением библиотек, приобрело целенаправленный и систематический характер⁴. Эти коллекции пополнялись за счет случайных находок при вскрытии старых захоронений во время сельскохозяйственных и строительных работ; в результате деятельности расхитителей гробниц и специальных поисковых экспедиций, организованных за счет коллекционеров. Тогда же появились эксперты, способные определить и оценить древние памятники. Своеобразным итогом этой многовековой традиции стал опубликованный в 1092 г. первый каталог древних бронз и других выдающихся памятников из императорского и частных собраний – трактат Люй Даяцзяня «Собрание древностей с иллюстрациями» («Каогу ту»). Это издание включало в себя полное описание памятников, сведения об их местонахождении и особенностях их художественного решения, каталог сопровождался гравированными иллюстрациями.

Возникновение художественных коллекций относится к более позднему времени, и говорить о них как о самостоятельном явлении китайской культуры можно лишь начиная с эпохи Сун (X-XIII вв.). Примечательно, что инициатором создания художественных коллекций выступила не социальная, но интеллектуальная элита китайского общества: именно кабинеты ученых-шэньши стали вместилищем первых выдающихся художественных коллекций. Здесь между подготовкой к государственному экзамену, составлением собственных трактатов, занятиями музыкой, поэзией и каллиграфией утонченный интеллектуал мог подбодрить себя созерцанием образца каллиграфии, принадлежащего руке известного мастера, отдохнуть, развернув перед собой живописный свиток или же взяв в руки камень причудливой формы.

Такой кабинет изображен в альбоме «Лидай хуафу» из собрания государственного Дворцового музея (Музея Гугун) в Тайбэе⁵. Ученый, сидящий на длинном ложе, погружен в глубокие раздумья. В правой руке он держит кисть, в левой – лист бумаги, ненадолго прервав работу над какой-то рукописью. На ширме за спи-

ной ученого мужа висит свиток с его портретом, внося в изображение игровой мотив «картины в картине». Рядом с ученым на столике разместились лютня, шахматная доска, антикварные редкости, каллиграфические листы и живописные свитки. Все эти предметы, расположенные в центре композиции, доносят до нас утонченную атмосферу, которая окружала жизнь интеллектуальной элиты Сунской эпохи. Уникальный мир кабинетов шэньши сложился в эпоху Северная Сун (X–XI в.), но стал необычайно популярным и широко распространился в среде просвещенной аристократии в период Южная Сун (конец XII–XIII в.)6. Тогда он был дополнен благоуханием ароматных свечей и живых цветов, неспешным ритмом чайной церемонии, часто сопровождавшей созерцание прекрасных произведений.

Эстетические трактаты и первые опыты по составлению исторических хроник национальной живописи относятся еще к V в. и широко распространяются начиная с эпохи Тан (VIII в.), среди них появляются трактаты, подобные «Запискам о законах кисти» Цзин Хао, формирующие критерии и методику экспертной оценки произведений живописи. Ими становятся категории «одухотворенность» (шень), «утонченность» (мяо), «оригинальность» (ци), «искусность» (цяо) и «умелость» (нэн)⁷. В дальнейшем именно эпоха Тан воспринималась как «золотой век» живописи, утонченного вкуса и коллекционирования и была предметом подражания интеллектуалов последующих эпох.

Согласно китайской традиции, не только от художника, но и от коллекционера требовалось знание и внимание к технологическим аспектам живописи, понимание культуры живописного свитка. Сама форма свитка – настенного или ручного – задавала определенные правила его рассматривания, размещения в интерьере и хранения. Эти правила одинаково распространялись и на большие живописные «зальные» свитки (чжунтан), экспонировавшиеся в центральной части помещений, и на дополнявшие их парные каллиграфические свитки (дуймянь), которые также могли вешаться у дверных проемов, и на композиции «ширмообразных» свитков, составлявшихся из трех-четырех живописных или каллиграфических произведений.

Свиток – шелковая ткань с живописью или каллиграфией, дублированная на бумагу, обрамленная по краям и намотанная на деревянное древко, – с целью его сохранности мог экспонироваться лишь временно, хранился в свернутом виде. На заглавный отворот свитка наклеивалась этикетка с названием и именем автора произведения. Поскольку в свернутом свитке затруднена вентиляция ткани и бумаги,

на которую проклеена шелковая основа, а в развернутом виде происходит его выгорание и запыление, коллекционеры стремились последовательно чередовать экспонирование и хранение принадлежавших им произведений. Сохранности ручных свитков способствовало их периодическое просматривание, при котором также происходила вентиляция шелковой основы и бумажного дубляжа. Уважение к памятнику, подчеркнутая забота о его сохранности выражались также в традиции двойного омовения рук перед тем, как коллекционер позволял себе развернуть свиток.

Форма свитка представляла разнообразные возможности для контакта зрителя с произведением: его можно было воспринимать в интерьере, в котором свиток разворачивали и закрепляли на стене. В этом случае внимание уделялось сочетанию тематики и колорита живописи на свитке и предметов обстановки, цвета стен, погодных условий, времени года. Тогда как разворачивание ручного свитка предполагало более камерный и непосредственный, без каких-либо дополнительных факторов, контакт зрителя и живописи.

Особую роль коллекционеров – хранителей живописных и каллиграфических свитков – подчеркивало право, данное им повелением императоров, ставить собственные владельческие печати рядом с авторскими. Поэтому само произведение несло на себе множество доказательств своего бытования, становилось уникальным документом, повествующим не только о его создателе, но и о последующих владельцах.

В целом следует признать, что традиционная китайская живопись, требующая умозрительного истолкования, соблюдения определенных принципов экспонирования и интерпретации, была адресована, прежде всего, зрителю-знатоку и коллекционеру⁸.

Живопись в китайской культуре всегда воспринималась как интеллектуально-творческая деятельность. Частым было противопоставление истинного художника – знатока и ценителя прекрасного, увлекающегося живописью ради любви к ней, и «ремесленника», художника-профессионала, работавшего в академии, назначенного на какую-нибудь придворную должность и занимающегося живописью для заработка денег. Художники-знатоки часто становились коллекционерами живописи, именно их произведения и считались оригинальным и уникальным коллекционным материалом.

В этом смысле наиболее показательной, при всей своей яркой оригинальности, является творческая биография и коллекционерская деятельность Ми Фу (1052–1107) – каллиграфа и живописца, знатока и историка искусства. Жизнь и творчество Ми Фу принадлежат эпохе Северная Сун, ставшей одной из самых ярких в развитии китайской живописи. Именно в этот период живопись по своему значению была приравнена к каллиграфии, входившей в круг шести священных искусств (ритуал, музыка, стрельба из лука, искусство управления колесницей, вычисление, каллиграфия).

Ми Фу – ученик живописца, знатока живописи и коллекционера Ли Лунмяня (Ли Гунлиня), - принадлежал к школе «художников-литераторов», творчество которых отличалось интеллектуальностью и одновременно стремилось к спонтанно-интуитивному постижению окружающего мира («живопись образованных людей»). Комментируя знаменитую картину своего учителя «Поэтическое собрание у Западного озера» (сохранилась в копиях XIV и XVI вв.), на которой он сам был изображен в виде знатока древностей⁹ в костюме эпохи Тан, украшающим каллиграфической надписью каменную стелу, Ми Фу писал: «Те, которые позднее приобретут (эту картину), будут иметь не только радость созерцать картину; (этого созерцания) достаточно также для того, чтобы сделать их похожими на этих людей» 10. Общество коллекционеров-интеллектуалов было наиболее привлекательным для Ми Фу, но и сам он был необычайно востребован среди них. Его эксцентричная персона, стилизация под эпоху Тан в костюме и манере поведения, утонченная интеллектуальность и экзальтированность, его разнообразная творческая деятельность, безусловно, делали Ми Фу выдающейся личностью своего времени.

Многие годы отдал Ми Фу овладению практикой копирования, в которой достиг особой виртуозности, и изучению манеры великих художников прошлого, что сделало его одним из крупнейших знатоков и экспертов живописи и стало основой его трактата «История живописи» (Хуа ши). Только в зрелом возрасте он начал писать самостоятельные картины, прежде всего пейзажи, большую часть которых уничтожил незадолго перед смертью. Практикуясь с восьми лет в искусстве каллиграфии, Ми Фу создал здесь свой собственный «неистовый» стиль и получил в нем такое признание, что мог обменивать свои автографы на надписи великих мастеров прошлого¹¹. После смерти Ми Фу его каллиграфия и живопись неоднократно подделывались, и друзья художника вынуждены были дать описание стилистике и технологии творчества Ми Фу, знание которых могло бы уберечь коллекционеров от приобретения подделок.

Деятельность и личность Ми Фу неизмен-

но привлекали современников. Император Хуэйцзун (Чжао Цзи) пригласил его в свою академию в Нанкине, но вскоре художник получил позволение покинуть ее, так как его «странный гений» не смог ужиться с существовавшими здесь нормами и правилами. Во время пребывания Ми Фу при дворе император Хуэйцзун поручил ему провести экспертизу и атрибуцию свитков живописи и каллиграфии, недавно пополнивших императорскую коллекцию, и лишь затем эти произведения были переданы хранителям для составления аннотаций и включения их в каталог дворцовых коллекций¹². Знакомства с Ми Фу искали влиятельные вельможи, любительски занимавшиеся живописью и вполне профессионально – коллекционированием. Ми Фу неоднократно дарил свитки с собственной живописью или каллиграфией людям, которые вызывали его уважение. Наиболее близкие отношения сложились у Ми Фу с известным коллекционером и государственным деятелем Су Ицзянем, который занимался пополнением императорского собрания свитков живописи и каллиграфии, а также формированием собственной коллекции. Благодаря усилиям Су Ицзяня, коллекция семьи Су стала одной из самых значительных в Китае. Ми Фу неоднократно обменивался с семьей Су предметами из своей коллекции и однажды преподнес им редкий камень-тушечницу, 13 сопроводив подарок сочиненным в честь него стихотворением.

Ми Фу был страстным коллекционером. свободным в своих суждениях и оценках, что отражает и его главный знаточеский труд -«История живописи», по своей композиции и стилистике больше напоминавший записную книжку коллекционера, в которой история создания произведений была неразрывно связана с дальнейшей историей их собирательства, оценки и переоценки потомками. Особое внимание уделялось правильности атрибуций: Ми Фу справедливо полагал, что ложные атрибуции наносят ущерб подлинной истории искусства, серьезно искажая ее, и возникают во многом из-за тшеславного желания коллекционеров быть причастными к блеску знаменитого имени¹⁴.

Трактат Ми Фу, равно как его знаточеская деятельность и широкие контакты с коллекционерами, немало способствовали утверждению в среде китайской интеллектуальной и аристократической элиты концепции цзяньчжан («совершенное знание красоты»). Знатоки, претендующие на подлинное понимание красоты искусства (цзаньшан цзя), должны были иметь о нем точные и детальные представления. Поэтому термин «цзаньшан цзя» имел и второе, более прагматичное, значение, подразумевая также «знатока, определителя подлинности» 15. Коллекционеры-знатоки должны были изучить значительное число выдающихся художественных произведений, избегая соблазна приписывать любое произведение кисти известного автора, что свойственно коллекционерам-любителям (хаоши цзя), к которым Ми Фу и его круг относились весьма саркастически. Они должны были уметь отличать оригинал от копии, разбирать печати и уметь правильно читать и интерпретировать надписи на произведениях, детально знать технологию и материалы живописи и каллиграфии. Так в средневековом Китае в кругу коллекционеров-интеллектуалов сформировалась методика атрибуции предметов искусства, которая сохраняет свою актуальность до настояшего времени и может найти параллели в современной экспертной деятельности.

Другим непременным условием цзяньчжан было также страстное увлечение искусством, которое могло привести к значимым культурным результатам. Характерным для понимания сущности коллекционирования, его миссии в китайской культуре является высказывание друга Ми Фу, литератор Лю Цзина: «Если необычайные люди и исключительные произведения встречаются, они дают тем самым образец идеальной человечности»¹⁶.

Страстность Ми Фу как коллекционера подтверждали многие его современники, замечая, что, «если ему встречались старинные вещи, автографы или картины, он не щадил никаких усилий на то, чтобы их приобрести; лишь когда он этого достигал, то обретал успокоение, но никак не раньше» 17. Подчас Ми Фу добивался своего крайне экстравагантным способом. Однажды, путешествуя в лодке с одним успешным чиновником и коллекционером, Ми Фу рассматривал принадлежавший тому автограф известного каллиграфа Ван Яня (256–311) и, желая заполучить его, стал угрожать выбросить ценный памятник в воду или утопиться вместе с ним, если только владелец не согласится подарить его. Коллекционер, поддавшись на эти угрозы, отдал Ми Фу принадлежавший ему старинный свиток.

В эпоху Сун между коллекционерами был распространен обычай временного обмена ценностями. Однако не редки бывали случаи, когда позаимствовав для созерцания подлинник, на его место возвращали копию. Подобная практика не считалась зазорной, и сам Ми Фу, стремясь завладеть подлинником, иногда шел на подмену, пользуясь своими навыками копииста живописи и каллиграфа. Считалось, что истинный коллекционер всегда сможет отличить возвращаемую ему копию от подлинника. Подчас и

сам Ми Фу попадался на обман: неоднократно ему попросту не возвращали одолженные для созерцания свитки и древние предметы, к чему он в целом относился весьма снисходительно. Происходило все это потому, что коллекционирование в эпоху Сун стало утонченной интеллектуальной игрой, правила которой нигде письменно не фиксировались, но люди незаурядные должны были понимать и чувствовать их¹⁸. Игровой контекст часто приводил к тому, что, становясь владельцем предмета, коллекционеры вскоре могли расстаться с ним, стремясь избегать пресыщения созерцанием одного памятника, с легкостью меняя его на новый и потому страстно желаемый объект.

Основным способом обращения предметов искусства в интеллектуальных и аристократических кругах был обмен. Продажа существовала, но считалась низменной, не достойной, к ней прибегали редко и с большим душевным напряжением. «Не будем торговаться о цене каллиграфии и живописи, – писал Ми Фу, – литераторы испытывают отвращение к приобретению их за деньги. Не потому ли циркуляция каллиграфии и живописи осуществляется преимущественно путем обмена? Этот способ действия более изысканный» 19. При этом эквивалент обмена определялся не только значимостью произведения, но и степенью желания коллекционера получить его; часто взамен одного свитка с редкой каллиграфией отдавалось несколько свитков с живописью и даже небольшие прикладные коллекции из ценных материалов - слоновой кости, лазурита, нефрита, жадеита и ляпис-лазури. Безусловно, пренебрежение коммерческими отношениями отличало лишь коллекционеровинтеллектуалов и аристократов. Императорское собрание пополнялось в значительной степени административным путем, а также за счет прямого заказа художникам Императорской академии живописи и придворным мастерам, в результате дипломатических подарков и вассальных подношений. Позднее, в XV столетии, когда большое распространение получили коллекции зажиточных купцов, к которым в эпоху Ми Фу относились с таким пренебрежением, приобретение ценных художественных предметов стало более распространенной практикой.

После падения Южной Суни и реставрации монархии в эпоху Мин (1368–1644) коллекционирование, сохраняя статус элитарной интеллектуальной деятельности, существенно расширило свои социальные границы. Богатые нувориши из служилой знати и даже состоятельные купцы все более уверенно чувствовали себя в этой прежде недоступной для них сфере. И если во времена Ми Фу первые шаги этих новых кол-

лекционеров встречали усмешку, а то и прямой сарказм со стороны интеллектуалов, то теперь амбиции и вкусы новых коллекционеров стали неотъемлемой составляющей художественной жизни китайского общества.

В уникальных случаях художественные собрания помещали даже в гробницы богатых купцов. Подобранная при жизни коллекция сопровождала своего владельца и в инобытие, демонстрируя социальный успех, новый статус, достигнутый им при жизни. Такой подход к коллекционированию предметов искусства, который можно назвать прагматическим, существенным образом отличал новых коллекционеров от сунских интеллектуалов, страстно увлекавшихся произведениями, которые они стремились приобрести, и легко расстававшихся со своими сокровищами ради новых идеалов и увлечений.

Безусловно, бурное развитие новых коллекционеров и утверждение их вкуса и права выбора в эпоху Мин развивалось на фоне сохранения (и даже культивирования как классической) сложившейся ранее интеллектуальной концепции коллекционирования. Ее отражает живописный свиток «Любование антиквариатом» придворного художника минской династии Ду Цзиня²⁰. Помимо изображения самих знатоков, внимательно рассматривающих антикварные предметы, художник, следуя сложившейся в предшествующую эпоху традиции, помещает на своей картине свидетельства разнообразия и элитарности увлечений изображенных коллекционеров: это и лютня, и шахматная доска, и принадлежности для занятий живописью и каллиграфией.

Императорский дворец в Запретном Пурпурном городе, возведение которого началось при императоре Чжу Ди в 1406–1420 гг. после переезда династии Мин из Нанкина в Пекин, стал вместилищем сокровищ предшествующих императорских династий, сохраненных и преумноженных династией Мин и Цин (1644–1911)²¹.

Почитая традицию и старую живопись, императоры эпохи Цин предприняли ряд мер к ее сохранению, под которым в то время понимали не материальное сохранение оригинала, но сохранение облика оригинала, т. е. копирование. В начале XVIII в. при дворе императора Кэнси был создан павильон «Чжинань» во главе с придворным художником Ван Юаньчжи, в обязанности которого входило копирование шедевров прошлого для преподнесения их императору. На печати Ван Юаньчжи, которую он ставил на каждую свою картину, было выгравированю: «Произведение живописи, реставрированное для следующих поколений». Эта надпись исчерпывающе характеризует специфическое от-

ношение к копированию в китайской художественной культуре и роль копий в сохранении китайской традиционной живописи 22 .

И все же Цинская эпоха запомнилась прежде всего своими богатыми прикладными коллекциями. Увлечение собиранием художественного антиквариата – предметов из нефрита, кости, черепахового панциря и перламутра достигло таких масштабов, что в мастерских императорского дворца стали изготавливать специальные ларцы, предназначенные для хранения редкостей. Часто для этих целей переделывали старинные ларцы и шкатулки с богатым декором. В музеях Гугун Пекина и Тайбэя можно увидеть разнообразные ларцы для антиквариата, отличавшиеся сложной конструкцией, позволявшей надежно спрятать и эффектно продемонстрировать хранившиеся в них сокровища²³.

Таковы некоторые аспекты, связанные с многогранной и сложной практикой коллекционирования в традиционной культуре Китая. Их выявление и осмысление позволяет понять его уникальные черты, которые сформировались совершенно самостоятельно и лишь на поздних этапах и только в определенной мере стали известны европейской культуре. В наше время понимание специфики традиций коллекционирования в культурах Дальнего Востока позволяет дополнить и усложнить уже сложившуюся картину развития коллекционирования в Западной и Восточной Европе и уточнить концептуальные подходы и методы институциональной интерпретации коллекционирования, искать единства в разнообразии открывающихся культурных форм.

Примечания

- ¹ The cultures of collecting / John Elsner, Roger Cardinal, ed. London: Reaktion book, 1997. 312 p.
- ² Camille M., Rifkin A. Other objects of desire. Collectors and collecting queerly / The Association of art historians. London: Blackwell Publishers Ltd., 2001. 160 p.
- ³ Ср.: «...экспансивная природа европейской модели потребовала преодолеть первоначальную тканевую несовместимость и сделала ее в конце концов универсальной, преобразующие другие региональные, национальные, племенные традиции по своим правилам» (Бернштейн Б. Визуальный образ и мир искусства: ист. очерки. СПб.: Петрополис, 2006. С. 525–526).
- ⁴ Кравцова М. Е. Институт частного коллекционирования и его место в художественной культуре традиционного Китая // Мировая художественная культура. История искусства Китая: учеб. пособие / М. Е. Кравцова. СПб.: Лань: Триада, 2004. С. 301–303.
 - ⁵ Ученый муж. Первый лист из альбома «Лидай

хуафу». Неизвестный мастер. Южная Сун. XIII в. Тушь, краски на шелке. 29 × 27. 8 см. Государственный музей Гугун. Тайбэй, Тайвань. Пост.: бывшее императорское собрание: эл. каталог музея: URL: http://www.npm.gov.tw/en/collection/selections_02.htm?docno=57&catno=15&pageno=2 (дата обращения 27.12.2010).

- ⁶ Кабинет китайского ученого и наполнявшие его культурные ценности были реконструированы на специальной выставке в Художественном музее Чикаго в 2006 г. Традиции антикваризма и коллекционирования стали предметом дискуссии на двух научных симпозиумах, организованных в мае и ноябре того же года Центром изучения искусства Восточной Азии Чикагского университета. Материалы этих симпозиумов были опубликованы в 2010 г.: Reinventing the Past: Archaism and Antiquarianism in Chinese Art and Visual Culture / Hung Wu, ed., introduction. Chicago: Center for the Art of East Asia, University of Chicago, 2010. 384 p.
 - ⁷ Кравцова М. Е. Указ. соч. С. 550.
 - ⁸ Там же. С. 562.
- ⁹ Любовь к древним памятникам: колоколам, треножникам, сосудам, ритуальным нефритовым пластинам Ми Фу унаследовал от своего учителя Ли Гунлиня, который считался одним из главных знатоков и экспертов древностей, неоднократно приглашался для экспертизы памятников в императорском собрании.
- ¹⁰ Завадская Е. В. Мудрое вдохновение Ми Фу (1052–1107). М.: Наука, 1983. С. 81.
 - ¹¹ Там же. С. 83-84.
 - ¹² Там же. С. 92.
- ¹³ Тушечница камень для растирания туши, наряду с кистью, тушью и бумагой входил в традиционный комплекс письменных принадлежностей, именовавшийся «четырьмя драгоценностями кабинета ученого». В интеллектуальных и аристократических кругах эпохи Сун широко распространилась практика коллекционирования тушечниц.
 - ¹⁴ Завадская Е. В. Указ. соч. С. 94, 97.
 - ¹⁵ Самосюк Г. Го Си. М.: Искусство, 1978. С. 7–8.
 - ¹⁶ Завадская Е. В. Указ. соч. С. 115.
 - ¹⁷ Там же. С. 106.
 - ¹⁸ Там же. С. 111.
 - ¹⁹ Там же.
- 20 Ду Цзинь. Любование антиквариатом. Посл. треть XV в. Свиток, тушь, краски по шелку. Национальный дворцовый музей, Тайбэй, Тайвань. 126×287 . Эл. каталог: URL: http://www. npm. gov. tw/en/collection/selections_02. htm?docno=112&catno=15&pageno=5 (дата обращения 27.12.2010).
- ²¹ После отречения последнего императора цинской династии Пу И в 1911 г. в собственность Китайской республики перешла собранная в императорском дворце – Запретном Пурпурном городе – коллекция императоров династий Мин (XIV–XVII вв.) и Цин

Коллекционирование предметов искусства в Китае: альтернативная традиция

(XVII – нач. XX в.). В 1925 г. на основе этой коллекции в бывшем императорском дворце открылся музей Гугун (кит.: Музей «Бывший императорский дворец») и составлен его первый каталог. При правительстве гоминьдана, во время китайско-японской войны 1937-1945 гг., часть коллекции музея, включавшая особо ценные памятники, была вывезена из Пекина в провинции. После падения правительства гоминьдана в 1949 г. и эмиграции Чан Кайши на Тайвань она оказалась в Тайбэе, где в 1965 г. также был создан музй Гугун – музей Императорского дворца. Коллекции Гугун в Пекине вновь открылись в 1952 г. и в дальнейшем существенным образом пополнялись материалами из систематических раскопок и передачами уникальных памятников из других музеев страны. (The Transition from Palace to Museum: The Palace Museum's Prehistory and Republican Years / China Heritage Project, The Australian National University: URL: http://www.chinaheritagequarterly. org/features. php?searchterm=004 palacemuseumprehistory. inc&issue=004 (дата обращения 25.12.2010)). Таким образом, Музеи Гугун в Пекине и Тайбэе являются крупнейшими хранилищами памятников китайской культуры. В 2007 г. в Музеях Московского кремля состоялась представительная выставка «Запретный город. Сокровища китайских императоров. Из коллекции музея Императорского дворца в Пекине», которая познакомила российскую аудиторию с шедеврами из этого собрания.

²² Практика копирования, как и его высокая культура, восходила к академическим принципам обучения живописи через копирование образцовых работ и поддерживалась оборотом копий в коллекционерской среде, где они подчас превращались в фальсификации. Постепенно накапливался опыт

и развивались технологии фальсификаций: умение состарить бумагу, подделать авторскую или владельческую печать (вплоть до печати императорской коллекции), распространилась практика переклеивания старых свитков на новую монтировку и фиксирования на старую монтировку, с подлинными печатями и подписями, сфабрикованных фальсификаций. В правление династии Мин возникают, а в эпоху Цин достигают своего расцвета целые мастерские по производству фальсификаций (Самосюк Г. Указ. соч. С. 7–8).

²³ См: Многосекционная раздвижной короб из бамбука для антиквариата. Цин, XVIII в. Тайбэй, Национальный Дворцовый музей. Эл. кат.: URL: http://www. npm. gov. tw/en/collection/selections_02. htm?docno=174&catno=12 (дата обращения 27.12.2010).

Круглый короб из бамбуковой фанеры, декорированный изображениями лотосов, состоит из четырех секций, соединенных посредством стержней и веерных шарниров таким образом, что его можно трансформировать как в ширму, так и в четырехгранную витрину, что позволяет варьировать формы экспонирования хранящейся в нем коллекции нефритовых изделий от древнейших образцов до эпохи Цин; Квадратная курьезная коробка из сандала с 30 предметами внутри. (Цин, 18 в. Тайбей, Национальный Дворцовый музей. Эл. кат.: http://www.npm.gov.tw/en/collection/selections_02. htm?docno=920&catno=12&pageno=3_(27.12.2010). Компактный квадратный ящик раскрывается на четыре стороны благодаря центральному веерному шарниру, демонстрируя содержащуюся в нем коллекцию, тогда как часть предметов надежно скрыта в потайном ящике в основании коробки.

О. Л. Орлов

Российский праздник как феномен культуры

В статье предпринята попытка осмысления праздника как феномена культуры. Праздничная культура занимает важное место в социокультурном пространстве современной России, входит в круг научных интересов современных исследователей. О празднике как о феномене российской культурной жизни писали многие культурологи, философы, педагоги, историки, психологи, этнографы и другие специалисты. Однако до сих пор этот феномен не был объектом комплексного культурологического исследования.

Ключевые слова: праздник, празднование, праздничная культура, российский праздник

Oleg Orlov

Russian holidays as a Cultural Phenomenon

The article attempts comprehension of the holiday as a cultural phenomenon. Festive culture occupies an important place in social and cultural space of modern Russia, is part of the scientific interests of modern researchers. About the feast as a phenomenon of Russian cultural life wrote many cultural experts, philosophers, educators, psychologists, ethnographers and other specialist. However, until now this phenomenon has not been the object of a complex of cultural studies.

Keywords: holiday, celebration, festive culture, the Russian holiday

В истории мировой культуры значительное место занимает проблема возникновения и развития праздника как феномена, представляющего ценность не только в плане изучения народного искусства, общественного быта, этногенеза, но и в целом для исследования материальной и духовной культуры народа. «Судьба нашего искусства есть судьба нашей культуры, судьба культуры – судьба веселия народного. Вот имя культуры: умное веселие народное», – так в контексте развития искусства и культуры определял место праздника, сущность его синтетического универсализма Вячеслав Иванов¹.

Если рассматривать каждый праздник как целостную, относительно открытую систему, то в нем можно выявить все признаки, присущие сложным системам, прежде всего его динамику. Появление, расцвет, изменение элементов праздника, самого способа празднования – все это значимые показатели не только изменений внутри системы, но и перемен более общего характера. Так упадок идеи, угасание веры и убеждения в ценности блага ослабляют и обычно в конце концов вовсе сводят на нет потребность в празднике. Если этот упадок сопровождается принятием новых идей, новых ценностей, новой веры, то скорее всего появляется и потребность в новых праздниках.

Как правило, изменения праздника являются частью общих изменений, происходящих в целом в культуре сообщества, они вытекают из тех же самых причин, и прежде всего, из изменений условий жизни сообщества; из изменений его социально-экономической структуры и по-

литического строя либо места в общественной системе; из изменений общественного сознания сообщества, выражающихся в изменениях его системы ценностей.

Но, даже подвергаясь глубоким изменениям, праздник часто сохраняет старинные элементы, которым сообщество придает новый смысл и которые можно идентифицировать как идущие из далекого прошлого свидетельства о непрерывности культурных влияний и заимствований.

Как относительно открытая система праздник имеет комплекс внешних связей с другими системами. Внешние связи системы зависят от многих внешних причин, причем часто такая зависимость прослеживается постоянно. Первое место в этом ряду занимает связь праздника с общественной структурой и ее изменениями, причем не только религиозных, этнических, классов или слоев, но и малых групп начиная с семьи. Они связаны с судьбою систем ценностей, с историей идей, находят свое непосредственное выражение в вызванном праздником творчестве, знаменуют структуральные и функциональные преобразования общества. Одновременно праздник позволяет рассматривать в единстве элементы культуры, постоянно передаваемые традицией и возобновляемые в каждом поколении, а также новые ее элементы. Многие праздники представляют собой некую резервную систему культурно-исторической памяти общества (наряду с другими социальными институтами: семьей, церковью), и чем меньше удельный вес одних ее элементов, тем

Российский праздник как феномен культуры

больше удельный вес других. Используя эту систему, принимая или отрицая, переосмысливая и ассимилируя ее, существует любое культурное развитие, любая культурная динамика.

Праздник в своем генезисе всегда соприкасается с вопросами, важными для человеческой общности, понимание его нельзя свести только к игре, развлечению, мифам и т. д. Вопреки кажущейся видимости праздник – это не период идиллии; зачастую он становится фазой явных или скрытых конфликтов, выявляет противоречия, враждебные друг другу силы и тенденции; связанный с радостью, он не может отождествляться с развлечением, что ему на протяжении почти всей его истории ставили в упрек антагонисты.

Противниками праздников начиная с античности были как отдельные представители философской и религиозной мысли, так и целые направления. С их точки зрения, главной целью и смыслом человеческой деятельности является труд, праздники же наделялись служебным значением, признавались лишь те из них, которые напрямую выполняли религиозные, воспитательные или иные полезные функции. В большей или меньшей степени элементы такого идеала культуры встречаются в трудах Платона, для которого образцом было государство, где удовлетворяются только необходимые потребности. Платон отвергал «излишние» потребности (культура же, как известно, всегда избыточна), считая разорительными потребности в изысканной пище, в скульптурах, зрелищах и т. п.

Подобную точку зрения поддерживали позднее некоторые разновидности христианства, прежде всего пуританство. Носитель протестантской культуры должен был проводить свою жизнь, по выражению М. Вебера, в «посюсторонней аскезе»². Задача пуританской аскезы – уничтожить все мирские радости, поэтому любая минута, потраченная не на труд и накопление, является величайшим грехом. Причем отрицание распространялось не только на светские праздники, но даже и на праздник Рождества Христова. По «Домострою» (памятнику средневековой русской литературы), единственным законным развлечением считалось гостевание³.

Противоположная точка зрения отражена во взглядах на главную сферу жизни Аристотеля, который считал, что труд существует ради досуга, праздника, причем они понимались не как безделье, а как специфическая и высокая по значимости деятельность. Этих взглядов придерживались представители светской культуры Нового времени. С позиций культуры Нового времени, именно свободное время – сфера формирования и выполнения собственно чело-

веческого в человеке, труд лишь необходимое условие для создания подобных возможностей. Такие культуры по своей типологии относятся к пермиссивным (разрешающим). Русская аскеза по «Домострою» потерпела сокрушительные удары в царствование Петра I, который принес с собой культуру Нового времени. Но процесс начался значительно раньше: многие исследователи отмечают XVI-XVII вв. как переломный этап в русской культуре. А. М. Панченко считает. что «происходила замена веры культурой, обихода – "утехой", обряда – зрелищем, прохладой, развлечением»⁴. Л. Н. Гумилев, согласно своей концепции этногенеза, считал XVI-XVII вв. русской истории акматической фазой (максимумом) пассионарности⁵.

Сегодня существует некоторое недопонимание роли праздника, а отсюда и недооценка самого феномена досуга, праздника, свободного от трудовой деятельности времени. Можно предположить, что потребность в празднике всегда будет уменьшаться там, где возрастает богатство и уровень образованности, где человеку не надо много и тяжело трудиться, когда ослабевают его связи, в особенности эмоциональные, с традиционными празднующими группами, к которым он формально принадлежит, когда он не зависит от ритма природы и сам рациональным образом определяет ритм собственной жизни. Потребность в празднике уменьшается также с исчезновением метафизических интересов и охлаждением к идеологии, усилением рационализма, прагматизма и культа индивидуализма, выражающегося в желании оградить личную жизнь от посторонних посягательств и в усмотрении в этой личной жизни, в праве на интимность, на изоляцию в собственном кругу основного права современного человека. Объективно существующие периодические кризисы тех или иных форм, типов праздников и празднования, органически связаны с периодическими кризисами ценностей, вокруг которых организовано коллективное бытие людей. Но это нисколько не уменьшает ни общественной потребности в празднике, ни его культурной роли. Ко всему прочему, культура праздника систематически обогащает некоторыми своими элементами культуру обыденную, в первую очередь сферу материальной культуры. Многие предметы, вещи, некогда употреблявшиеся только во время праздников, затем вошли в повседневный быт; многие виды действий, мероприятий, зрелищ, некогда исключительно праздничных, затем укоренились в фазе будней и в их художественной культуре.

Стихийно возникающее стремление возродить ушедшую культуру, вернуться к апроби-

рованным способам солидаризации людей, восстановить утраченное многими людьми представление об истинном гуманизме и духовности сводится по большей части (в сфере праздничной деятельности) к насыщению современных праздников и досуга элементами фольклора, этнографической экзотики. Конечно, таким способом удается разнообразить досуг населения, придать празднику национальный колорит; но это не приводит к коренному улучшению ситуации и не дает существенных результатов в деле возрождения и сохранения национальной культуры. Таким образом, отречение от праздников, утрата интереса к ним служат признаком утраты интереса к лежащим в их основе ценностям; тогда они зачастую лишь декларируются, но не практикуются.

Между тем необходимость праздника, общечеловеческая потребность в нем обусловлена, прежде всего, множеством его общественных функций – духовного объединения, примирения, сплочения людей, возобновления общественных связей, нравственного очищения, коллективного самовыражения, эстетического образования. Выполняя компенсаторную функцию, праздник выступал как способ обретения свободы, релаксации от груза будничных забот и тревог.

Праздник, несомненно, многозначен. Но все его значения производны от тех социальных функций, которые становятся очевидными лишь в его соотнесении с основными слагаемыми исторического процесса: личностью, обществом, нацией, государством, культурой, субкультурой. Число такого рода функций достаточно велико. Наиболее общей и универсальной функцией праздника является обеспечение социальной интеграции людей: формирование оснований их устойчивого коллективного существования, стимулирование повышения уровня их групповой консолидированности и эффективности взаимодействия, накопление в процессе празднований социального опыта по гарантированному социальному воспроизводству их коллективов как устойчивых сообществ.

Одна из самых ранних функций праздника заключалась в том, чтобы исключить всякий общественный хаос и не допустить изменений. Исключенность последних из существующих картин мира, по мнению Г. Беккера, характеризует смысл сакральности⁶. Поэтому необходимо изучать самые традиционные ранние формы праздника, когда они были проявлением общих ориентаций сакральной культуры.

Трансформация всего многообразия функций праздника связана с изменениями в социальной структуре общества и общностей и с

изменением в системе социокультурных ценностей. Развитое общество институализирует многие праздники, выполняющие определенные общественные функции. К таким функциям следует отнести воспитательные и рекреативные (праздник как отдых) функции, функции физической и психической реабилитации и релаксации человека. Реализация последней функции, наряду с принятыми в сообществе социальными нормами и формами отдыха (системами выходных, отпусков, освобождением от активной деятельности по возрасту и состоянию здоровья, системой институтов организованного досуга и т. п.), немыслима без праздников самого различного уровня, а также сопутствующих им карнавалов, массовых гуляний, обрядов и игр.

Во многом благодаря пространству праздника как в его институализированных, так и неинституализированных, так и неинституализированных формах, развивались такие духовные сферы, как искусство, философия и даже наука. В празднике, помимо мировоззренческих, воспитательных, регулирующих основ, мощно заявляла о себе и сугубо художественная, зрелищная сторона. Именно эта функция праздника, его роль как стимула специфического творчества личности может быть также признана критерием общественной жизненности праздника и его идеи. Пока праздник вдохновляет людей творчества, он остается живым.

В традиционной народной культуре веселье, отдых от физического труда никогда не понимались как безделье. Праздник всегда выполнял важные общественные функции, имел глубокий смысл.

Как и все многообразие функций культуры в целом, функции праздника можно разделить по таким направлениям, как социально-интегративное, регулятивно-нормативное, познавательно-коммуникативное, рекреационно-творческое и оценочное.

Как социокультурный феномен, праздник обладает следующими основными качествами: во-первых, это – непрерывность, начиная с древности и до настоящего времени; вовторых, детерминированность праздников ритмом природы, мифологическим временем, конкретно-исторической ситуацией; в-третьих, относительная устойчивость праздника при постоянном внутреннем изменении его содержания и формы; в-четвертых, идентификация личного и национального самосознания в процессе праздника как условие преемственности социальной структуры и культурной традиции, т. е. общественный, коллективный характер празднеств; в-пятых, культурная ценность праздника; в-шестых, реактуализация религиозных форм праздников в культурогенезе.

Российский праздник как феномен культуры

Исследователями неоднократно подчеркивалась глубинная связь мифа и религии, проявляющаяся на протяжении всей истории человечества. Первоначально религиозный взгляд на мир и сопутствующий ему тип мироощущения складывались в границах мифологического сознания. Но в отличие от религии миф обладает имманентной логикой саморазвертывания, которая необязательно обращена на последнюю реальность – непостижимый абсолют. Миф является соединительной частью верований, его можно считать самой глубокой основой перспективной продолжительности, связывающей личные интересы, страх и скорбь перед лицом смерти, многие конкретные случаи, которые пережили или которые помнили былые поколения, с тем доисторическим прошлым, когда, по их мнению, подобный факт произошел впервые. В отличие от религии, которая обожествляет сверхъестественное, трансцендентное, миф обожествляет непосредственную игру природных сил и понятые как ее продолжение стихийные страсти души. Для мифа природное явление (например, солнце) и страсть (например, гнев) – это и есть боги (Солнце и Гнев).

Содержание древних мифов, данные, собранные археологами, свидетельства о совершении церемоний, ритуалов, торжеств, которыми повсеместно сопровождались праздники, указывают на то, что празднование имело место еще в доисторические времена. Превращая хаос в космос, миф создавал возможность постижения мира как некоего организованного целого. Все это выражается в простой и доступной схеме, которая могла претворяться в магическое действие. В магии или действиях, основанных на убеждении в возможности волшебного влияния человека на природу и среду обитания, находят свое выражение еще первобытные верования. Социальный феномен возникающего в эпоху раннего палеолита родового строя находит в человеческом сознании фантастическое отражение в форме тотемических образов кровного родства. Характерная для тотемизма магия жизни и смерти проявляется в обряде повторного рождения к новой жизни, прообразе реинкарнации – воскресения, совершаемого в тесной связи с вселяющимся вечно живущим тотемом, поедаемым единокровцами в обрядовой трапезе.

Лежащие в основе первобытного праздника магические действия давали людям убежденность в том, что можно оказать определенное влияние на силы природы, на окружающую их действительность и сверхъестественные силы, от которых, как они верили, зависела их судьба. Эта вера и своеобразные познания в области магических процедур, которые трактовались зачастую как таинственное совместное участие в праздничных обрядах, всегда выполняли также и роль интегрирующего группу фактора.

Мифологические образы понимаются как реально существующие, наделяются субстанциональностью, воспринимаясь как часть действительности. Являясь продуктом синтеза чувственно-конкретного и понятийного моментов, мифологические образы в высшей степени символичны. Конкретный мифологический персонаж соотносится с широкой сферой феноменов, в том числе и с феноменом праздника. Праздники, согласно верованиям древних, устанавливались мифическими предками, основателями государства и города, предками божественного происхождения. Миф как рассказ о судьбах необыкновенного и необыкновенных героев персонифицирует события и ценности, для почитания которых учрежден праздник. Но в содержании мифа часто обнаруживается и объяснение, почему и каким способом возник праздник: публичное напоминание этого рассказа или его инсценировка являются важной частью праздничного обряда.

Средством преодоления страха перед безудержным потоком времени и небытием был циклизм первоначальной архаичной мифологии. Факторы, обосновавшие общественную потребность в празднике, имеют постоянный характер; обобщенно говоря, это – ритмические явления жизни, изменчивость отрезков времени, как в тех случаях, когда мы имеем дело с природным циклом, так и тогда, когда речь идет о времени человеческой жизнедеятельности, мифическом, легендарном или историческом, действительном. Желание осознать этот ритм, почтить его и обозначить, припомнить важные моменты прошлого, стремление слиться с этим ритмом и попытки оказать на него влияние, предотвратить его возможные нарушения – вот мотивы, в силу которых люди тысячи лет отмечают праздники.

Праздничные дни связываются с лунным и солнечным циклами, с узловыми моментами сельскохозяйственного года, со стремлением обеспечить людям наиболее благоприятный ритм природы, зависящий, как считалось, от сверхъестественных сил. Во время праздников люди просили прощения у этих сил за нарушение ими естественного порядка, пытаясь тем самым вернуть их расположение. Праздник на свой манер, повторяя миф, есть усилие остановить поток времени, придать вневременной смысл тому, что некогда имело временные рамки.

Являясь исторически первой формой культуры, компенсируя недостаточность практиче-

ского овладения природой через смысловое породнение с нею, мифология упорядочивает и регулирует человеческие отношения, программируя бессознательную сферу человеческой психики (ибо сознание еще слабо и неразвито) с помощью магии, символов, табу, обрядов и ритуалов. Магическое овладение природой на деле оборачивается укрощением стихийных сил души, которые, вырвавшись из-под контроля, способны разрушить жизнь общины.

Как свидетельствуют археологические данные, уже в раннем палеолите находятся доказательства существования верований и священнодействий, именуемых анимизмом и тотемизмом, а также следы периодически совершаемых обрядов. К древним праздникам, восходящим к временам складывания тотемистических представлений, несомненно, относятся праздники, связанные с культом животных. Примером подобного культа, относящегося к праистории религии, является культ медведя, прослеживаемый еще в эпоху позднего палеолита в так называемой ориньякской культуре. Человек палеолита при этом верил, что способствует таким путем возрождению, употребляя прием анимистической магии воплощения и совершая искупление убийства медведя и употребления его в пищу. Культ медведя и Медвежьи праздники, как свидетельствует 3. Соколова, и сейчас бытуют среди немногочисленных коренных жителей Сибири⁷.

Таким образом, праздник имеет более древнюю историю, чем организованные религии, в особенности те, которые создали священные тексты, особый статус жречества и теологической мысли, а также церемониал литургии. Религиозно-мифологические представления специфичны своей направленностью на непостижимое, опорой на веру как на высшую инстанцию. Вера сопряжена с попыткой осмыслить человеком свое существование. Обрядовые действия базируются на ней, служат ее продолжением. В то же время они стимулируют веру. Благодаря связи с обрядами и индивидуальной жизнью верующих, а также ориентацию на непостижимое, мифологические представления получают статус религиозных.

Перестав быть единственной и доминирующей формой культуры, мифология не исчезает окончательно, так как человек всегда сохраняет потребность во внерациональном породнении с миром, а это значит, что мифологическое измерение органически присуще человеческой душе и человеческой культуре. Полномасштабный опыт реконструкции магического и мифологического сознания, архаических систем мышления, трансформировавшихся

в реальной практике праздников, предпринят в исследовании В. Проппа, посвященном русским аграрным праздника⁸.

Многовековая практика пересечения и взаимовлияния языческой и сакрально-церковной культур достигала своего апогея в Рождество и Новый год, на масленичную и пасхальную недели, на Троицу и в Иванов день и знаменовала пути летнего и зимнего солнцеворота и библейско-евангельские вехи в истории христианства.

Религиозные и административные власти, считая праздники не только публичным, общественным делом, но и государственным, постепенно взяли на себя организацию игр и праздничных развлечений. Предполагалось, что праздник – отрезок времени, не столько свободный от труда, сколько запрещающий определенные виды работ, определенную деятельность и поступки, налагающий на празднующих требования особого поведения, особой этикетности, обязательного соучастия в обрядовых, ритуальных актах.

Строгость соблюдения праздничных правил объяснялась и сохранением представления о празднике как о моменте максимального напряжения сил природы, той точке, повороте, переломе, которые чреваты серьезными качественными изменениями, вплоть до глобальной трансформации космоприродного универсума. Чем важнее, значительнее праздник, тем крепче сопряжены в нем все силы и существа природы – добрые и злые, светлые и темные, благодетельные и опасные. Таким образом, поведение человека, включенного в стихию праздника (обряда), должно быть строго регламентировано: упорядочена, этикетна, пронизана правилами сама праздничная свобода.

Регламентированность праздника, добровольное подчинение его нормам и правилам во многом помогали процессу идентификации личного и национального самосознания во время праздника, что являлось одним из условий преемственности социальной структуры и культурной традиции. Идентификация личности, стремление отождествить себя с нацией, осознание своей принадлежности к великому народу есть один из механизмов социализации личности, посредством которого приобретаются или усваиваются ценности, нормы, идеалы, роли и моральные качества того народа, к которому принадлежит данный индивид, а также все достижения человеческой культуры. В ранние периоды жизни и социализации человека, в детстве, в юном возрасте, когда в процессе воспитания он воспринимает культурные нормы, обычаи и, главное, ценности старшего поколения, формируется его отношение к празднику.

Российский праздник как феномен культуры

Праздник есть время особенно интенсивной культурной инициации и социализации личности, которая именно в этот период получает возможность, открывающуюся для нее еще в детском возрасте, участия как в подготовке, так и в проведении праздника. Своим эмоциональным климатом, зрелищностью, необычайностью, часто весельем и изобилием, возможностью воспользоваться благами, недоступными в повседневности, подарками, развлечениями и отступлениями от обычных правил, ограничивающих человеческое поведение, праздник на протяжении тысячелетий привлекает детей и молодежь, глубоко западает им в память. Он оказывается, прежде всего, поводом к идентичности – в дни праздника молодежь часто яснее, чем в других случаях, осознает себя, а также свою тождественность с нацией, страной.

Потребность в празднике и праздновании это не только естественная, но и культурная потребность, и потому она должна вновь возрождаться в каждом новом поколении. Церемониал, обряд, обычай праздника служат прекрасной школой культурной традиции, к которой подрастающее поколение приобщается естественным и достойным образом - через непосредственное участие в торжествах. Знание праздничного ритуала и обычая является, с одной стороны, условием действительного участия в празднике, с другой – чертой принадлежности к определенной группе и ее культуре. Во время праздника в различных формах – зрелищной, вербальной, символической, метафорической или драматической, реалистической – отображается прошлое народа, мифическое и историческое, а также современность, нынешняя ситуация. Поэтому праздник служит и для ориентации молодежи во времени, в котором жил или живет его народ.

В национальной, политической и общественной жизни личность, участвуя в празднике, демонстрирует в этот день свою привязанность, верность, готовность к защите идеалов. Принятие общих ценностей, а также их критериев необходимо, прежде всего, для реализации целей общности, нации, для организации ее совместной деятельности во всех сферах жизни. Связь между ценностями и человеческим сообществом является необходимой: сам принцип, правило существования сообщества, коллектива составляет общее благо, принимаемое как ценность, хотя нередко над ним возвышается философская или религиозная надстройка, имеющая характер доминирующей ценности. Всегда можно ожидать, опираясь именно на такое теоретическое понимание, что для учреждения праздников требуются, прежде всего, главные, доминирующие ценности нации, составляющие основу ее системы ценностей.

Праздник по своей сути является формой обновления и подтверждения ценностей коллективной жизни. Являясь видом совместной деятельности, праздник и празднование позволяют обществу выразить свое почитание этих ценностей. Участие человека в праздновании является важным доказательством его устойчивой связи с сообществом, отмечающим праздник, показателем усвоения им культурных ценностей этого сообщества.

Таким образом, праздник, как по своему существу, так и по формам связан с жизнью коллектива, это коллективистское явление. Он всегда требует присутствия, участия других людей, является совместным действием, общим переживанием. Праздник предполагает общность людей, так как возникает не только по поводу событий, имеющих значение и смысл не только для одного человека, но и потому, что выражает коллективную реакцию, коллективное отношение к этим событиям.

Но само это явление имеет антагонистическую, двойственную природу, так как само возникновение праздника связывается, помимо прочих факторов, с прогрессирующим процессом разложения в первобытном сознании и общественной практике тождества субъекта и объекта, индивида и рода, с возникновением религии. Праздник, изначально выражая собой выход и возвращение в утерянное состояние идентификации личности и рода, признавал ограниченность и временность этого выхода. Таким образом, он как бы брал на себя функции снятия отчуждения.

Как правило, на период празднеств всех объединяет некое всеобщее мироощущение и мировосприятие. Историк искусства и культуры Глеб Поспелов по этому поводу пишет: «На смену различиям или даже враждебности интересов приходило утопическое ощущение причастности к народному целостному коллективу, недолгое, но радостное сознание единения с другими»⁹. Праздник представляет собой такую фазу коллективной жизни, в которой личность гораздо интенсивней, чем в обыденной жизни, публично проявляет свое единство с нацией и ее ценностями. Праздник имеет смысл для личности лишь тогда, когда он выводится из ее принадлежности к сообществу, установившему и соблюдающему этот праздник и формы его празднования. Так, например, загруженность площади толпой, изначально очень разносоставной, но приведенной здесь к некоему общему знаменателю, создавала чувство равенства и причастности общему делу, единому

коллективу – к миру в том его понимании, какое закреплено в выражении «пир на весь мир». С последним фразеологизмом тесно связан широко распространенный обычай праздничного гостевания.

Еще в старину приемы гостей требовали значительных расходов, не всем были по карману. Для обеспеченных, богатых они служили (да и сейчас продолжают служить) демонстрацией достатка, подчеркиванием различий, места в общественной иерархии, становятся формой соперничества. Но даже те, кому это не совсем или совсем не по карману, стремились и стремятся накрыть праздничный стол, чтобы хоть на время почувствовать отсутствие грани между ними и «богатыми мира сего»: всех как бы объединяет праздничный стол. Поэтому, как правило, многие народные праздники совпадают по времени с накоплением благ, в особенности пищи, а ритуал призван освящать такое обилие, которое в религиозных верованиях всегда трактовалось как проявление милости сверхъестественных сил – милости, за которую люди обязаны публично благодарить эти силы.

В процессе празднования общими усилиями воссоздается утрачиваемая в обычные дни гармония и мир, происходит соединение не только живых, но осязаемой становится связь с умершими и еще не родившимися членами сообщества. Так человек в празднике оказывается точкой пересечения будущего и прошлого, средоточением опыта и мудрости праотцев и той жизненной энергии, которая является причиной рождения потомков и прогресса в его положительном смысле. Это во многом объясняет тот факт, что все большие праздники сопровождались разного рода гаданиями, как возможностью заглянуть в будущее, предугадать судьбу, а также посещением могил, поминовением усопших как данью уважения и благодарности предкам, прошлому.

Крупные события и даты традиционного календаря праздновались как бы в трех измерениях. Собирались и отмечали праздник дома (демонстрируя сплочение семьи, рода; подчеркивая родство по крови), обязательно в церкви (родство по вере, приобщение к серьезной и высокой духовности), на площади (единение социума, легализация и высвобождение естественного, природного в человеке). Как видим, все три части направлены на осуществление древнейшей философии праздника – объединение в общем устремлении, преображение себя и мира, приобщение к непреходящим ценностям.

Праздник может возникнуть только там, где существуют постоянные культурные связи между людьми; совместное празднование в свою очередь эти связи необычайно укрепляет. В прошлом участие в религиозных праздниках было запрещено людям чужой веры, религиозные таинства для народных масс придавали этим праздникам особый смысл. Участие в празднике входило в комплекс обязанностей, вытекающих из общности личности и народа, и потому часто принимало и до настоящего времени принимает форму долга перед сообществом – религиозного, патриотического, национального, гражданского, классового или политического, а также профессионального, корпоративного, семейного.

Личность, уклоняющаяся от выполнения долга, подвергается религиозным, юридическим, традиционным санкциям. Индивидуум, принадлежащий к группе единоверцев и не отмечающий ее праздников, обвиняется в отступничестве от принципов веры; гражданин, игнорирующий праздник своего государства, может быть осужден за отсутствие лояльности к нему и его идеалам; член корпорации, уклоняющийся от обязанности общего профессионального праздника, подлежит осуждению в своем кругу. Аналогично член семьи, уклоняющийся от участия в семейном празднике, осуждается за пренебрежение семьей и добрыми обычаями.

В сознании самой нации праздник может стать ценностью, подтверждающей ее культурную тождественность, оригинальность, приверженность традициям, наследию, доказательством обладания собственными национальными, этническими, региональными художественными образцами, достижениями искусства, обнаруживающими себя именно в праздничной форме.

Помимо всего перечисленного, праздник для празднующего сообщества и его членов означает также время эмоционального подъема, особого праздничного настроя. Многие аспекты и функции праздника, актуализируемые и становящиеся доступными во время празднования, целая гамма событий, каждое из которых может оказаться для человека источником удовлетворения, привлечь его внимание так же, как неповторимое настроение праздника, его атмосфера, красочность и динамизм, – все это способствует тому, что в этот период личность обретает возможность гораздо более полной жизни, чем в будни. Праздник для личности сочетается также с расширением ее привычных прав, временным отходом от повседневных норм поведения, даже в таких сферах, которые обычно связаны со строгими запретами (как, например, в сексуальном поведении). Последнее в особенности касается праздников в русле традиции культа плодородия и эротических культов, оставивших прочные следы во многих культурах.

Часто праздник сочетается с характерными формами развлечений, дающих личности возможность разрядки, позволяющих участвовать во всеобщности праздничного смеха, воздействующих на него очищающим образом. Перенося человека в атмосферу игры, свободы выбора, российские городские праздники прошлого, например, давали эту возможность. Массовое гуляние со всеми его развлечениями дарило каждому, вступившему в его магический круг, столь необходимое праздничное настроение и потрясение. Хорошо известно, что потрясение - важнейшая потребность человека, как и переключение его из серьезной сферы жизни в смеховую. Обилие испытанных сильнодействующих комических приемов и эффектов способствовало проявлению здоровой эмоциональности, знание же вкусового спроса посетителей вело к удовлетворению эстетических потребностей.

Возможно, постоянство, устойчивость праздников связаны, прежде всего, с тем, что, концентрируя из поколения в поколение культурную активность людей, обрастая обрядами, развлечениями, декорациями, создавая атмосферу радости и подъема, прерывая обыденный ритм труда и забот, праздник отвечает столь многим коллективным и индивидуальным запросам, что потребность в его проведении оказывается более устойчивой, чем первоначальная идея, ценность или совокупность ценностей, вызвавшие его к жизни.

Действительно, для вовлеченных в него людей праздник может служить мощным стимулом к творчеству, к активному участию в его художественном оформлении, в придании ему блеска, к созданию произведений пластических видов искусства, литературы, музыки, органически связанных с праздником. История искусства знает огромное количество таких творцов и их произведений – от скромных, безвестных до общепризнанных гениальных художников. Чего стоят одни только работы Леонардо да Винчи, сделанные по заказу знатных вельмож для проведения того или иного праздника. Способность праздника вдохновлять людей на творчество, пробуждать творческие возможности личности – это проявление его общественной жизненности.

Эстетическая составляющая праздника: чувственно-эмоциональная насыщенность содержания, выразительность, алогизм, экспрессивность, зрелищность, элементы карнавальности, театрализация, – все эти качества роднят праздник с искусством, но не отождествляют с

ним. Психологический механизм воздействия праздника на личность близок к катартическому воздействию искусства, так как праздник может быть некоей пограничной зоной между реальной действительностью и произведением искусства.

Праздник – это зачастую еще и своеобразная концентрация духовной, религиозной активности человека, специфический момент, в котором культовые потребности находят полное удовлетворение, так как от культового действа верующий ожидает разрешения своей проблемы, ведь в культе не бывает безвыходных ситуаций. Литургийный обряд – будь то заклание животных или участие в торжественном шествии, или сакральная трапеза – внушает верующему, что такое решение существует в иной, сверхчеловеческой сфере, к которой он взывает. Сверхъестественные силы в любую минуту готовы разрешить проблемы человека, превратить его страдание в радость, а смерть в воскресение. В любом случае исход для истинно верующего всегда предрешен и всегда счастливый.

Таким образом, праздник связан с ценностью высшего порядка, которая является святыней для празднующих. Сакральность, как и праздник, всегда несет в себе некую противопоставленность бытовым нормам массового поведения, широко существующим на практическом уровне.

Поэтому, чем глубже вера в ценности, которым посвящен праздник, тем глубже он воспринимается человеком, тем сильнее положительное влияние праздника на личность; в религиозной жизни такое переживание может доходить до экстаза, до самозабвения, выражаться в радостном возбуждении или покаянном самоуничижении. Утрата интереса к празднику – это утрата личностью лежащих в его основе ценностей. Когда эти ценности для человека безразличны, когда он лишь декларирует или даже симулирует их принятие, чтобы не подвергнуться санкциям со стороны своего окружения, вряд ли можно ожидать, что праздничные переживания будут для него чем-то глубоким и существенным.

Отход от какого-то вида праздника может быть следствием перемен в мировоззрении человека: порывая, например, с религиозным праздником, он в то же время может активно включиться в празднование государственных или национальных годовщин. Как правило, те же самые факторы, которые определяют место личности в общественной структуре, в основном влияют и на его отношение к празднику. Для человека, занимающегося тяжелым физи-

ческим трудом, связанным с природным и производственным циклами, праздник есть нечто естественное – это отдых, как правило, желанный, обильное потребление продуктов, редких или недоступных в обыденное время, усиление межличностных и культурных контактов, развлечения и забавы, для которых в рабочие дни у человека просто нет времени. Для людей, ведущих праздный образ жизни, а также для высокообразованных интеллектуалов праздник всегда выполнял иные функции: он становится возможностью отдать дань традиции, поводом для удовлетворения престижных устремлений, для развлечений, банкетов и визитов.

Понимание праздника как исключительного отдыха, необходимого для восстановления душевных и физических сил человека, позволяет говорить о том, что праздник – это пространство для духовного и эстетического развития личности, для ее эмоциональной разрядки.

Достижению всех вышеописанных целей и задач праздника служит его семиосфера, т. е. сфера знаковой деятельности праздника, а также ее трансляция и трансформация в культурогенезе. С праздником как фазой культурной жизни связаны культурные явления, в принципе не имеющие места вне праздника. Создавая образ идеального общественного состояния, высокого духовного порядка будущего, праздник использует все знаки культуры той или иной эпохи и общества: символы, обряды, ритуалы, церемонии, нормы общения, публичной жизни, привычки и традиции, лексику (например, словесные формулы), жесты, изделия народных промыслов, игры, вещи, а также умение оперировать праздничными символами, праздничные магические действа, гадание, игры и забавы. Здесь имеется в виду целый комплекс элементов, составляющих внешний антураж праздника и несущих, каждый в отдельности и все вместе, определенную семантическую нагрузку.

В культурном отношении знаковый арсенал праздников постоянно пополняется; песни, стихи, рассказы, пляски, предсказания, игры и развлечения с использованием элементов природы придают им характер символа, метафоры, наполняют мистическим, но вместе с тем и эстетическим значением; создается традиция, и она в свою очередь становится ценным достоянием, которое группа хранит, культивирует и передает последующему поколению. Об этом, в свое время, замечательно писал М. М. Бахтин: «Язык образов обогащался новыми оттенками значений и утончался. Благодаря этому народно-праздничные образы могли стать могущественным орудием художественного овладения действительностью, могли стать основой подлинного широкого и глубокого реализма. Народные образы эти помогают овладеть не натуралистическим, мгновенным, пустым, бессмысленным и распыленным образом действительности, – но самим процессом ее становления, смыслом и направлением этого процесса. Отсюда глубочайший универсализм и трезвый оптимизм народно-праздничной системы образов»¹⁰.

В контексте праздника, особенно в его ритуальных моментах, все преобразуется, любая утилитарность оборачивается культурой: «...каждое действие, слово, предмет, часть пространства приобретают второй смысл, резко отличный от обычного... Иными становятся и правила их сочетания, и принципы их использования»¹¹. Продолжительность и всенародный характер празднования требовали от всех активного участия в общем веселье. Праздничное поведение предусматривало прием и хождение в гости, обильную еду и питье, совместное исполнение песен, коллективные игры и развлечения.

Именно с праздником связана особая сторона материальной культуры, куда входят костюмы, украшения, декорации, кухня, специальные временные сооружения и снаряжения, символы. Обязательным считалось преображение людей и обстановки. Из сундуков вытаскивались лучшие, нарядные одежды, снаружи и внутри украшались дома, выезжали в расписных санях, устланных коврами и яркими ткаными дорожками, лошади и дуги обвешивались колокольчиками и лентами. На Троицу, например, девушки в праздничных нарядах и с венками на головах украшали березку цветными ленточками и водили на лугу под песни сложные живописные хороводы необыкновенной красоты.

Со временем некоторые из праздников утрачивают первоначальный смысл, например связь с культом, приобретают светский характер, игра и забава, сопутствующие им, как правило, не превращаются в центральный элемент, т. е. такой элемент, который придает смысл самому празднику. В забавной, комической, сатирической форме, также часто берущей начало в культе, выражаются идеи праздника, важные для празднующего сообщества. Забава, игра, состязание имеют, наконец, цель придать блеск праздничному дню, сделать его привлекательным, сообщить участникам состояние радостного возбуждения, служить празднику.

В то же время превращение праздника лишь в фольклорное зрелище может быть связано с утратой его смысла в общественном сознании, что может привести к десемантизации праздника. К тому же то, что в одной менталь-

Российский праздник как феномен культуры

ной системе несло одну семантическую нагрузку, в другой системе может обратиться в свою противоположность. Выявить первоначальный смысл праздника позволяет иногда исследование, проведенное по правилам семиотики. С помощью семиотического анализа жестов, нарядов, обрядов и т. п. учеными неоднократно делались попытки реконструировать генетическую основу праздника. Подобная практика характерна для последователей структурно-семиотических методов.

Праздники не просто сохраняют прошлые этапы развития культуры в новых условиях, они препятствуют окостенению наличной, современной культуры – тренируется сама способность к мобильному и неоднозначному, объемному видению мира; праздники кочуют из одних национальных культур в другие, меняя семантику. Поэтому полноценное знание и понимание праздника невозможно без изучения его истоков.

Совершенно очевидно, что культура не возрождается сама, мир человеческих ценностей должен возобновляться и перестраиваться постоянными усилиями людей. Поэтому важны механизмы, которые служат этому обновлению, напоминанию, осознанию ценностей, интеграции вокруг них членов сообщества посредством коллективного действия. В прошлом праздник был одним из главных источников творчества, двигателем развития культуры. Будний день, даже при наилучшей его организации, вряд ли может вполне заменить эту творческую функцию праздника. Отмирание праздника в обществе обедняет значительную часть той почвы, на которой тысячелетиями расцветала культу-

ра. Наконец, с точки зрения развития личности, опыт участия в празднике является чем-то уникальным, неповторимым. Пока ничто в человеческой истории не говорит в пользу того, что человек перестал или перестанет ощущать потребность в том промежуточном состоянии между реальной и идеальной действительностью, причастностью к сакральному, которое всегда несет в себе праздник.

Примечания

- ¹ Иванов Вяч. О веселом ремесле и умном веселии // Декоративное искусство СССР. 1990. № 6.
- ² Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990.
 - ³ Домострой. М., 1990.
- ⁴ Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984. С. 54.
 - ⁵ Гумилев Л. Н. От Руси к России. М., 1992.
- ⁶ Беккер Г. Современная теория священного и светского и ее развитие// Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961.
- ⁷ Соколова 3. На просторах Сибири. М., 1981. C. 71–72.
- ⁸ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995.
- 9 Поспелов Г. Искусство городских низов // Декоратив. искусство СССР. 1990. № 11. С. 31.
- ¹⁰ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1965. С. 229.
- ¹¹ Байбурин А. К. Коды обряда и их взаимодействие // Фольклор. Проблемы сохранения, изучения, пропаганды. М., 1988. С. 139.

М. В. Яковлева

Феномен «модной профессии» в современной культуре

Статья посвящена исследованию социокультурной популярности сфер деятельности, связанных с таким явлением, как мода, модный стиль жизни. В исследовании «модная профессия» понимается как маркер успешности, необходимый атрибут современного модного стандарта поведения. Внимание акцентируется на репрезентативных профессиях в индустрии моды – дизайнер, стилист и др., а также на сферах деятельности, создающих и пропагандирующих образцы модного поведения, – писатель, журналист светской хроники. Дается анализ их популярности в контексте динамики современной культуры, определяются социокультурные факторы, повлиявшие на формирование тех или иных сфер деятельности. Также определяется роль этих профессий в процессе становления и развития тенденций современной моды.

Ключевые слова: модная профессия, демонстративность, успешность, феномен второй профессии, дизайнер, стилист, писатель

Maria Yakovleva

Phenomenon of «fashionable profession» in modern culture

The article researches the socio-cultural popularity of activities related to such phenomena as fashion and fashionable lifestyle. The research considers the «fashionable profession» as a sign of success, an indispensable element of the modern fashionable behavior standard. The study puts an emphasis on representational professions in the fashion industry, such as designer, stylist etc., as well as on the activities creating and promoting models of fashionable behavior, such as writer or high society columnist. The article analyses the popularity of these professions in the context of the dynamics of the modern culture and identifies the socio-cultural factors that influenced the formation of various fields of activities. The article also identifies the role that these professions play in the process of shaping and development of trends in the modern fashion.

Keywords: fashion business, emphatic manner, successfulness, phenomenon of the second profession, designer, stylist, style editor, writer

Модными не рождаются, модными становятся, пожалуй, так можно перефразировать знаменитое высказывание Симоны де Бовуар. «Быть в моде» и «создавать моду» – понятия различного порядка, но часто, благодаря феномену демонстративности этой сферы, они воспринимаются как синонимы. Сегодня в зоне внимания моды все стороны жизнедеятельности человека, профессии не исключение. В фаворе виды деятельности, которые не только дают возможность стать модным, но и сами позволяют диктовать и создавать Моду. Эти профессии можно рассматривать в контексте «публичных арен», успешности, арт-терапии, самореализации или законов существования моды.

Сегодня мода как процесс все чаще воспринимается в роли регулятора массового сознания, а как явление, она находит отражение в понятии «образ жизни». Весь стиль жизни человека находится под воздействием моды, она «точный указатель господствующих идей»¹. Что, несомненно, отводит большую роль модным стандартам, которые являются частью структуры моды и как идеологии, и как бизнесиндустрии.

Модные стандарты – определенные спосо-

бы или образцы поведения, которые время от времени сменяют друг друга, культурные образцы – правила поведения, зафиксированные особыми средствами. В структуру моды также входят модные объекты, те, которые оказались в поле зрения, что называется, «в моде»; ценности моды (современность, универсальность (массовость), демонстративность, игра); неутилитарность². Рассматривая моду как явление глобальное, можно выявить ее распространение через актуализацию модных стандартов, реализованных в модных объектах. Таким образом, модный стандарт является разновидностью культурных образцов (способов, правил поведения), а модные объекты – это конкретные вещи, в которых модные стандарты находят свое воплощение (вещи, идеи, образы)³. Следовательно, «вхождение» в модный стандарт происходит именно через приобщение к модным объектам. Здесь важно отметить аксиологию самих модных объектов и результатов приобщения, что в данном случае совпадает с понятиями «престижность» и «успешность».

Методы аксиологического познания феноменов культуры позволяют рассматривать моду как специфическое проявление ценност-

ного отношения человека к миру. Содержание понятия «ценности» устанавливается «мерой ценности» - характером идеала, степенью соответствия идеалу, масштабом затрат, связанных с воплощением идеала⁴. В данном ключе основной ценностью становиться модность, соответствие заданному образцу, при этом материальная сторона – финансовые затраты, физические «жертвоприношения» - становятся менее значительными. Базовыми ценностями моды являются: современность как фундаментальная ценность моды, универсальность (массовость). «Массовость» в отношении к моде имеет свои границы, поскольку при наибольшем привлечении подражателей мода автоматически переходит в свою противоположность – антимоду. Что в свою очередь определяет четкие границы, выявляя «барьер недоступности».

Итак, последователи и приверженцы конкретных модных стандартов и объектов вправе считаться «модными» в данную эпоху. Сегодня ими становятся не только герои светских тусовок, но в большей степени люди, чьи профессиональные интересы связаны с воплощением ценностных идеалов в конкретные материальные образцы, например: режиссеры, писатели, журналисты, дизайнеры, стилисты, певцы, художники, философы и др. Именно такая картина современного модного пространства получила название «антигламур», поскольку главным составляющим ядром модного стандарта является процесс производства модных объектов, в отличие от феномена «гламура» рубежа XX–XXI в., где под модностью понималось лишь демонстрирование модных объектов.

Также необходимо выделить такую сферу деятельности, которая участвует в продвижении товара от производителя к потребителю. Сегодня к ней можно отнести профессии,, связанные с отбором продуктов моды - баер, стилист, имиджмейкер, индивидуальный шопер (консультант). Эти профессии востребованы не только из-за их роли в процессе «элитарного потребления», поскольку являются маркерами норм успешности у потребителей данной услуги, но и потому, что данная сфера деятельности принимает на себя одну из главных функций моды – функцию отбора. Моду часто рассматривают как проводник идей, очень тонко отмечающий любую вибрацию и изменения общества и культуры, который предлагает уже готовую схему для развития. Проделывая операцию отбора, она требует полного себе подчинения, а при отсутствии оного отчуждает потребителя в разряд немодного, а значит непрогрессивного. Предоставляя человеку принятый большинством стандарт, мода облегчает проблему выбора. Поэтому распространение и популярность новых профессий проявляются именно в коммуникативном процессе, где они выступают в роли оператора-контролера, «референта», отбирающего информацию или товары⁵. Представители этих профессий одновременно формируют стереотипы (модные стандарты) и являются основными их распространителями, выступая здесь в значении «продуктов культуры», которые определяют дальнейшее развитие моды.

Несмотря на то, что демократизм моды провозгласил эру «казаться, а не быть» ⁶, и регулирование сознания теперь принадлежит потреблению⁷, а не созиданию, в то же время феномен авторства сохраняет значимость именно в моде.

В современной культуре понимание феномена «авторства» расширилось и претерпело изменения. Так понятие «смерть автора», выступающая центральным звеном в работах Р. Барта, в моде не находит реализации в полном объеме⁸. Мода как процесс воплощения духовных идеалов в материальные образцы, несомненно, не имеет имени, но модные продукты, модные образы, а зачастую и стандарты, созданы и/или распространены конкретным человеком или группой лиц.

Появление именной «авторской» одежды в XIX в. определило модную индустрию как сферу доходного бизнеса и выделило потребителей этой одежды в привилегированный слой общества. Почитаемая теперь профессия портногокутюрье позволила создать одну из иллюзий XX в., что моду создает модельер или дизайнер, чья заслуга заключается в гениальном мастерстве распознать чаяния все той же «правящей верхушки».

По отношению к продуктам и объектам моды авторство является показателем, маркером престижа. В данном случае это одна из функций моды, которая репрезентируется посредством «модного товара», проявляя текстуальную основу моды. Влияние моды насыщает продукт социальным и материальным показателем статуса. В данном случае авторство как маркер престижа является обязательным атрибутом модного объекта и выражает его материальную и нематериальную ценность, что отражает современное состояние фэшениндустрии. Современное понимание «модного товара» становится эквивалентно пониманию бренда, который в свою очередь подразумевает в основании себя миф. Поскольку миф репрезентирует определенный образ и поведенческий стереотип, то приверженность человека к определенному маркеру вводит его в мир иллюзий и самого делает «мифологическим» героем,

который и пропагандирует этот бренд («машина для настоящих мужчин», «это не шоколад, а вдохновение» и пр.).

Профессии дизайнера, модельера становятся популярными не только потому, что они творят «легенду», но и потому, что они сами являются публичными сферами деятельности. Технологическая цивилизация, с одной стороны, отчуждает человека от традиции, с другой – сосуществование различных версий традиций конструирует «зрительское»9, стороннее отношение к истории. Традиция мифологизируется, и в силу дистанцированности от объекта мифологизации допускается множественность равноправных версий, и «апокрифические версии мифа обретают одинаковую с ним реальность»¹⁰. Технология отчуждения превращает реальность в процесс коллажирования (монтаж обработки образов, стереотипов) пришедших из различных источников информации (устных, письменных, визуальных).

Зритель воспринимает обладателей этих профессий в минуты «триумфов» и признаний (модные показы, интервью, светская хроника), создавая устойчивую иллюзию «легкости труда». В то же время, как известно, модный продукт создает целая команда – конструктор, закройщик (для одежды), мастер-краснодеревщик (для предметов интерьера) и др., а роль художника или дизайнера воспринимается только как созидателя идей, вся заслуга которого заключается в умении правильно донести до производителей свой замысел, что в принципе не лишено смысла, поскольку дизайнер является тем самым «информационным каналом отбора». В то же время данные навыки позволяют людям без специального художественного образования становиться дизайнерами, особенно в области одежды. Так же видимой стороной моды является легкость, с которой ее можно «купить» за деньги и таким образом приобщиться к кругу избранных: в данном случае собрать команду из высококлассных профессионалов для создания необходимого продукта. Такая возможность лежит в принципе развития моды – достижения «общедоступности». А поскольку модно, престижно «творить Моду», порождая новые образцы для подражания, то, с одной стороны, человек стремится следовать всем ее образцам и требованиям, а с другой – именно с помощью моды человек пытается продемонстрировать свою индивидуальность, в чем традиционно понимается ее противоречивость. Поэтому главные ценности моды - «барьер недоступности» и стремление к экспансии – приводят к популярности не только потребления товаров моды, но и их создания. Сегодня быть дизайнером модно, особенно в сфере публичных профессий. Многие известные шоумены открывают свои линии производства одежды, аксессуаров. Например, Виктория Бекхем – джинсы, Стелла Маккартни – спортивная одежда, Снуп Дог – современная одежда, футболки, Бъенсе – женская одежда, Джей Ло – стильная одежда «за доступные деньги», Шнуров – обувь, Тимоти – одежда r'n'b, Пугачева – обувь, аксессуары, Валерия – ювелирные украшения. В основе их разработок лежит принцип пропаганды своего же медийного образа, благодаря которому проекты выигрывают экономически посредством отработки таких функций моды, как приобщение, подражание и тиражирование.

Здесь можно сказать о феномене моды на «вторую профессию». Спортсмены, актеры открывают ресторанный, издательский бизнес. Журналисты, криминалисты, политики начинают литературную карьеру.

Данная тенденция «вовлечения» в процесс создания модных стандартов всех участников моды, несомненно, подчеркивает роль моды как проводника в мир культуры через приобщение к процессу «потребления». Таким образом, сферы деятельности, связанные не только с созданием, но и продвижением товаров и идей, становятся наиболее перспективными и попадают в разряд «модных профессий». Дизайнер, стилист, модель – пожалуй, самые обыденные мечты современных «Золушек», дающие возможность попасть «в страну Глянца», понимаемую как пространство моды. Ведь красивые люди, красивая одежда, софиты и журналисты воспринимаются в массовом сознании как повседневная праздничность. Такому распространению мифа о модном пространстве способствуют не только СМИ, профильные издания, но также субпродукты кинематографа и литературы, где одним из жанров выступает fashion-роман (роман о моде, модном поведении, модном стиле жизни).

К эпитету Россия – «читающая» страна теперь смело можно добавить самая «пишущая» страна в мире. Интересен факт, что непрофессиональные литераторы пишут именно о своей сфере деятельности. Например, классические детективы являются творчеством юристов – Маринина, Полякова, ретро-детективы с эффектами стилизаций у историков переводчиков – Акунин, искусствоведческие детективы – А. Перес-Риверте, Дэн Браун, У. Эко и др.

Модное пространство также породило целое направление «гламурный роман», где демонстрируются законы «пространства и стиля модной жизни», и собственных авторов, которые в свою очередь являются «героями моды», что декларирует произведения как «записки очевидца», определяя читательский интерес. Литературная ценность данных произведений зачастую может вызвать спорные мнения. Как ни парадоксально, данный факт на феномен популярности этого направления, в отличие от других продуктов моды, где авторство считается синонимом качества, не влияет. В модной литературе авторство также является материальным эквивалентом, но не определяет художественную ценность, а через место создателя в пространстве «тусовки» определяет главную ценность произведения – достоверность или иллюзию достоверности.

Популярность же самих светских персонажей во многом определяется девиантностью их поведения, которая во второй половине XX в. стала синонимом модного поведения. Скандалы, сплетни провоцируют интерес масс к конкретному лицу, большая доля внимания, уделяемая СМИ девиантным поведениям и их последствиям, опосредованно влияет на процентное изменение девиантности в обществе. Постоянное и демонстративное нарушение общепринятых норм становится своего рода новой общепринятой нормой¹¹.

Действительно, основное влияние на участников моды (создателей, распространителей, потребителей) оказывает именно информационный прессинг. Здесь большую роль играют не только СМИ, но и личностное наблюдение и принятие или непринятие того запроса и заказа, который предлагает нам модная индустрия. Зачастую в процессе выбора основной упор идет на информацию, предоставляемую окружающими. «Чтобы определить, что именно является правильным, мы стараемся разузнать, что считают правильным другие, а свое поведение мы считаем правильным только до тех пор, пока наблюдаем его у окружающих»¹².

Популярность гламурного направления обусловлена не только желанием приобщиться к кругу избранных, перешагнуть барьер недоступности, но и самими сюжетами. Можно смело сказать, что они воспринимаются как современные сказки с архетипическим сюжетом «Золушки», но представляя «красивую жизнь» как обременительную рутину. К числу одних из первых авторов модных сказок ХХ в. с готовым рецептом успеха можно отнести роман «La Garconne» Виктора Маргерит. Сегодня этот жанр претерпел некоторые изменения, в первую очередь, - это сфера женского творчества, и конечно, повествование переноситься в околомодную сферу или «тусовку». К таким гламурным писательницам можно отнести Л. Вайсберберг («Дьявол носит Прада») и отечественных Оксану Робски, Ксению Собчак, Лену Ленину и др. Отечественные авторы работают со своим медийным образом, тиражируя стратегии поведения.

Как ни парадоксально, но модная литература в этом приближена к фольклору, поскольку фольклорный дискурс отвечает основным требованиям процесса социализации, выражая социальную и индивидуальную зависимость субъекта от общества и власти. «Социальное значение фольклора заключается в большей степени в функции набора средств, позволяющих предвосхищать и контролировать коммуникативные реакции внутри коллектива, а тем самым предоставляющих индивиду и коллективу возможность определиться и сориентироваться в границах своей идеологической территории» 13. Мода как культурный ритуал имеет функцию направленной стратегии, определяя рамки дозволенного и желаемого. Фольклор как хранитель традиций задает парадигму повседневности, является транслятором ролевого поведения, идентификации и основы жизненного сценария. Суть сказки – трансформация (из слабого стать сильным, самодостаточным) - сходна с юнговским14 процессом индивидуализации. Фольклор также имеет воспитательную функцию как «целенаправленное формирование системы ценностей для способности к самоуправлению своим поведением» 15. Здесь прослеживается сходство с моделью короткой терапии, особенно нейро-лингвистического программирования, универсальность и единство сказочных образов находит соответствие в понятии архетипов. Можно считать, что новое литературное направление - гламурный роман - содержит в своем основании архетипы модной «тусовки». Например, стерва, у ног которой весь мир; несчастная светская львица, у ног которой тоже целый мир; рыцарь-миллионер и др. В рамках этого жанра можно выделить «про-модный» роман – о жизни в мире моды, где также можно определить архетипы - стерва-редактор, героиня «вне моды», несчастья которой заканчиваются именно в момент принятия правил игры. Тяга к эталонному и парадигматическому типу поведения обусловлена тем, что любое действие и любой предмет обретают реальность путем повтора и не имеющее образца для подражания лишено смысла. Важным становится определение и пропаганда образов функционально востребованных социумом, а значит нацеленных на заведомо положительный результат. Сегодня к ним относятся именно творческие профессии. «Результативность» образа в свою очередь есть готовый инструмент для достижения цели, что и определяет его популярность.

Кстати, необходимо отметить, что на поприще литературы реализовывают себя именно женщины. Ни для кого не секрет, что гламурные романы, авторство которых принадлежит светским персонажам, часто написаны профессиональными литераторами или копирайтерами, а имя «светского автора» является залогом популярности, как произведения, так и псевдоавтора. Карьера писательницы может быть преподнесена покровителем в подарок, как, например, дарили песни, клипы и эфирное время в 90-е гг. прошлого века. Таким образом, за счет повышения статуса своей партнерши мужчина повышает свой социальный статус¹⁶. Так же это может быть рекламным ходом самого издательства, предлагающего деловое сотрудничество представителям паблисити. Третий фактор, который влияет на популярность писательства как хобби, часто доходного, - это стремление стать модным, т. е. производить модный продукт. К тому же процесс писательского творчества достаточно закрытый, что в современных условиях затрудняет определение истинного авторства текста, а образ писателя в истории традиционно воспринимается как хранителя сакральных знаний.

Таким образом, определить субъекта как «модного» можно через качественные характеристики профессиональной деятельности, поскольку в условиях современной культуры, где реакцией на феномен всеобщего потребления стал феномен «созидания», легкость, с которой можно «купить» модное хобби, определяет характеристику «общедоступности» моды. А видимая быстрота продвижения представителей паблисити в профессии-хобби делает ее привлекательной среди остальных участников модного процесса.

Мода в современной культуре реабилитирует авторство, прочитываемое через синоним модности (полезности, перспективности, нужности), и именно оно отвечает за популяризацию и распространение данного товара. Поэтому пребывание, работа в модной сфере деятельности также становится нормой успешности и показателем социального статуса, и ее можно определить как «вторую профессию», которая так же направлена на тиражирование и распространения модных стандартов и объектов посредством готового медийного образа самого автора. Феномен творчества в данном контексте может рассматриваться не только с позиции маркера успешности, поскольку креативные направления характеризуются как «социально опасные» (материально невыгодные), в большинстве случаев они призваны поддержать уже существующий имидж. Вторичное применение образа для дальнейшего его использования получило в современной культуре название «second life». Необходимо отметить, что модные профессии сегодня осуществляют основные функции моды – отбора, распространения и создания модного объекта (вещи, идеи), что отвечает таким законам существования моды, как массовость, доступность, демонстративность.

Примечания

- ¹ Такое понимание моды можно найти в работах ведущих историков костюма. Например, Р. П. Андреева, Е. В. Киреева, М. Н. Мерцалова.
- ² См.: Килошенко М. Психология моды. СПб.: Речь, 2001. С. 38–57.
- ³ Демшина А. Ю. Мода: реабилитация эстетики или продвижение образов // Мода в контексте культуры: материалы 2-й науч.-практ. конф. СПб.: СПбГУКИ, 2007. С. 57–63.
- ⁴ Бранский В. П., Пожарский С. Д. Социальная синергетика и акмеология. СПб.: Политехника, 2002. С. 86.
- ⁵ См. работы А. С. Дриккера, М. Спектора, Дж. Китсьюза, С. Хилгартнера, Ч. Боска.
- ⁶ См. работы К. Роджерса, Ж. Бодрийяра, Т. Адорно.
- ⁷ Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Избранные эссе. М.: Медиум, 1996.
- В данном ключе можно выделить категорию участников моды, считающих главным достоинством костюма его автора.
- ⁹ Богданов К. Фольклорная действительность: перспективы изучения // Повседневность и мифология. СПб.: Искусство, 2001. С. 63.
- ¹⁰ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Эксмо-Пресс, 1983. С. 194.
- ¹¹ Коэн С. Средства массовой коммуникации, моральная паника и девиантность // Средства массовой коммуникации и социальные проблемы. Казань, 2000. С. 222.
- ¹² Цит. по: Берн Ш. Гендерная психология. М.: Олма-пресс, 2001. С. 38.
 - ¹³ Богданов К. Указ соч. С. 58.
- ¹⁴ Юнг К. К феноменологии духа в сказке // Культурология: XX в.: антология. М.: Юрист, 1995. C. 331–378.
- ¹⁵ Каган М. С. Философская теория ценности. СПб.: Петрополис, 1997. С. 175.
- ¹⁶ См.: Петров В. М. Параметры женской привлекательности // Искусство в контексте информационной культуры. М., 1997. Вып. 4: Проблемы информативной культуры.

В. В. Молзинский

Старообрядчество в культуре дореволюционной России как проблема исторической науки

История старообрядчества дает возможность увидеть в нем зарождение двух взаимодополняющих тенденций русской культуры – старообрядчества и государственного православия. Объективный исторический анализ показывает значение русской церкви до реформ патриарха Никона как хранительницы традиций греческого православия.

Ключевые слова: культура старообрядчества

Vladimir Molzinsky

Old belief in culture of pre-revolutionary Russia as a problem of historical science

The history of Old belief makes it possible to see in it the birth of two complementary trends in Russian culture – the Old Believers and the state of Orthodoxy. Objective historical analysis shows the importance of the Russian church (before Patriarch Nikon's reforms) as a guardian of the traditions of Greek Orthodoxy.

Keywords: old belief culture

Мир русского старообрядчества, определяя собой особую, замкнутую систему духовных ценностей, оказал заметное влияние на окружающую жизнь, на культуру «новой», «нестарообрядческой» России, получив отражение в отечественной литературе, искусстве и прочих областей общественной мысли, в русле которой складывалась система научных знаний об истории его становления. Последняя имеет особую значимость, когда речь идет о проблеме церковного раскола XVII в. и порожденных им старообрядческих движений. Тому есть, по крайней мере, две причины.

Во-первых, исторична уже сама проблема разделения единого дотоле древа русского православия на две ветви, одна из которых олицетворяла собой идею непоколебимой приверженности исконно национальной традиции вероисповедания, другая, как известно, была ориентирована на укоренение на русской почве более поздних греческих влияний.

Во-вторых, политико-правовые условия развития культуры в отдаленном и недавнем прошлом России, когда, за исключением буквально нескольких лет рубежа 1850–1860-х гг. и предреволюционного десятилетия, напомним, доступ к источникам и документам старообрядческой мысли был закрыт или ограничен, а моменты освещения событий раскола в печати строго регламентировались цензурными актами и системой господствующих идеологических приоритетов.

По существу, вся духовная просвещенная, «нестарообрядческая» Россия вплоть до либеральных реформ Александра II имела весьма отрывочные знания о прошлом и настоящем русского старообрядчества, которое, однако, уже невозможно было не замечать, ибо оно объединяло в себе до 11 миллионов, до ¹/₄ крестьянства великорусских областей ¹.

Для беспристрастного интеллигента старообрядчество – «сфинкс», а «партийная политическая борьба заставляет одних (правых) видеть в старообрядчестве оплот безусловного консерватизма, неподвижности, грубо ошибаясь при этом... других (левых) питать совершенно неосновательные надежды на старообрядчество как на легко воспламеняющийся материал для народных восстаний», – замечает видный историк предреволюционной поры И. А. Кириллов².

Между тем неизведанный мир «старорусского» православия привлекал внимание исследователей и художников. Попытки поиска объективного понимания старообрядчества как явления отечественной культуры вызвали к жизни множество произведений русского искусства, концепции которых зиждились на тех или иных, зачастую противоречивых положениях научно-исследовательских работ и высказываний ученых.

Так основную массу работ о расколе – старообрядчестве, точнее, о борьбе с ним как еретическим отходом от устоев «истинного» православия, реформированного при Алексее Михайловиче, создали церковные историки, выражающие позиции Синода и государственной власти. При этом в установках идейно-содержательного порядка основополагающими оказывались соответствующие положения «Посланий» Игнатия Тобольского³. Они полу-

чили отражение в трудах Д. Ростовского, П. Богдановича, А. Иоаннова⁴, представляющих, по-видимому, наиболее ранние и известные образцы «историко-обличительной» мысли господствующей церкви.

Подобным духом проникнуты и монументальные трактаты XIX столетия, в частности созданные митрополитом Макарием (М. П. Булгаковым) «История русского раскола, известного под именем старообрядчества» и разделы его многотомной «Истории русской церкви»⁵. Исследования, призванные доказать неправоту раскола, предпринимались и в XX в.

Однако в три предреволюционные десятилетия данная ветвь исследовательских работ, движимая выполнением откровенно идеологических функций поддержания авторитета церковной иерархии, сосуществует с направлением подлиннонаучных изысканий, ориентированных на осмысление исторической истины раскола в рамках все той же духовно-академической мысли.

В первую очередь речь должна идти о позициях Н. Ф. Каптерева. Изложенные в книге «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов» и в других его трудах⁶, они вызвали коренной поворот в понимании раскола как явления духовной (в полном смысле этого слова) истории России, в понимании русского «старого» обряда как исконноправославного, принятого на Руси в X в. при Владимире Святом. Последнее нашло отклик во взглядах его реальных последователей – Е. Е. Голубинского, И. М. Громогласова⁷ и др. Склонные порой к критическому переосмыслению отдельных моментов концепции Н. Ф. Каптерева, они фактически опирались на ключевые его положения, которые противоречили официальной, общепринятой, государственно-церковной версии раскола.

Именно церковные историки и иерархи, как это ни удивительно, первыми увидели в расколе XVII в. его огромную историческую значимость и первыми предприняли попытки обнародования ранних старообрядческих сочинений, способствуя тем самым их превращению, в широко доступный источник научной и художественной информации.

Конечно же, достижения исторической науки второй половины XIX в. во многом обусловлены либеральными правительственными актами в царствование Александра II. Реформаторская деятельность императора коснулась, как известно, и судеб старообрядчества, особенно после 1857 г., когда началась работа по подготовке нового цензурного устава взамен учрежденного Николаем I в 1828 г. Это создало условия для выхода в свет

подлинных памятников старообрядческой литературы и исторической мысли.

Деятельность Н. С. Тихонравова и Д. Е. Кожанчикова, наряду с менее известными пропагандистами культуры русской старины, приводит к появлению на страницах светских изданий «Жития» Аввакума, «Истории о вере и челобитной о стрельцах» Саввы Романова, «Истории Выговской старообрядческой пустыни» Ивана Филиппова⁸ и т. п.

И все же подчеркнем, справедливости ради, что и тогда преобладающая масса сочинений основоположников старообрядчества увидела свет в основном в церковно-православных публикациях. Назовем здесь, в частности, систематизированное конспективное их переизложение Александром Б. (Бровковичем) под названием «Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола»⁹, а также изданный профессором Московской духовной академии Н. И. Субботиным многотомник «Материалов для истории раскола за первое время его существования»¹⁰.

Позднее, на рубеже XIX–XX столетий развитие археографии, источниковедения, текстологии и других наук фактически подняло изучение древнерусского письменного наследия на качественно новую ступень. Корпус сочинений раннего старообрядчества заметно пополнился новыми публикациями. И все же мир «древлеправославной» старины в значительной мере или впервые открылся грамотной России как своеобразный круг духовных ценностей культуры, явлений общественной мысли в упомянутых выше исследованиях и публикациях церковных историков XIX в.

Только Манифест Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» предопределил возможность выхода книг и периодических изданий, свободно выпускаемых как старообрядцами, так и представителями различных политических партий и течений.

Тиражирование документов раннего старообрядчества, порой даже литографское воспроизведение рукописей XVII–XVIII столетий, создавало предпосылки для достижения исторической наукой качественно нового уровня осмысления первоистоков и реального места раскола в русской жизни. В числе множества исследований старообрядческого направления тех лет – предоктябрьского десятилетия – особо выделяются труды В. Г. Сенатова и упомянутого выше И. А. Кириллова, методологические установки которых явились ценным дополнением к глубокому изучению раскола в лучших работах представителей духовно-академической и гражданской исторической науки¹¹.

Приходится констатировать, что светская научная мысль государственно-церковной ориентации не дала столь заметных всходов в изучении старообрядчества, хотя некоторые ее письменные памятники и заслуживают упоминания.

Наиболее ранним примером обращения светского исследователя к вопросам истории раскола принято считать книгу А. Н. Муравьева «Раскол, обличаемый своею историею». Не несущий в себе оригинальных выводов и новых данных, этот труд, однако, весомо свидетельствует о том, что помимо Синода в николаевской России были и другие институты власти, серьезно занимающиеся расколом. То было третье отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии (С. Е. И. В. К.), издавшее в 1854 г. книгу А. Н. Муравьева даже без подписи автора, возводя, следовательно, ее положения как бы в ранг своей официальной позиции 12.

Курьез, но гражданская историческая мысль о расколе в России складывалась под воздействием той сферы государственных органов, какие на языке современных понятий именовались бы силовыми структурами власти. Благодаря усилиям оных Россия обрела столь неординарное явление литературы и исторической науки, как П.И.Мельников (Андрей Печерский). Чиновничьи обязанности по изучению и борьбе с расколом привели его к необходимости углубленного осмысления исторических истоков движения, идейной основы порожденных им процессов народной жизни, способствуя развитию чисто исследовательских интересов. Труды Печерского по истории старообрядчества («Очерки поповщины», «Письма о расколе» и др.) надо признать столь же заметными фактами нашего духовного наследия, как и широко известные его художественные произведения. Содержащие, порой, научно-исторические данные в объяснении мотиваций и нравственных позиций героев, они проникнуты пониманием огромной значимости проблемы старообрядчества в ее истоках и современной жизни.

В развитии исторической науки середины XIX в. мы видим зарождение так называемой социально-политической школы, связанное в первую очередь с именем А. П. Щапова. Исходя из трактовки изначальной сути раскола как явления социальной истории России, Щапов и его преемники рассматривали массовые народные движения «старой веры» как форму социального протеста прошлого. Но последнее (это безвозвратно ушедшее прошлое) в своей органичной целостности представлялось им светлым периодом отечественной истории.

«Идиллия» старой Руси (в ее состоянии до никоновой реформы) обнаруживает в кон-

цепции А. П. Щапова преддверие, если не факт зарождения тенденций позднего славянофильства, обращенного, как известно, в своем историческом видении уже не на «потрясения» Петровских реформ, а на церковную реформу XVII в. как поворотный момент российской истории. Со славянофильством в его условно взятой целостности (раннего и позднего) А. П. Щапова роднит уже ракурс научного рассмотрения, когда предметом изучения оказывается народная жизнь во всей широте ее проявлений.

Сами славянофилы (и испытавшие позднее воздействие славянофильско-почвеннических концепций видные философы России) между тем, выдвинув ряд глубоких и обобщающих положений о церковном расколе XVII в., оставили «поле» конкретно-исторических изысканий в этой области не разработанным.

И все же подчеркнем особую роль литературно-публицистического наследия славянофилов, которые первыми обратили взор на народно-крестьянскую жизнь, уклад, обычаи, специфику религиозного сознания и устои веры.

Уточним, однако, что «славянофильство» можно рассматривать как в общепринятом смысле, т. е. в связи с известными именами «классиков» данного течения, так и в более широком, имея в виду соответствующую тенденцию русской мысли, пронизывающую гуманитарную науку, литературу, искусство, определенные сферы философии и общественной социально-политической мысли. Основой этой тенденции, как известно, признается идея историко-культурной самобытности России.

Определение данной тенденции как «славянофильской» обусловлено тем, что именно славянофилы в своем противостоянии западничеству – господствующему течению культуры российско-петербургского «образованного общества» или официальной России – впервые выделили понимание национального, где доминирующей чертой выступила народно-религиозная основа крестьянской жизни.

«"Западничество" мало интересовалось народным религиозным сознанием, и то небольшое внимание, которое оно изредка уделяло ему, было вниманием политическим, интересом социально-общественным, всегда внешним по отношению к его внутренней сущности», – замечал С. Н. Дурылин¹³. Славянофилы же в своих изысканиях подошли к тому рубежу научного познания, за которым могло иметь начало основательное изучение старообрядчества в России, русского народа в его жизненном укладе, во всей системе богословских и социально-политических взглядов.

Сделать этот исторический шаг «славянофилы-классики» не смогли. Глубоко сознавая все безмерное значение православия для «бытия русского народа», они немногим более западников знали «самое существо русского народного православия»¹⁴.

Но и те подходы к освоению широчайшей сферы исторических явлений, характеризуемых термином «раскол», которым отечественная культура обязана славянофильству, заслуживают высокой оценки – как одни из определяющих ее тенденций.

Угнетенное положение старообрядчества в государстве, его преследования со стороны светской и церковной власти – все это влекло за собой осмысленное или неосознанное стремление вникнуть в существо его дальнейшей основы и исторических первопричин со стороны общественно-политических, научно-творческих и литературно-художественных течений отечественной культуры, не ограниченных системой общепринятых мировоззренческих ориентаций официальной России. В русле данных течений и тенденций оформилось позитивное понимание старообрядчества как исторического явления, определились ракурсы его объективно-содержательного рассмотрения.

Данный аспект, однако, связан с осмыслением чрезвычайно емкого, где-то и стержневого вопроса отечественной истории – вопроса противостояния иноземных веяний и национального традиционализма, пронизывающего лишь в частном случае научную мысль о расколе, а в целом – русскую культуру (во всех возможных значениях этого понятия) нескольких последних столетий.

Само геополитическое положение России как бы предопределяло ее «обреченность» быть областью (пусть и огромной) столкновения различных цивилизаций, способов создания и духовных ценностей, что уже предопределяет особую значимость славянофильско-западнической антитезы в отечественной культуре и во множестве сфер русской жизни.

Научная мысль обратилась к данному спектру вопросов отечественной истории в XIX в., достигнув, по-видимому, кульминационных выражений в оформившихся тенденциях славянофильства и западничества, характеризуемых во многом расхождениями в оценках исторической роли эпохи Петра. Прав, однако, В. О. Ключевский, склонный видеть корень «разлада» в событиях предыдущего – XVII столетия, выделяя в них особую роль церковного раскола 15. Между тем победа «никонианства» над «староверием», петровских нововведений над устоями Московской Руси вполне очевидна сегодня – на

рубеже XX–XXI столетий, как и господство западничества во всей «государственной» жизни и культуре России XIX в.

Заслуга славянофилов, думается, в создании идейных подступов к всестороннему изучению старообрядчества благодаря разработке ими того специфически русского учения, которое «было и стремилось быть религиозной философией культуры», – писал Г. В. Флоровский 16. В выявлении «православного христианства как особого типа культуры» видит существо славянофильства Н. А. Бердяев 17.

Великим представляется вклад славянофилов в культуру России видному церковному и политическому деятелю предреволюционной поры и послеоктябрьского зарубежья А. В. Карташеву, выделяющему особое место здесь образу «Святой Руси» 18. А. В. Карташев подчеркивает происхождение этого термина, долгое время неведомого русской художественной и научной литературе, из недр народной традиции. По выражению ученого, он – «"плод низового, народного творчества", и как "красное солнышко", "море синее", "мать – сыра-земля", так и этот алмазный самоцвет – "Святая Русь" – "свято русская земля" рассыпан по сказочным полям былин и духовных стихов» 19.

Показательно и то, что взгляды А. В. Карташева, судя по его многотомной истории русского православия, вполне соответствующие позициям синодально-государственной церкви, в какой-то степени сопоставимы с воззрениями историка И. А. Кириллова. Как замечает И. А. Кириллов, взгляды не старообрядцев – Гоголя и Достоевского – характеризуют именно тот тип культуры, к которому склоняется русское старообрядчество²⁰.

Сочетание и духовная близость славянофильства и старообрядчества – небесспорно всеобъемлющая, но реально существующая и рельефно выступающая, порой, черта культуры, в частности ее литературно-художественной, философской и исторической мысли. Уточним: никто из основоположников русского славянофильства не имел склонности к старообрядчеству, а тем более не исповедывал явно его идей. Но славянофилы смогли понять огромную значимость раскола в русской народной истории.

Отдавая должное тому вкладу в формирование научно-исследовательского подхода к осмыслению раскола как народно-исторического, крестьянско-религиозного явления, который сделан славянофилами, особо выделим в их ряду имя И. С. Аксакова.

Именно славянофил И. С. Аксаков, по словам Н. П. Гилярова – одного из крупнейших «расколоведов» России как никто близко подошел

к пониманию сути старообрядчества²¹. И даже сегодня, когда известно многократно больше документов, выводы И. С. Аксакова удовлетворяют подобному определению. Согласно заключениям этого мудрого мыслителя XIX в., борьба с расколом не имела успеха потому, что не понимали его причин, в основе которых лежало не невежество (как думали церковные, а в большинстве и светские историки), а протест против положения дел в государстве, «современного порядка вещей»²². Здесь И. С. Аксаков на несколько лет опережает А. П. Щапова – широко признанного основоположника гражданской научно-исторической мысли XIX в. о расколе. В числе прочих причин И. С. Аксаков указывает неприятие раскольниками «казенной» церкви, поддерживаемого ею государства и отвращение к духовенству²³, что на несколько десятилетий предваряет аналогичные заключения В. С. Соловьева²⁴.

В наибольшей мере, однако, это неприятие официальной, «казенной», государственно-православной церкви касается не столько воззрений основоположников славянофильства, сколько представителей так называемого, «позднего» славянофильства, «эпицентром» которого стала «Молодая редакция» журнала «Москвитянин». Вокруг нее, как известно, группировалось новое поколение русских мыслителей, близких традиционно-славянофильским идеям, но существенно переосмысливающих ряд исторических и религиозных установок «классиков».

Так уходит в прошлое идеализация периода Московской государственности, и возрастает интерес к эпохе Киевской Руси и вечевому укладу вольных городов (Пскова и Новгорода). Иначе оценивается роль Петровских преобразований как тягостных для народа, хотя и неизбежных в процессе развития Российской государственности. При этом не реформы Петра представляются поворотным моментом в судьбе отечества, а события полувековой давности — церковный раскол XVII в. Иным становится отношение к религии и официальной церкви, ознаменованное особым интересом к старообрядчеству.

Г. В. Флоровский видит причину последнего в «открытии мира купечества для русской литературы»²⁵. Версия великого философа представляется если не всецело раскрывающей суть вопроса, то, по крайней мере, правомерной его постановкой. Достаточно вспомнить имя и дарование А. Н. Островского – члена «Молодой редакции» и автора замечательных пьес, благодаря которым жизнь и нравы купечества навсегда входят в область театральной драматургии.

Прав ли Г. В. Флоровский в объяснении

интереса и внимания к старообрядчеству со стороны Т. И. Филиппова – выдающегося деятеля русской культуры эпохи Ф. М. Достоевского и М. П. Мусоргского – именно литературными влияниями, образами купечества и «реалистическими чувствами живого быта», свойственными всем членам «Молодой редакции»?²⁶ Трудно подтвердить или опровергнуть. Только влияние старообрядчества на мировоззрение Т. И. Филиппова и других славянофилов нового поколения было несомненным. Одному из них -Ап. А. Григорьеву – принадлежат, в частности, слова: «Мне старый собор нужен, старые образа в окладах, с сумрачными ликами, следы истории нужны, нравы нужны, хоть, пожалуй, и жесткие, да типические 27 .

Таким образом, позднее славянофильство, определяемое часто понятием почвенничества, сохраняя во многом дух «классического» славянофильства, совершило поворот в религиозноправославных ориентациях к «дониконовой», «древлеправославной» традиции, что имело особую значимость в разработке темы раскола в отечественной культуре.

Идеям почвенничества Россия обязана обогащением своего духовного наследия неординарной концепцией В. В. Розанова. Мыслитель оценивает историческое место раскола выше лютеровской реформации. Основным «мотивом» старообрядчества он видит «желание ни в чем, ни ради чего не отделиться от благочестивых предков» и восхищение древностью. По определению В. В. Розанова, «раскол всю эту древность, все множество ее "мелочей" ощущает как совершенно живую, как продолжающую существовать... как единственную истинную реальность»²⁸. Однако глубокие и содержательные положения работ В. В. Розанова все же не обнаруживают направленность на научно-историческое осмысление раскола, а потому лишь отчасти могут стоять в ряду теоретических основ его исследования.

Можно добавить, что почвенничество, изученное еще не в полной мере, оказывается уникальным примером синтеза исконно-русских элементов культуры, чем выступает замкнутый в себе мир «древлеправославной» старины и полуизолированное в российском обществе славянофильство.

Данное обстоятельство между тем не препятствовало, а где-то и способствовало воздействию славянофильских идей на культуру России, на мировоззрение видных представителей научной и художественной мысли.

Великую духовную силу раскола признавали П. И. Мельников-Печерский, Н. С. Лесков, М. Е. Салтыков-Щедрин. Сочувствовал расколь-

никам А. Ф. Писемский (не признававший ни славянофильство, ни западничество), но рассматривавший старообрядчество как реальное явление, как «движение практическое, мужицкое, народное»²⁹.

Особый интерес представляют высказывания Ф. М. Достоевского, рассматривающего раскол как крупнейшее событие русской истории. В расколе, в его «страшном отрицании», «страстном стремлении к истине» он видит «самое крупное явление русской жизни и самый лучший залог надежды на лучшее будущее»³⁰.

Взгляды Ф. М. Достоевского перекликаются с положениями концепции раскола, сформулированной в работах популярнейшего историка того времени Н. И. Костомарова, в наследии которого проблема раскола занимает одно из видных мест. «В нашей истории, – пишет Н. И. Костомаров, – раскол был едва ли не единственным явлением, когда русский народ – не в отдельных личностях, а в целых массах, без руководства и побуждения со стороны власти... показал своеобразную деятельность в области мысли и убеждения. Раскол был крупным явлением народного умственного прогресса»³¹.

По словам великого историка-федералиста, «раскол – явление новое, чуждое старой Руси»³². Такой подход полностью противоречил концепции историков государственной школы. Но что же нового усмотрел ученый в религиозном движении, основанном на идее отстаивания традиций? Новое, по Н. И. Костомарову, состояло в том, что раскол породил новые духовные нужды, ибо «то... чему слепо верили, не размышляя... пришлось защищать, а следовательно, пришлось думать, пришлось многому научиться. Раскол расшевелил спавший мозг русского человека...»33. Порожденные расколом новые духовные нужды «вводили русский народ в чуждую ему до того область мысленного труда»34.

Анализ концепции Н. И. Костомарова обнаруживает и позицию ученого, согласно которой эпоха раскола породила новый уровень духовности, какого не знала до того русская жизнь. В цитируемой работе Н. И. Костомарова, в частности, констатируется подтверждаемое рядом источников, включая материалы Стоглавого собора (1551 г. – за столетие до раскола), спокойное безразличие к религии и церкви русских крестьян, в массе своей к тому же безграмотных. У староверов же, отмечает Н. И. Костомаров, вера доходила до фанатизма, а грамотность была почти тотальным явлением35. Поэтому «раскольник-простолюдин, - по высказыванию Н. И. Костомарова, – стоял выше простолюдина православного. Русский мужик в расколе получал своего рода образование, вырабатывал свою культуру, активнее учился грамоте, кругозор его расширялся... он мыслил, достигал того, что мог обобщать понятия, делать умозаключения». Дискуссии на богословские темы, по мысли ученого, были своеобразной «гимнастикой ума», а появляющиеся навыки умственной деятельности преломлялись в различных жизненных сферах, так что, невзирая на постоянные преследования, раскольники не разорялись, а в основном богатели и преобладали в среде русских промышленников³⁶. Подобные мысли делают понятным тезис академика Д. С. Лихачева о том, что старообрядцы были основным производящим классом России, упадок которой начинается при Николае I, нанесшем удары по расколу 37 .

Достижения русской исторической науки и общественной мысли второй половины XIX в. во многом повлияли на отечественную историографию старообрядчества рубежа столетий (в частности, его оценок в трудах В. О. Ключевского и А. С. Лаппо-Данилевского), достижения которой в определенной мере способствовали формированию культурно-исторических концепций представителей научной мысли русского послеоктябрьского зарубежья (Н. А. Бердяева, Г. П. Федотова, В. В. Зеньковского и др.).

Применительно к изучению церковного раскола XVII в. и его воздействия на русскую культуру особого внимания заслуживают воззрения ученых конца XIX – начала XX в., а также последующих лет.

Среди них А. С. Лаппо-Данилевский, по мнению которого раскольники «дали почувствовать правительству всю силу независимого от него общественного мнения... они... глубоко верили в чистоту русского православия и в призвание московского царства блюсти его неприкосновенность. Они были уверены, что русская держава уже теперь цветет "совершенным благочестием" и не нуждается в посторонней помощи для выполнения своей великой задачи»³⁸.

Стремясь к объективности отражения исторических явлений, В. О. Ключевский отмечает роль раскола как важнейшего исторического явления, предопределившего меру западного влияния, ибо именно благодаря расколу удалось определить, «где этому влиянию быть и куда его не пускать»³⁹, стали четко отграничивать дела церкви от дел государства⁴⁰.

Н. А. Бердяев оценивает раскол как событие, имеющее наибольшее значение в русской истории. «С него, – отмечает ученый, – начинается глубокое раздвоение в русской истории, внутренняя расколотость, которая будет продолжаться до русской революции»⁴¹.

Г. П. Федотов видит духовными преемниками раскола русских революционных демократов, понимая природу этого движения как «христианской секты», подобной тем, «что возникали на почве раскола... с эсхатологической устремленностью, с жаждой огненной смерти». По выражению философа, «Аввакум – против Петра, воскреснув, расшатывает его империю»⁴².

Глубокие суждения о расколе мы находим в наследии В. В. Зеньковского. Выдающийся русский религиозный мыслитель считает раскол глубоким явлением русской истории, где проявились идеологические искания в глубинах церковного сознания, активное отношение народа к своей вере и вера в мировую «миссию» России, состоящую в «охранении» истины Православия, т. е. в то, «что судьба мира и конец истории связан с судьбами России»⁴³.

Идеи раскола вовсе не представляются ему ретроградными или невежественными. В. В. Зеньковский характеризует вождей раскола как людей тонкого ума, а суть старообрядчества видит (солидаризуясь с позиций А. В. Карташева) в идее создания «сплошь святого» мира вместо грешного и «нечистого» «силою религиозного благочестия»⁴⁴.

История старообрядчества как феномена церковно-религиозного и общественно-политического, таким образом, оказалась достаточно освещенной в научной литературе. Но значение старообрядчества для России далеко не исчерпывается вопросами внутрицерковных разногласий, облекающихся порой в формы социальной борьбы. По справедливому замечанию В. О. Ключевского, раскол, будучи многоплановым, по своей сути представлял собой «не только церковно-исторический факт, но и народнопсихологическое явление, не только церковный мятеж или религиозное недоразумение, но и народное настроение»⁴⁵.

Ценностные представления старообрядцев об историческом развитии России и соответствующая область определений находят преломление в системе эстетических принципов выдающихся деятелей русского искусства, в частности А. Н. Бенуа. Рассматривая вопросы отражения истории в творчестве русских художников, он именует Петра Первого антихристом, считая его царствование фактом национальной трагедии, а допетровскую Русь – «самобытнопрекрасной» 46.

Идеи старообрядчества заняли определенное место в русской литературе, привлекая внимание многих авторов, отчасти забытых вовсе, отчасти – занимающих так называемый «второй ряд» нашего культурного наследия.

Среди них Э. Раупах (трагедия «Князья Хованские»), К. Мосальский (роман «Стрельцы»),

М. Загоскин (роман «Брынский лес»), Н. Вроцкий (драма «Царевна Софья»), А. Улыбышев (драма «Раскольники»), А. Писемский (пьеса «Милославские и Нарышкины»), П. Мельников-Печерский (романы «В лесах», «На горах», многие рассказы), Н. Лесков (романы «Чающие движения воды», «Божедомы», повесть «Запечатленный ангел»), Д. Мордовцев (романы и повести «Великий раскол», «За чьи грехи», «Фанатик», «Идеалисты и реалисты», «Сидение раскольников в Соловках», «Социалист прошлого века»).

В сфере музыки и живописи, однако, благодаря величайшим художникам второй половины XIX в., тема церковного раскола выходит на «первый план» явлений отечественной культуры, ибо оказывается сюжетной основой выдающихся вершин русской классики в жанрах исторической живописи и оперного искусства. Речь идет о «Хованщине» М. П. Мусоргского, о «Боярыне Морозовой» и «Утре стрелецкой казни» В. И. Сурикова.

Мир старообрядчества, порожденный церковным реформированием XVII в., заслуживает сегодня глубокого изучения и оценки с позиций современного искусствознания, поскольку получил заметное отражение в искусстве.

Трехвековая история старообрядчества (от истоков до рубежа XIX-XX столетий) дает обширный материал для уяснения его сути как отчетливой антитезы государственно-православной ветви религиозного сознания, но вместе с тем – неотъемлемой, дополняющей тенденции целостного процесса культурно-исторического развития России. При этом можно говорить как бы о двух гранях его отражения: с одной стороны, это художественное воспроизведение исторических событий эпохи раскола, а с другой – воплощение образов, вдохновляемых идеалами «древлеправославной» старины или символизирующих эти идеалы. Но, так или иначе, истоки старообрядчества и события первых десятилетий его становления, получившие заметные всходы в отечественной культуре, составляют пласт проблем, требующих дальнейшего научного осмысления.

Примечания

- ¹ О числе раскольников в России. Оттиск из ж. «Истина». Кн. 79. Псков, 1882. С. 35; Макаров В. Е. К вопросу о причинах разделения русской церкви. М., 1911. С. 8; Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. М., 1904. С. 17–18; Поздеева И. В. Русское старообрядчество и Москва в начале XX в. // Мир старообрядчества. М., 1995. Вып. 2. С. 6–8.
- ² Кириллов И. А. Правда старой веры. М., 1916. C. 67.

В. В. Молзинский

- ³ Игнатий, митрополит. Послание третье (Послания Блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского) // Православ. обозрение. 1857. № 1/4. С. 233–236.
- ⁴ Андрей Иоаннов (Журавлев А. И.). Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах: в 4 ч. СПб., 1855. Ч. 1; Богданович П. И. Историческое известие о раскольниках. 2-е изд. СПб., 1787; Ростовский Д. (Туптало, митрополит). Розыск раскольничьей Брынской вере (1709). М., 1824.
- ⁵ Макарий, митрополит (М. П. Булгаков). История русского раскола, известного под именем старообрядчества. М., 1855; Его же. История русской церкви. 2-е изд. СПб., 1903. Т. 10.
- ⁶ Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергиев-Посад, 1909; Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон как церковный реформатор и его противники // Православ. обозрение. 1887. Янв. С. 145–183; Февр. С. 315–363; Апр. С. 763–831; Его же. Характер отношения России к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. М., 1885.
- ⁷ Голубинский Е. Е. К нашей полемике со старообрядцами. 2-е изд. М., 1905; Громогласов И. М. О сущности и причинах русского раскола так называемого старообрядчества. Сергиев-Посад, 1895.
- ⁸ Аввакум. «Житие» протопопа Аввакума им самим написанное / под ред. Н. С. Тихонравова. СПб., 1862; Романов С. История о вере и челобитная о стрельцах // Летописи русской литературы и древностей. М., 1863. Т. 5; Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862.
- ⁹ Александр Б. (Бровкович А., Никанор). Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. СПб., 1861. Ч. 1: Сочинения исторические.
- ¹⁰ Субботин Н. И. Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1874–1886. Т. 1–8.
- ¹¹ Сенатов В. Г. Философия истории старообрядчества. М., 1908. Вып. 1; Кириллов И. А. Правда старой веры. М., 1916.
- ¹² Муравьев А. Н. Раскол, обличаемый своею историею. СПб., 1854.
- ¹³ Дурылин С. Н. Церковь невидимого града. Сказание о граде Китеже. М., 1914. С. 1.
 - ¹⁴ Там же. С. 3–4.
- ¹⁵ Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1908. Ч. 3. С. 245.
- ¹⁶ Флоровский Г. В. Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 293.
 - ¹⁷ Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. М., 1912. С. 9.

- ¹⁸ Карташев А. В. Воссоздание Святой Руси. [Репринт. изд.]. М.: Столица, 1991. С. 29.
 - ¹⁹ Там же. С. 30.
 - ²⁰ Кириллов И. А. Указ соч. С. 176.
- 21 Гиляров-Платонов Н. П. Логика раскола... // Русь. М., 1885. № 7. С. 15.
- ²² Аксаков И. С. Краткая записка о странниках или бегунах (1851 г.) // Рус. арх. 1866. № 1-12. С. 629.
 - ²³ Там же. С. 630.
- 24 Соловьев В. С. Что такое Россия: Воскресное письмо IV от 23 февраля 1897 г. // Собр. соч. СПб., 1903. Т. 8. С. 84.
 - ²⁵ Флоровский Г. В. Указ. соч. С. 350.
 - ²⁶ Там же.
 - ²⁷ Там же. С. 350–351.
- ²⁸ Розанов В. В. Психология нашего отношения к расколу // Голос русской литературы, современных писателей в защиту старообрядцев. Черновцы, 1903. С. 18.
- ²⁹ Цит. по: Анненский Л. А. Три еретика (Повести о А. Ф. Писемском, П. И. Мельникове-Печерском, Н. С. Лескове). М., 1988. С. 21.
- ³⁰ Достоевский Ф. М. Два лагеря теоретиков // Полн. собр. соч. М.: Наука, 1979. Т. 19. С. 21.
- ³¹ Костомаров Н. И. История раскола у раскольников // Вестн. Европы. 1871. Кн. 4. С. 469.
 - ³² Там же. С. 498.
 - ³³ Там же. С. 470.
 - ³⁴ Там же. С. 470.
 - ³⁵ Там же. С. 498.
 - ³⁶ Там же. С. 497–498.
- ³⁷ Лихачев Д. С. Предварительные итоги тысячелетнего опыта // Огонек. 1988. № 10. С. 12.
- ³⁸ Лаппо-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. М., 1990. С. 206.
- 39 Ключевский В. О. Западное влияние и церковный раскол XVII в. // Ключевский В. О. Очерки и речи: сб. ст. Пг., 1918. С. 453.
 - ⁴⁰ Там же. С. 451.
- ⁴¹ Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX в. и начала XX в. // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 52.
- ⁴² Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Там же. С. 432.
- ⁴³ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 52.
 - ⁴⁴ Там же. С. 53.
- ⁴⁵ Ключевский В. О. Западное влияние и церковный раскол XVII в. С. 391.
- ⁴⁶ Бенуа А. Н. История русской живописи в XIX в. СПб., 1902. С. 218–219.

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Socio-cultural Activity

М. А. Ариарский

Научная школа педагогической культурологии

В статье определены место научной школы педагогической культурологии в современной научной дискуссии, объект, предмет и методология педагогической культурологии. Автор раскрывает сущность социально-культурной деятельности, ее роль на основных этапах усвоения культуры в процессе становления личности.

Ключевые слова: педагогическая культурология, социально-культурная деятельность, личность, развитие

Mark Ariarsky

Scientific school of pedagogical culture studies

In the article the role of scientific school of pedagogical culture studies in modern science, its object and methodology are defined. The author reveals the essence of socio-cultural activity, its role in the process of formation of personality.

Key words: pedagogical culture studies, socio-cultural activity, personality, development

В системе российской высшей школы функционируют десятки тысяч кафедр, которые ведут научно-исследовательскую работу по профилю вуза, разрабатывают программнометодическую документацию по соответствующим специальностям, обеспечивают учебный процесс, но лишь единичным из них наряду с этим пришлось взять на себя изначальное научное обоснование природы и профессиограммы специалиста, которого она призвана готовить, выработать методологию и методику его профессионального обучения. К таким, в частности, относится кафедра социально-культурной деятельности Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств.

Само понятие «кафедра» утвердило себя лишь в 1935 г., но, по существу, под названием «комиссия» или «методическое объединение» она практически начала свою деятельность одновременно с открытием вуза в 1918 г.

Важнейшая особенность кафедры проявилась в том, что с первых лет существования она аккумулировала в себе плеяду замечательных представителей творческой интеллигенции города на Неве. Здесь проявились художественный и педагогический талант А. А. Брянцева и П. П. Гайдебурова, научное предвидение В. А. Ядова и Б. Д. Парыгина, просветительное мастерство В. А. Зеленко и А. Г. Соломоника, феноменальные знания В. Е. Триодина и А. А. Сукало, организаторские способности Я. С. Нетупской и Е. Я. Зазерского. Кафедру возглавляли такие известные деятели культуры, как Е. Я. Голанд, Н. Д. Синцов, Ю. Г. Карпов, Д. М. Генкин. К примеру, Николай Дмитриевич Синцов – это реальный герой «Живых и мертвых» К. М. Симонова. Константин Михайлович, увидев в нем эталон интеллигента и патриота, сохранил в романе его подлинную фамилию. На живой образец ориентировался и К. Ю. Лавров, когда создавал его образ в полюбившемся миллионам зрителей кинофильме.

Как правило, в самом названии учебного заведения звучит специальность, которой здесь обучают. Каждому ясно, что в педагогическом университете готовят педагогов, а в медицинском – врачей. Культура – понятие всеобъемлющее, ее нельзя упаковать в одну специальность, и первая задача, которая встала перед кафедрой, состояла в том, чтобы выявить сущность той специальности в социально-культурной сфере, которая особо востребована, создать ее профессиограмму и разработать методологию и методику формирования профессионала этой области духовной жизни.

Первые десятилетия оказались периодом поиска и шатаний. В качестве эталона требуемого специалиста выступали «лектор», «экскурсовод», «руководитель клубного учреждения», «руководитель клубного объединения», «педагог самодеятельного коллектива со специализацией в одной из областей искусств», «методист-организатор культурно-просветительной работы», «педагог досуга», «аниматор» и т. д. Подобный разброс, в первую очередь, объяснялся отсутствием научной базы в восприятии сущности и специфики специальности. Лица, пришедшие из школы, отстаивали внешкольное образование, режиссеры видели необходимость опираться на театр; музыканты, хореографы, хоровики педалировали свои жанры искусства; клубники стремились ограничить будущих специалистов рамками досуга.

Основная проблема нашла свое выражение в том, что отсутствие научной базы в течение 70 лет советской власти с лихвой компенсировалось руководящей деятельностью правящей партии. За этот период КПСС приняла 555 резолюций и решений съездов, пленумов ЦК и постановлений Политбюро, где предопределялись содержание, формы и принципы организации культурно-просветительной работы. Видя в этой форме культурной жизни важный рычаг идеологического влияния на массы, КПСС подчеркивала уважение к ее организаторам, но в то же время лишала последних какой-либо самостоятельности, низведя их функции к механическому исполнению указаний партийных имновников

Партийный диктат в значительной мере извращал характер социально-культурной деятельности, вменяя последней политическое просвещение, экономический всеобуч и иные несвойственные ее природе функции. И совершенно естественно, что после распада СССР и ликвидации КПСС как ведущей и направляющей силы общества, возникла единственная альтернатива сохранения социально-культурной деятельности и такого ее направления, как культурно-просветительная работа, выражавшаяся в непреложной необходимости ее научного осмысления, достоверного и объективного выявления ее сущности, природы и принципов функционирования.

В решение этой злободневной задачи включились многие ученые и практики, но в первую очередь кафедра социально-культурной деятельности Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, где в 80-х гг. прошлого столетия возникла научная школа педагогической культурологии, идеология которой раскрыта в монографии «Прикладная культурология»¹. В рамках школы за последние десятилетия защищены 12 докторских и 122 кандидатских диссертации; опубликованы десятки монографий, учебных пособий, сборников научных статей, получивших признание в научном мире и широко используемых в системе культурологического образования в России и за рубежом. Представители школы педагогической культурологии ныне успешно возглавляют органы и учреждения культуры России, Украины, Белоруссии, стран Закавказья и Центральной Азии; преподают в гуманитарных вузах, работают в научно-исследовательских институтах и лабораториях. Главное достижение школы выразилось в том, что за последние 20 лет ей удалось коренным образом преобразовать восприятие социальнокультурной деятельности, поднять до подлинно научного осмысления, добиться принципиально нового качества образования в этой сфере.

Научная концепция школы успешно подтвердила свою научную и социальную значимость, стала основой учебного процесса на отделениях социально-культурной деятельности колледжей и вузов культуры, принята и эффективно реализуется в системе повышения квалификации специалистов социально-культурной сферы.

Новый этап в развитии научной школы педагогической культурологии отражен в фундаментальной монографии «Социальнокультурная деятельность как предмет научного осмысления»², где на богатейшем теоретическом и эмпирическом материале раскрывается созидающий потенциал педагогической культурологии как средства обеспечения научной организации процесса вовлечения людей в мир культуры и социально-культурного творчества.

Важнейший результат функционирования школы проявился в том, что впервые в социальной практике ныне правомерно рассматривать социально-культурную деятельность на уровне не обыденного, а научного сознания. И ключом к этому выступает обоснованная школой сущность педагогической культурологии как область науки и социальной практики, которая интегрирует в себе основы культурологии и педагогики и, опираясь на их взаимодействие и взаимовлияние, раскрывает методику социально-культурного просвещения и вовлечения индивида в культурную деятельность, способствующую преобразованию знаний о культуре в нравственно-эстетические убеждения, в нормы и принципы духовной жизни, в умения и навыки креативной деятельности.

Жизнь убедительно свидетельствует, что, только опираясь на науку, социально-культурная деятельность способна удовлетворить и возвысить духовные интересы людей, изменить человека и окружающий его мир, сыграть существенную роль в формировании креативной личности информационной эпохи.

Научная концепция школы исходит из того, что личность информационного общества – это не только человек, обладающий исторически обусловленной степенью разумности, ответственности перед социумом и ведущий образ жизни, соответствующий идеалам его эпохи. Сегодня понятие личность неотделимо от креативности, т. е. способности к активному, созидательному творчеству, умению не только воспринимать, осмысливать, использовать, воссоздавать, передавать информацию, но и эффективно реализовывать ее созидающий потенциал, внедрять высокие технологии, вносить посильный вклад в совершенствование качества жизни мирового сообщества.

Величие государства ныне предопределяется не столько размером территории, богатством его недр, объемом производства и мощью вооруженных сил, сколько уровнем культуры и креативной активности его населения. Превращение Соединенных Штатов Америки в ведущую супердержаву мира, в первую очередь, стало результатом и сложившихся традиций активности ее первооткрывателей, без проявления коих они не могли бы выжить на новых землях, и ставшей более чем за двести лет нормой бытия всеобъемлющей конкуренции, которая весьма далека от принципов гуманизма, но объективно играет существенную роль в утверждении культа инициативной позиции каждого американца. Активность воспринимается в США как неотъемлемое качество личности и условие его социальной успешности. Все это детерминировало бесспорные достижения страны в эффективности менеджмента и применении высоких технологий, однако главным при этом стало формирование менталитета нации, адекватного требованиям креативно-информационного общества XXI в.

Совершенно иная ситуация сложилась в современной России. Советский Союз оставил ей в наследство последствия воспитания, основанного на низведении людей до роли винтика, включенного в единую, управляемую сверху машину. Каждый человек был ориентирован на то, что его активность правомерна лишь в границах претворения в жизнь решений партии и правительства. Обладая социальной защищенностью на уровне минимального прожиточного уровня, советский гражданин был максимально отдален от естественного права планировать и организовывать свою жизнь. И это объективно привело к социальной пассивности. Парадокс России начала третьего тысячелетия проявляется в том, что, опираясь на великие традиции духовности и достаточно высокий по мировым стандартам уровень культуры и образования, она испытывает жесточайший дефицит менеджеров всех уровней и не может в полную меру реализовать свои естественные ресурсы. Этим правомерно объяснить и то, что не только Германия или Япония, но даже наши бывшие союзники в Центральной Европе, не обладающие такими природными богатствами, как мы, менее болезненно осуществили перестройку общественных отношений и существенно обгоняют нас в темпах экономического развития и повышения уровня жизни населения.

Определяя условия эффективного включения страны в информационную цивилизацию и усиления ее роли как одной из ведущих держав мирового сообщества, нельзя не видеть особой

значимости преодоления ошибок системы воспитания и необходимости сконцентрировать внимание общества на развитии социальной активности всех групп населения, на формировании креативности нации, на стимулировании творческих потенций каждого россиянина. Решение этой задачи требует политической воли законодательной и исполнительской власти, целенаправленных действий институтов гражданского общества, коренного обновления методологии и методики воспитательного воздействия системы образования. Особое место в этом процессе должна занять социально-культурная деятельность, сама природа которой предполагает непреложную активность ее участников.

Социально-культурная деятельность – это взаимодействие людей в создании, освоении, сохранении и распространении значимых ценностей культуры, в ходе которого удовлетворяются и возвышаются их духовные интересы, изменяется человек и окружающий его мир.

Социально-культурная деятельность может носить профессиональный и непрофессиональный характер; реализовывать разные функции; проявляться в профессионально-трудовой, культурно-досуговой и других сферах жизнедеятельности; решать различные культуротворческие, культуроохранительные, воспитательные задачи, но всегда ее сверхзадачей выступает стимулирование процесса формирования духовно богатой, креативной, социально активной личности.

Взаимодействие людей в процессе социально-культурной деятельности может носить спонтанный, самодеятельный характер, однако в первую очередь оно осуществляется под педагогическим воздействием, обеспечивающим конструктивные изменения человека и окружающей его среды в соответствии с изначально заданной моделью и методически инструментованной технологией.

Моделью человека XXI в. должна стать креативная личность, однако ее появление нельзя ограничивать влиянием естественной среды. Обладание креативными качествами может быть лишь результатом последовательного, педагогически выверенного воздействия на сознание и чувства индивида, поэтапного приобщения его к миру творчества и реализации своих интеллектуальных, организационных, коммуникативных и эмоциональных потенций. А это в свою очередь диктует необходимость научно осмыслить методику этого процесса, привести ее в соответствие с закономерностями развития личности и спецификой содержания и характера социально-культурной деятельности.

Научная школа педагогической культурологии

Предметом педагогической культурологии выступает социально-педагогический процесс разностороннего развития личности посредством ее вовлечения в систему социально-культурного просвещения и свободного творчества, результатом которого становятся ценности культуры, обновленная культурная среда и новые, социально значимые качества людей.

Целевая установка педагогической культурологии – вовлечение человека в мир культуры. Содержание этого процесса в основе своей составляют самые разнообразные формы культурной деятельности, а методика осуществления поставленной цели строится на принципах педагогики, на технологии педагогики сотворчества.

Определяя специфику постижения ценностей культуры, Ханс Георг Гадамер³ указывал на принципиальное отличие этого процесса от процесса усвоения знаний в области естественных наук. В физике, химии, биологии происходит приращение знания; в культуре – непреложно вовлечение в мир ее ценностей. Законы математики можно выучить, явления культуры необходимо пережить.

Вильгельм Дильтей образно заметил, что природу мы объясняем, а духовную жизнь понимаем. В процессе социализации система непрерывного образования объясняет формирующейся личности раскрытые нашими предками формулы, теоремы, законы функционирования природной среды. По мере своего развития наука последовательно обогащает эти данные, что позволило только в XX в. породить авиацию, космонавтику, телевидение, атомную энергетику, компьютерную технику и многое другое, изменившее облик нашей планеты. И все это находит конкретное объяснение в точных науках, опирается на обоснованные ими и подтвержденные практикой закономерности. Принципиально иначе складывается формирование гуманитарного знания, вовлечение человека в мир культуры. Гомера, Дж. Боккаччо, М. Сервантеса или У. Шекспира нельзя «объяснить». Опираясь на требования герменевтики (Фр. Шлейермахер, Х. Г. Гадамер), педагогическая культурология помогает людям воспроизвести и реконструировать соответствующую эпоху, понять и интерпретировать авторский замысел и смысл их творений. Шедевры человеческого гения открывают широчайший простор для их толкований. При этом диапазон проявляющихся различий находится в прямой зависимости от их интеллектуальной емкости, оригинальности и глубины. Величие Леонардо да Винчи, М. А. Булгакова, Ле Корбюзье или Д. Д. Шостаковича в значительной мере интегрируется в том, что каждый, кто соприкасается с результатами их творчества, наряду с общечеловеческими и национальными ценностями, находит в них свое, неповторимое, отражающее только ему присущий социально-культурный опыт.

Значение герменевтических принципов понимания, толкования и интерпретации явлений и процессов духовной жизни особенно актуально в условиях существенных изменений политической, экономической и социальнокультурной ситуации. К примеру, только в конце двадцатого – начале двадцать первого столетия в общественном мнении россиян произошла явная коррекция оценок творчества К. Маркса, 3. Фрейда, П. Филонова, И. Бродского, А. Шнитке и многих других философов, экономистов, культурологов, психологов, писателей, композиторов, художников. И в этой ситуации чрезвычайно актуально требование освободить толкование культурной жизни от идеологических догматов и политических пристрастий, дать право каждой индивидуальности интерпретировать ее на основе своего разума и своих чувств.

Вступление человечества в информационное общество XXI в. ставит сложнейшую проблему подготовки индивида к жизни в поликультурном мире, где личность, сохраняя идентификацию с определенной культурой, вырабатывает в себе способность усваивать общечеловеческие ценности, пользоваться возможностями мировых информационных систем, общаться с представителями разных культур.

Переход от техногенной к антропогенной цивилизации предопределяет необходимость познать живую природу, и в первую очередь человека, проникнуть в тайны творческих способностей личности, независимо от ее социальных или профессиональных функций, от человека умелого, владеющего технологией производства, современное общество переходит к человеку творящему. Этот процесс начинается с формирования предрасположенности ребенка к гармонизации своего опыта, своей деятельности, своих отношений, с воспитания способности целостно воспринимать визуальную, музыкальную и вербальную информацию.

Становление индивида как человека, личности, индивидуальности изначально связано с освоением ценностей и нормативов культуры, овладением речью, санитарно-гигиенической культурой, механизмами общения, умением одеваться, питаться, а в дальнейшем познавать, выполнять гражданские, нравственные, профессионально-трудовые, общественно-политические, семейно-бытовые и иные социальные функции, равно как способности проявлять

эстетическое отношение к действительности и творить по законам красоты. Все это, естественно, не носит характер первооткрытия, а строится по веками сформированным и утвердившим себя в общественном сознании и традициях образцам культуры. Раскрыть эти образцы, вооружить человека умениями и навыками следовать им, приучить его всегда и во всем соизмерять себя с требованиями и нормами культуры, включить индивида в различные формы социально-культурной деятельности – генеральная функция педагогической культурологии.

Знакомя человека с достижениями как прошлых поколений, так и современного общества, педагогическая культурология формирует в нем собственное субъективное начало, основанное на принятии утвердившихся в культуре традиций, норм, социальных требований. Культура регламентирует поведение и отношения людей, принуждает человека соблюдать определенные нравственные, эстетические, профессиональные и иные принципы жизнедеятельности, но эта регламентация во благо общества и личности, а данная норма принуждения добровольно и активно принимается и разумом, и сердцем.

В определенных ситуациях поведение и деятельность человека обусловливается нормами права, религиозным верованием, уставами общественных организаций, правилами внутреннего распорядка трудовых коллективов, воинских частей или учебных заведений. Культура же носит всепроникающий характер и детерминирует поведение индивида во всех сферах жизнедеятельности - от сферы производственно-экономических и общественно-политических отношений до форм самовыражения личности на новогоднем балу, в туристской поездке, на пляже или в интимном супружеском общении. Готовность человека соответствовать требованиям культуры в каждом конкретном виде социальной или семейной жизни предопределяется всей системой его обучения и воспитания, всей жизненной практикой, в процессе которой индивид закрепляет культурологические знания и преобразует их в убеждения, нормы и принципы поведения. А методология и методика решения этой задачи разрабатывается и реализуется педагогической культурологией.

Основу информационного общества составляют производство знаний и информации, гуманистически ориентированные высокие технологии, создание планетарной взаимозависимой глобальной экономики, перспективно-долгосрочное планирование, децентрализация экономики и политики, опирающаяся на демократию, самообеспечение и самозанятость. Однако его ведущей базой должна стать лич-

ность человека, что соответственно требует от педагогической культурологии разработки и реализации эффективных методик формирования у людей креативного мышления и способности креативного творчества.

Конкретизируя роль педагогической культурологии в общественном развитии личности, в первую очередь, целесообразно видеть ее:

- в обосновании технологии гармонизации отношений человека с природой, осуществления такой системы ноосферного, экологического, а по-существу – гуманистического образования и воспитания, которая утвердит новую систему ценностей, основанную на гуманистической парадигме экологической культуры, способной сохранить биосферу и ее главное составляющее – самого человека;
- в раскрытии механизма погружения человека в социально-культурную среду через освоение системы научных знаний и ценностей литературы и искусства;
- во внедрении эффективных методик формирования способности человека включиться в процесс непрерывного образования, постичь высокие технологии современного производства и информационного обеспечения социального прогресса, познать себя, реализовать свои творческие потенции.

Механизм постижения ценностей культуры взаимосвязан со спецификой сложившейся культурной среды, с уровнем развития средств трансляции этих ценностей, с особенностями восприятия тех или иных явлений и процессов культуры. Непреложным условием усвоения определенных ценностей или способов культурной деятельности должно быть, как минимум, их наличие в окружающей микросреде. Не будь в детстве общения с пианино, скрипкой или виолончелью, не было бы в истории отечественной и мировой музыкальной культуры феномена С. Рихтера, Д. Ойстраха или М. Ростроповича. Чтобы оценить и полюбить музыкальное искусство, нужно не раз ощутить магию оперного или балетного спектакля, погрузиться в волшебный мир симфонического оркестра, почувствовать восприятие прекрасного теми, кто сидит рядом с тобой в оперном театре или зале филармонии. И в этой связи нельзя не отметить, что ущербность нашей системы эстетического воспитания во многом связана с тем, что миллионы и миллионы россиян за всю свою жизнь ни разу не общались с подлинными образцами высокого искусства, не познали его сами и не могли передать эстафету художественной культуры своим детям.

Постигая ценности культуры, человек в первую очередь усваивает наиболее простое,

Научная школа педагогической культурологии

доступное, вызывающее ассоциации. На экране телевизора, по радио, в магазине, в рекламе, из окон домов люди постоянно видят и слышат далеко не лучшие образцы зарубежной попмузыки, одежды, прически, поведения. В то же время с шедеврами музыки, с оперными певцами, с русскими народными ансамблями песни и пляски мы встречаемся на телеэкране не так часто. И надо ли в этой ситуации удивляться тому, что современная молодежь не воспринимает многие традиционные формы национальной культуры, не в состоянии по достоинству оценить ее подлинные шедевры? На процессе общекультурного развития личности явно отрицательно сказывается и так называемая «кнопочная» методика проведения домашнего досуга, когда человек, оперируя телевизором, компьютером, приемником, музыкальным центром или иными атрибутами современных средств информации, лишает себя творческого процесса чтения, обмена письмами, а, главное, проявления социально-культурной активности.

Одна из узловых и наиболее сложных задач педагогической культурологии связана с формированием у разных групп населения, и в первую очередь молодежи, системы ценностных ориентаций.

Специфика общечеловеческих, национальных, региональных или иных ценностей культуры проявляется в том, что они интегрируют в себе не только необходимое, но и желаемое, не только нормы, но и идеалы, которыми живет данное общество. Ценности культуры нельзя навязать силой. Добро, любовь или дружеские отношения могут быть результатом только свободного, активного, интериоризированного, личностно осмысленного выбора. Эти ценности нельзя заставить принять или отвергнуть, они должны быть восприняты сердцем, а это предопределяет необходимость сделать стержнем вовлечения человека в мир ценностей культуры методику воздействия на его эмоциональную сферу. Сверхзадача педагогической культурологии – превратить ценности культуры из «вещи в себе» в «вещь для нас», реализовать созидающий потенциал культуры, сделать его доступным каждому человеку. Средствами решения этой задачи выступают система непрерывного образования; просветительная деятельность телевидения, радио, периодической печати, учреждений культуры; различные формы любительского творчества и т. д. и т. п.

В последние десятилетия все более существенную роль в обеспечении общедоступности ценностей культуры и вовлечении людей в процесс их освоения играет туризм. В США ныне функционируют около 160 тысяч федеральных ту-

ристических центров, с помощью которых свыше 320 млн человек (значительно больше общей численности населения, способного осуществлять туристические поездки) ежегодно знакомятся с национальными парками, музеями, архитектурными ансамблями, с иными достопримечательностями страны. Подобная система освоения достижений национальной и мировой культуры средствами туризма сложилась в Германии, Японии, Великобритании, Франции, других экономически высокоразвитых странах.

Еще большую роль в посредничестве между индивидом и культурой сегодня играют технические средства информации, способные донести шедевры человеческого гения персонально до конкретного человека, превратить его повседневный досуг в фактор оптимального сочетания рекреации и общекультурного развития. Степень освоения культуросозидающего потенциала досуга ныне стала существенным показателем цивилизованности страны, ее соответствия требованиям формирующегося информационного общества.

Становление педагогической культурологии как научной дисциплины находится на начальном этапе. Потребуется немало лет, чтобы с достаточной достоверностью и четкостью сформулировать ее методологические основы, отработать исходный категориально-понятийный аппарат, уточнить структуру, добиться принятия в научных кругах и признания в общественном сознании. Однако анализ совокупного опыта вовлечения различных групп населения в мир культуры позволяет уже сегодня раскрыть ее сущность, выявить ее роль и место в системе гуманитарных наук, определить ее объект, предмет, цели, задачи, обосновать области научного знания и ведущие сферы реализации культуросозидающего потенциала.

Объект педагогической культурологии – человек, личность, индивидуальность, отдельный индивид или социальная общность.

Цель педагогической культурологии – посредством комплекса специально отобранных и синтезированных видов культурной деятельности обеспечить:

- приобретение, расширение, углубление, обновление и приведение в систему знаний о природе, обществе, мышлении, технике и способах деятельности, способствующих утверждению мировоззренческой, идейно-нравственной и эстетической позиции;
- формирование интеллектуальных и практических навыков и умений в сфере социального, научно-технического и художественного творчества, стимулирование развития творческих потенций личности;

- создание, освоение, сохранение, распространение и воспроизведение ценностей культуры;
- усвоение способов культурно-досугового творчества и нерегламентированного общения;
- удовлетворение и последовательное обогащение духовно-эстетических интересов и потребностей разных групп населения;
- регуляция социального бытия, воспитание в каждом человеке повседневной, практической культуры, культуры труда, познания, быта, досуга, делового и неформального общения.

Задачи педагогической культурологии проявляются в том. чтобы обеспечить:

- выявление закономерностей, принципов, средств, методов и форм создания, сохранения, трансляции и освоения культурных ценностей, норм, и практик в сфере художественно-эстетической, религиозной, нравственной, социально-психологической, политической, правовой, экономической, экологической, физической культуры и разработка на этой основе условий и способов оптимизации этих процессов;
- получение практически ориентированного знания о закономерностях формирования и развития различных субъектов культуры (личности, социальной группы, этнокультурной общности, региона, общества в целом) и поиск оптимальных механизмов регулирования социально-культурных процессов на соответствующих уровнях;
- обоснование принципов и технологий использования различных культурных практик (видов и способов культурологической деятельности и мышления, норм, традиций и форм человеческого общежития), сложившихся в истории мировых культур, в тех или иных сферах социокультурной деятельности;
- разработку теоретических и организационно-методических основ подготовки и последовательного повышения квалификации профессиональных кадров, способных эффективно осуществлять процесс общекультурного развития личности.

Становление личности предполагает, как минимум, три взаимопроникающих, подчас протекающих параллельно, но сохраняющих свою специфику этапа, три аспекта усвоения культуры.

Первый этап – хоминизация (овладение индивидом основами человеческого поведения) – включает в себя освоение санитарно-гигиенической культуры, элементарных навыков общения (в первую очередь речи), культуры питания и иных компонентов культуры быта.

Второй этап – социализация – находит

свое выражение во включении человека в общество посредством формирования у последнего культуры социального общения, культуры познания, культуры профессионально-трудовой деятельности, культуры выполнения гражданских, нравственных, общественных, семейных обязанностей.

Третий этап – инкультурация – связан с формированием у человека эстетического отношения к действительности и искусству, способности восприятия ценностей культуры; с овладением умениями и навыками художественного творчества, внесения эстетических начал в быт и досуг.

Многие становятся субъектами четвертого этапа развития личности – этапа самореализации своих творческих потенций, когда индивидуальность в полной мере раскрывает свои культуросозидаюшие возможности, внося в социально-культурную сферу свое «я», свою оригинальность и неповторимость.

Определяя методологию и методику вовлечения человека в мир культуры, педагогическая культурология должна учитывать всепроникающий характер культуры и специфику ее постижения в разных сферах жизнедеятельности. Усвоение научных знаний, культуры труда и производственных отношений, как правило, опирается на логику, на разум, требует экспериментальной работы, доказательства формул, теорем, эффективности технологических процессов. Восприятие произведений искусства главным образом основывается на эмоциональной сфере, на эстетических чувствах. Однако в целом осознание индивидом любых ценностей духовной или материальной жизни строится на единстве информационно-логического и эмоционально-образного. На научной конференции или при разработке высоких технологий превалирует разум, на концерте симфонического оркестра или художественной выставке решающую роль играют чувства, но любое явление культуры вызывает у людей и логические умозаключения, и эмоциональное восприятие.

Как образно отметил Б. В. Раушенбах⁴ целостное – это то, в котором обе составляющие работы головного мозга (и логическая, и нелогическая, основанная на чувствах) гармонично сотрудничают, и человек только в этом случае становится человеком. Индивид, вооруженный только логикой, сродни компьютеру; человек, абсолютно лишенный способности логически мыслить, – это что-то близкое к сумасшедшему.

Учет специфики культуры требует от педагогической культурологии разработать и внедрить такой механизм формирования общей культуры личности, который, с одной стороны,

Научная школа педагогической культурологии

обеспечил бы постижение культуры как единого целого, а с другой – позволил бы в разных ситуациях в большей или меньшей мере развивать логическое или эмоциональное восприятие.

Органично связывая между собой цели воспитания и вовлечения формирующейся личности в мир культуры, педагогическая культурология опирается на выработанные педагогикой и веками оправдавшие себя методы развития духовно богатой и социально-активной индивидуальности, которая обладает исторической памятью, верна сложившимся национальнокультурным традициям, владеет способностью воспринимать и креативно создавать ценности культуры во всех сферах жизнедеятельности.

Как область научного знания и социальной практики педагогическая культурология может способствовать совершенствованию процесса эстетического воспитания детей, подростков и молодежи, повышению качества художественного образования, обеспечению культурологической направленности в работе музейных учреждений и туристских фирм, внесению

эстетических начал в процесс обучения и воспитания в средней и высшей школе, в системе дополнительного образования, в армии и на флоте. Однако в первую очередь ее конструктивная роль может и должна проявиться в социально-культурной деятельности и, в первую очередь, в рациональной организации досуга, где она выступает как средство научного осмысления ее сущности и природы.

Примечания

- ¹ Ариарский М. А. Прикладная культурология. 2-е изд. СПб.: Эго, 2001. 288 с.
- ² Ариарский М. А. Социально-культурная деятельность как предмет научного осмысления. СПб.: Концерт, 2008. 798 с.
- 3 Гадамер X. Г. Истина и метод. М., 1988. C. 39–58.
- ⁴ Раушенбах Б. В. Гуманитарная культура на рубеже веков // Судьба российской интеллигенции: материалы науч. дискуссии 23 мая 1996 г. СПб., 1996. С. 27–30.

Е. В. Клименко

Толерантность и различие в социокультурном пространстве современной России

Статья посвящена проблеме толерантности в ее связи с категорией «различие». Рассматривая различия как продукт социального конструирования, автор делает вывод от том, что их актуализацию и натурализацию можно понимать как основные ресурсы формирования интолерантности в современной России. В то же время автор выделяет толерантность во всех сферах социального взаимодействия как основу социальной безопасности.

Ключевые слова: толерантность, различие, социальное конструирование реальности, коммуникативное пространство, актуализация и натурализация различий

Ekaterina Klimenko

Tolerance and difference in the culture of modern Russia

The article is dedicated to the problem of interrelations of categories of «tolerance» and «difference». Regarding difference as a product of social construction the author outlines that its actualization and naturalization may be considered as a resource of formation of intolerance in modern Russia. At the same time the author estimates tolerance as the basis of security of modern society.

Key words: tolerance, difference, construction of social reality, communication, actualization and naturalization of difference

Толерантность – слово, наполненное смутным, а потому весьма открытым для манипуляций и привлекательным для манипуляторов содержанием. Риторика толерантности становится сегодня все более популярной. Термин активно используется политическими предпринимателями всех мастей, часто становясь предметом сомнительных спекуляций. Частота употребления не только приводит к своеобразной инфляции смысла, но и вызывает чувство раздражения у публики. Именно поэтому любой разговор о толерантности необходимо начинать с прояснения смысла понятия.

На русский язык термин «tolerance» переводится, как правило, как терпимость. Само понятие, в силу очевидного созвучия, понимается как связанное с терпением. То есть человек проявляет толерантность, когда, с трудом сдерживая себя, переносит явление или ситуацию, крайне для себя неприятные. И, что существенно, изменить которые он не в силах. Безусловно, буквальный перевод понятия «tolerance» как терпимости оправдан. Но этот буквальный перевод может быть источником некоторой терминологической путаницы. Настолько существенной, насколько существенны отличия между, скажем, английскими tolerance и patience.

Термин «толерантность» этимологически восходит к латинскому «tolerantia» – терпение, терпимость, связанному с многозначным глаголом «tolerare» – выносить, переносить, сносить. Социальными науками термин этот был позаимствован у медицины. Изначально понятие

«толерантность» означало ослабление реакции организма на какой-либо неблагоприятный фактор в результате снижения чувствительности к его воздействию. Вскоре толерантность стала пониматься не только как физиологическая, но и психологическая реакция организма на некий – психологический же – раздражитель. В мире социального взаимодействия такими раздражителями для человека становятся, как правило, «чужие», «другие», «иные». Отличающиеся от него самого люди, их нормы, ценности, верования, способы поведения.

В своей, ставшей широко известной, статье «Толерантность как моральный идеал» Питер Николсон предлагает считать толерантностью возникающие в процессе социального взаимодействия отношения, отвечающие нескольким критериям¹. Прежде всего, это существование различий между вступающими во взаимодействие субъектами – индивидами или группами. Дружелюбное и благожелательное отношение к тому, что совпадает с твоей точкой зрения, к тому, что похоже на тебя – не есть толерантность. Толерантность возможна только там и тогда, где и когда различия между людьми или группами людей оцениваются как существенные и значимые, где и когда различие не только осознается, но и эмоционально переживается. И, наконец, субъектом толерантности может стать только тот, кто имеет возможность устранить или попытаться устранить значимое для него различие, препятствовать его спокойному существованию².

Вопреки распространенному мнению, толерантность - это не безразличие и равнодушие. Не уважение или любовь. Не восторженное одобрение различий. И, наконец, толерантность - это позиция силы, а не слабости. Толерантность – не просто непроизвольная реакция человека на что-либо Иное. Толерантность - это, прежде всего, сознательное усилие личности, сознательная позиция самоограничения. Толерантность предполагает признание человеком самого факта многообразия – культур, нормативно-ценностных систем, религий, стилей жизни; понимание ценности этого многообразия, отказ от любых попыток его устранения; признание равенства всех элементов, составляющих это многообразие, отказ от доминирования и насилия в отношениях между ними.

В основе толерантных отношений лежат признание и уважение прав человека, включая его право на ту или иную групповую принадлежность, демонстрацию этой принадлежности, осуществление связанной с ней деятельности. В то же время толерантность возможна там и тогда, где и когда оценка каждого человека производится по его личным характеристикам, по его делам и поступкам, а не на основе его этнической, религиозной, культурной или любой другой групповой принадлежности.

Толерантность не может быть навязана, она приобретается добровольно в результате воспитания и развития личности. Но формирование толерантности не может быть связано лишь с нравственным воспитанием, не может основываться лишь на этических мотивах. Полагаться на ежедневный моральный выбор человека в пользу толерантности, как и на практическое следование этому выбору, вряд ли продуктивно. Толерантность должна стать нормой поведения, рутинным действием, набором поведенческих стереотипов, привычек. Способом реагирования на те или иные ситуации, который выбирается человеком автоматически.

Толерантность – это еще и активная позиция в отношении любых форм дискриминации, ксенофобии, шовинизма и экстремизма. Нельзя быть толерантным, равнодушно проходя мимо нетерпимости, проявляемой в отношении себя или других. Толерантность личности заключается не в благодушных рассуждениях о ее необходимости и ценности, но в конкретном ежедневном и активном противодействии любым формам нетерпимости.

Толерантность – характеристика не только личности, но и общества в целом. Это норма, принятая – или не принятая – в том или ином обществе. Адепты толерантности часто пони-

мают ее не только как некую добродетель, но и как моральный идеал, к которому человек и общество должны стремиться. Действительно, значимость толерантности в современном мире трудно переоценить. Но и признания толерантности как некоей ценности не может быть достаточно ни для формирования толерантной личности, ни для формирования толерантного общества. Толерантность сегодня – это безусловная необходимость. Это условие социальной безопасности, но не благоденствия. Условие выживания современного общества, но не его процветания. В сущности, требование толерантности – это минимальное требование, которое общество может - и должно - предъявить любому из своих членов.

Современное общество становится все менее однородным. Именно различие и многообразие, проявляющиеся во всех сферах социальной жизни, являются его фундаментальными характеристиками. Социальная структура утрачивает те черты, которые ей были присущи раньше – жесткость, и относительную простоту. Она становится все более гибкой и сложной и все менее определенной. Границы между разными группами, слоями, стратами общества теряют четкость, приобретают прозрачность, проницаемость. Такое размывание социальной структуры ведет к тому, что социальные роли, исполняемые людьми, становятся менее «заданными», а варианты их исполнения – более разнообразными. Сегодня мы можем не только совмещать социальные роли, казавшиеся ранее несовместимыми, но и изменять сам способ их исполнения, отказываться от общепринятых жизненных сценариев. Мы живем в мире, где исчезают, размываются и меняются представления о том, какое поведение может считаться допустимым или желательным для представителя того или иного возраста, пола, этнической группы, профессии. Жизненные практики, стили поведения становятся не только более разнообразными, но и более индивидуальными. Все это приводит к тому, что структура идентичности каждого человека усложняется, расширяется диапазон возможных для каждого из нас идентичностей. Любой человек сегодня может ощущать себя одновременно русским, мусульманином, представителем нетрадиционной сексуальной ориентации. И быть русским, мусульманином или представителем нетрадиционной сексуальной ориентации в соответствии со своим, самостоятельно выбранным и индивидуально исполняемым, жизненным сценарием.

Все эти социокультурные изменения могут – и часто вызывают – крайне негативную реакцию со стороны тех или иных членов совре-

менного общества. Провоцируют стремление любой ценой удержать однородность социокультурной среды, сохранить привычную картину мира, ее устойчивость и непроблематичность. Защитить собственные нормы, ценности, жизненные практики от угрозы деформации или исчезновения. В этих меняющихся условиях толерантность становится необходимой основой не только для эффективного функционирования общества, но и для комфортного существования человека в этом обществе.

Ключевым концептом в дискурсе толерантности является «различие». Действительно, понятие «толерантность» используется для характеристики отношения к различию – этническому, культурному, конфессиональному, гендерному, классовому, профессиональному. Толерантность – это еще и категория, применяемая, прежде всего, в сфере межгрупповых отношений. Отношений между людьми как представителями тех или иных социальных общностей, возникающих, в свою очередь, в некоторой связи с существующими между ними различиями. Поэтому именно вопрос о природе социальных общностей является определяющим для разговора о толерантности.

Для современного состояния социогуманитарных наук характерна тенденция рассматривать социальную реальность как продукт социального конструирования³. Суть конструктивистского подхода к пониманию социальной реальности заключается в том, что социальные явления, институты, установления, структуры рассматриваются как продукты человеческой деятельности, а не ее внешние обстоятельства. Субъективные значения, которые люди придают своему миру, подвергаются институционализации, т. е. закрепляются, превращаются в объективные социальные структуры. Социальные структуры, в свою очередь, становятся частью используемых индивидами систем значений, ограничивая тем самым свободу их действий.

Никакой объективной социальной реальности, существующей вне человеческого сознания, одинаковой для всех людей, никогда не существовало и не существует. Социальная реальность неотделима от ее интерпретации, вернее – множества интерпретаций, которые создаются и поддерживаются в ходе социальной коммуникации и взаимодействия. Каждый из нас наделяет окружающую его действительность собственными смыслами и значениями, создает для себя ту реальность, в которой живет и которая оказывает решающее воздействие на его поступки. Общество в целом предстает как неустойчивое образование, постоянно конструируемое и реконструируемое в ходе социальной практики.

Таким образом, социальные общности понимаются как результат конструирования, производимого людьми. Социальные общности возникают в результате осмысления людьми некоторых существующих между ними различий. Если применить терминологию Пьера Бурдье, можно назвать все социальные общности способом упорядочивания, понятийной организации социальной реальности⁴. Все критерии, по которым люди объединяются в социальные обшности, и все критерии, которые разделяют эти общности между собой, – это способы организации социального пространства. Неслучайно Эрик Эриксон называет групповые идентичности способами «привязки» идентичности человека к одному из «псевдовидов», на которые разделено общество⁵.

Признаков, по которым люди могут отличаться друг от друга, – множество. Цвет волос, глаз, вкусы, привычки. Не все из этих признаков становятся основанием для действенной социальной классификации. Но **могут** стать социально значимыми **любые** признаки. Вспомним кровопролитную войну между Лилипутией и Блефуску, описанную Свифтом в «Путешествиях Гулливера». Войну, основанием для которой стало несогласие по поводу того, с какого конца нужно разбивать вареные яйца при употреблении их в пищу – с тупого или с острого.

Сама возможность формирования толерантности как характеристики личности и общества связана с изменением отношения к социальным общностям, с отказом от их эссенциалистского понимания, характерного не только для обыденного сознания, но, зачастую, и для научного дискурса. Именно эссенциализм в отношении социальных общностей – и различий – лежит в основе интолерантности любого рода, делая различия неснимаемыми, а границы между социальными общностям – непреодолимыми. Теоретическую основу интолерантности составляет вера в существование неких естественных или божественных законов, объединяющих людей в некие общности и разделяющих эти общности между собой.

Одним из препятствий для формирования толерантности в современном российском обществе является нетематизированность различий, отсутствие открытого и честного разговора о них. Группы меньшинств, составляющие существенную часть социокультурного пространства современной России, фактически лишены доступа к пространству публичному. Символическая политика, идущая по пути конструирования официальной монокультуры, приводит к тому, что реальное социокультурное многообразие, являющееся одной из характер-

ных черт российского общества, не существует на дискурсивном, а, следовательно, на символическом уровне⁶. Таким образом, формирование коммуникативного пространства, открытого для разговора о различиях, создание возможностей доступа в это пространство для представителей всех общностей, составляющих современное российское общество, – необходимый этап на пути к достижению толерантности.

В то же время, именно преувеличение значимости любых различий, в том числе этнических, конфессиональных, культурных, гендерных, является питательной средой для распространения всех форм интолерантности. Для современного российского публичного пространства весьма характерной чертой является как актуализация различий, так и формирование представлений о них как о естественных и непреодолимых⁷. Именно это обстоятельство и лежит в основе крайне высокого уровня интолерантности, характерного для современной России. Следовательно, для формирования толерантности необходимой представляется деактуализация различий, снижение их значимости.

Таким образом, необходимость осмысления в социокультурном пространстве современной России фактически существующего многообразия вступает в очевидное противоречие с необходимостью снизить значимость различий для современного российского общества. Однако это противоречие вовсе не является непреодолимым. Выход из этого кажущегося тупика – в максимально индивидуализированном подходе к уникальным человеческим существам, составляющим российское общество. В понимании того простого обстоятельства, что в каждый момент своей жизни человек представляет из себя что-то гораздо больше, чем представителя какой-либо из групп, составляющих общество. Его личность не исчерпывается той или иной из его групповых характеристик, как не исчерпывается и их полным набором.

Принадлежность человека к той или иной социальной общности – это результат не только внешней категоризации, но и внутренней самокатегоризации. При этом индивидуальное переживание человеком своей принадлежности к той или иной социальной общности – или общностям – не является и не может являться неизменной величиной, определенной Природой или Богом. Идентичность человека – в том числе и ее социальный компонент – величина крайне неустойчивая, меняющаяся в течение всей жизни. Меняющаяся, как в результате воздействия факторов этой величиной манипулирующих, так и в результате свободного выбора, осуществляемого человеком.

Человек выбирает не только, к какой общности принадлежать, но и как именно маркировать свою принадлежность. Что значит для каждого из нас являться представителем той или иной общности – есть также результат нашего выбора. Человек не является отражением общностей, к которым он считает себя или мы считаем его принадлежащим. Во всяком случае, идентичность человека не является стигмой, тяжким крестом, которому по прихоти естественных или божественных сил обречен каждый.

Формирование толерантности необходимо связано с формированием единого социокультурного пространства, объединяющего входящих в него уникальных человеческих существ. Пространства, актуализирующего сходства между представителями самых разных социальных общностей, сосуществующих в современной России, но не различия между ними. Безусловно, речь не может идти о нивелировании этих различий, об унификации и стандартизации. Задача состоит не в том, чтобы забыть о наших различиях, но в том, чтобы уметь иногда забывать о них.

Современное российское общество стремительно становится обществом различий. И именно эти различия делают толерантность необходимой. И все же нередко приходится слышать о том, что толерантность, будучи неотъемлемой частью либерального дискурса, не может стать общепринятой ценностью или нормой российской культуры. О том, что толерантность и традиционная русская культура несовместимы. Такие аргументы кажутся разумными до тех пор, пока мы не осознаем, что современная российская культура не равняется русской культуре. Социокультурное пространство России сложно по структуре, фрагментарно, не одномерно. И перед современным российским обществом стоит задача сохранения его единства, связанности всех составляющих его элементов. Сохранение этого единства невозможно вне толерантности – во всех сферах социального взаимодействия.

Примечания

- ¹ Хомяков М. Б. Толерантность: парадоксальная ценность // Пределы толерантности в современном обществе: материалы Междунар. науч.-практ. конф., 2003 / под ред. И. Л. Первовой, В. В. Козловского. СПб., 2003. С. 37–53.
- ² В этом смысле концепция М. Уолцера, включающего в спектр толерантного отношения к различию «отстраненно-смиренное отношение к различиям во имя сохранения мира», «милостивое безразличие к различиям», моральный стоицизм, «открытость в от-

Е. В. Клименко

ношении других» и «восторженное одобрение различий», просто размывает смысл понятия. См.: Уолцер М. О терпимости. М., 2000.

- ³ Бергер П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М., 1995.
- ⁴ Бурдье П. Социальное пространство и генезис классов // Социология социального пространства. М.; СПб., 2005. С. 14–48.
- ⁵ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996. С. 312.
- $^{6}\,$ Малахов В. С. Скромное обаяние расизма и другие статьи. М., 2001.
- ⁷ Об этом подробнее смотри, например: Диагностика толерантности в средствах массовой информации / под ред. В. К. Мальковой. М., 2002.

БИБЛИОТЕКОВЕДЕНИЕ, БИБЛИОГРАФОВЕДЕНИЕ И КНИГОВЕДЕНИЕ

Library science, Bibliography, Bibliology

П. Н. Базанов

Издательская деятельность левых пореволюционных организаций русской эмиграции

В статье дается анализ издательской деятельности пореволюционных организаций. Они были созданы в среде молодежи русской эмиграции в 1920-е гг. Особое внимание уделяется периодическим изданиям пореволюционеров и их идеологии.

Ключевые слова: издательская деятельность русской эмиграции, пореволюционеры, национал-мессионисты, утвержденцы, неодемократы, новоградцы

Petr Bazanov

Publishing activity of the left-wing porevolutionary organizations of the Russian emigration

The article provides an analysis of publishing activity porevolutionary organizations. They were created among the youth of the Russian emigration in 1920th years. Particular attention is given to periodicals of the porevolyutsioners and their ideology.

Keywords: publishing of Russian emigration, porevolyutsioners, national-messionists, utverzhdentses, neodemokrates, novogradtses

В конце 20-х – начале 30-х гг. XX в. ведущую роль в политической жизни русского зарубежья стали играть организации, сформированные на базе поиска принципиально новых идеологий. Будущую Россию они видели «идеократическим» государством, где правящая политическая организация является государственной структурой, а идеология проникает во все формы жизни. К таким организациям относятся: евразийцы, младороссы, пореволюционеры (национал-максималисты, утвержденцы, новоградцы), солидаристы-новопоколенцы, Русское Трудовое Христианское Движение, Русский Национальный Союз Участников Войны, русские фашисты и нацисты и т. д. У большинства исследователей синонимом понятия идеократические (новоидеологические) организации является термин «пореволюционные» (т. е. признавшие факт революции)¹. Понятия «пореволюционеры», «пореволюционость» объединяли различные политические кружки, партии, группы, чаще всего не связанные организационно, но имевшие ряд общих идеологических установок, определявших схожесть пореволюционных программ и проектов. Все так называемые пореволюционные организации и течения признавали два постулата: принципиальное отрицание возможности реставрации в России дореволюционного государственного строя и попытки найти в революции 1917 г. положительные черты, которыми можно воспользоваться в идеологической борьбе. Князь Ю. А. Ширинский-Шахматов говорил, например, что «нужно не бороться с революцией, а овладеть ею, выбирая

при этом путь не снижения процесса, а интенсификации и углубления революции»². Другой любимой идеей всех идеократических организаций была концепция «российской нации», по которой нашу страну населяет одна нация, состоящая из множества народов России.

Собственно пореволюционные организации (или левые пореволюционеры, как их правильнее называть) сложились в обстановке идеологического разлада эмигрантской молодежи с «поколением революции» (людей, чья политическая деятельность развернулась еще до 1917 г.). Молодое поколение эмиграции ставило в вину идеологии «отцов», как левой – либерально-социалистической, так и правой - консервативномонархической, революцию 1917 г. и поражение в Гражданской войне. «Дети» эмиграции стали создавать собственные партийные и блоковые структуры, построенные на отрицательном отношении к политике старшего поколения, проводившейся в эмиграции. Новые организации даже названия получали символические «Молодая Россия», «Национальный Союз Нового Поколения» (выделено мной. – П. Б.), подчеркивающие отмежевание от «отцов» и формирование новых духовно-политических и идеологических, самостоятельных и самобытных течений. Сами говорят за себя названия пореволюционных организаций: младороссы, национал-революционеры, национал-большевики, национал-максималисты, утвержденцы, неодемократы, националисты-христиане, второпоколенцы, четверороссы и т. д. (левый фланг) и новопоколенцы, штабс-капитаны, Русское

Трудовое Христианское Движение, Российский Имперский Союз, русские фашисты, русские национал-социалисты и др. (правый фланг). Левые пореволюционеры (или собственно пореволюционеры) находились на политическом горизонте между правыми пореволюционными организациями и евразийцами и сменовеховцами.

Самыми многочисленными и влиятельными у левых пореволюционеров были младороссы, но они настолько политически самобытны и связаны с легитимистским монархическим движением, что легко вместе с солидаристаминовопоколенцами выделяются в центр этого течения. Легко можно провести и другую классификацию - по отношению к фашизму. Левые пореволюционеры ко всем моделям фашизма относились крайне отрицательно, предпочитая порой даже большевизм: знаменитый выбор, сделанный православным философом Г. П. Федотовым в пользу красной Д. Ибаррури, вместо белого Ф. Франко. Другой критерий – это «активизм»: если правые пореволюционеры открыто жаждали борьбы с советской властью, то левые жили ожиданием момента «когда Бог орду переменит» так называемые принципиальные изменения в самом СССР.

В представленной статье рассматривается только деятельность левых пореволюционных организаций.

Все пореволюционные организации ориентировались на религиозно-национальные ценности. Общее в их программах – признание революции в России как свершившегося факта, вытекающего из дореволюционной русской общественной жизни, а также вера во внутреннее перерождение отечества. Отсюда крайне отрицательное отношение к интервенции и отрицание не только западной парламентарной демократии, но и отрицательное отношение к дореволюционному строю Российской империи. Признание пореволюционерами революции, а также наличие у них определенных правых черт отличало их от классических правых и одновременно от левых партий. В «пореволюционных» и «национал-почвенных» течениях зарождался русский национал-социализм3. Для пореволюционных движений общим было представление о возможности использования революционных энергий широких масс для утверждения новой политической, экономической и культурной реальности, которая была бы чем-то «третьим» по отношению к дореволюционному и советскому режиму. Советская система, в глазах эмигрантов, имела в этом плане ряд преимуществ.

Со сменовеховством пореволюционную мысль роднит представление о динамичности и диалектичности революционных процессов.

По мнению пореволюционеров, революция в России носила «органический», национальный характер и была обусловлена всем предшествующим развитием страны, а не заговором на деньги германского Генерального штаба, масонов, революционеров, интеллигентов, инородцев вообще, евреев в частности, как считали правые. Так же как и сменовеховцы, и евразийцы, пореволюционеры попали под гипноз теории Н. В. Устрялова о восстановлении большевиками территориального единства бывшей Российской империи, а территория это государственная душа, на которой возродится мощная держава. При этом полностью не учитывалось создание в СССР национальнотерриториальных республик и местных элит в них, вопреки любому экономическому и этнографическому смыслу. Пореволюционеры выдвинули понятие «наднационализма», или «функционального национализма», который предполагал гармоничное сосуществование различных национальностей в рамках единой политической общности. Основой такого единства является территория, обозначаемая как «Великий Российский континент», – особая геополитическая и культурная данность, наряду с западноевропейской и азиатской.

От евразийцев была взята ключевая идея о революции 1917 г. как о почвенном ответе народа на западнический курс, принятый еще Петром I, но «все-таки существует определенный оттенок, отличающий пореволюционеров» от евразийцев и сменовеховцев. Принимая перемены на Родине, и младороссы, и утвержденцы, и новоградцы не принимали правящий коммунистический режим и призывали к борьбе с ним, хотя и совершенно иными методами, чем РОВС или НТСНП, отвергая революцию и терроризм⁴.

Как это ни парадоксально, но первым пореволюционный орган стал издавать Григорий Алексеевич Алексинский (1879–1967) - журналист, депутат Государственной думы, член РСДРП, большевик, потом - меньшевик, затем плехановец, член Русского совета при генерале П. Н. Врангеле в Константинополе. Отношение к нему в социалистических кругах было крайне отрицательное из-за его разоблачений германской помощи большевикам и безоговорочной поддержке Белого движения. Под его редакцией в Париже в 1927 г. стала выходить газета «Национал-Революционер», которая издавалась три раза в месяц, вышло сего девять номеров. Газета была «изданием Центрального комитета национал-революционного союза», руководил этим союзом Л. Труба.

Идеологию национал-максимализма начал

разрабатывать еще в начале 20-х гг. князь Юрий Алексеевич Ширинский-Шихматов (1890-1942) по прямой линии потомок Чингисхана, кавалергард и летчик, юрист по образованию, в эмиграции – публицист и шофер такси. Он, характеризовавший свои взгляды как «советско-монархическое народничество», отвергал «белую идею» и призывал к «овладеваю» революции. В отличие от «сменовеховства», он не верил в возможность перерождения большевистского режима на путях нэпа и выступал за возрождение национального идеала и социальной справедливости⁵. После оккупации Франции фашистами Ю. А. Ширинский-Шихматов в виде протеста хотел зарегистрироваться как еврей и носить желтую звезду. Он мученически погиб в немецком концлагере: эсэсовцы забили его насмерть за попытку заступиться за другого заключенного⁶.

В июне 1927 г. от имени «Парижской Группы Союза Национал-Максималистов» Ю. А. Ширинский-Шихматов выпустил листовку «Обращение Парижской Группы Союза Национал-Максималистов к русской эмиграции» с лозунгами: «К слухам об интервенции», «Долой Коммунизм!», «Иностранцы руки прочь от России!», в которой познакомил эмиграцию с основами своей политической доктрины⁷. Большого влияния группа национал-максималистов на общественную жизнь русского зарубежья не имела, но своими «оригинальными» воззрениями создавала себе соответствующую рекламу⁸.

В начале 30-х гг. Ю. А. Ширинский-Шихматов издает в Париже журнал «Утверждения» (1931-1932. № 1-3) – наверное, самое серьезное свое идеологическое предприятие. Вышли всего три номера, обложку к ним выполнил В. Н. Никольский. Во всех трех номерах разные подзаголовки: в первом – «орган Объединения пореволюционных течений», во втором - «орган исканий нового синтеза», в № 3 – «орган осуществления нового синтеза». Название журнала тоже было символичным. В первом номере в статье «От редакции» анонимный автор (видимо, Ю. А. Ширинский-Шихматов) пояснял: «Дореволюционные направления из различных побуждений и с разными целями сходились в одном: в ОТРИЦАНИЯХ. Течения пореволюционные, исходя их различных предпосылок, устанавливая свою идейную преемственность из различных идеологических источников, сходятся в конечных УТВЕРЖДЕНИЯХ»9. Авторами журнала были не только национал-максималисты, но и представители других оттенков пореволюционной мысли, разрабатывавшие новый государственный строй (идеократия – идеоправство – синтекратия). Кроме Ю. А. Ширинский-Шихматов из молодых поревоюционеров печатались Яков Михайлович Меньшиков (1888–1953) – журналист, сын нововременского публициста и П. С. Боранецкий, а также многие правые евразийцы (И.В.Степанов, Н.К.Ладов, С. Д. Бохан), сменовеховцы-устряловцы (Н. В. Устрялов, Н. В. Васильев и Г. Н. Таносов), христианские анархисты, полумладороссы, националисты-христиане, неонародники и т. μ^{10} . Сотрудниками «Утверждений» оказались видные представители старшего поколения эмиграции: Н. А. Бердяев, Е. Д. Скобцова (мать Мария) Е. Д. Кускова, близкий в то время «Современным запискам» Ф. А. Степун и принадлежащий к умеренно-правому сектору зарубежья сотрудник «Возрождения» Н. С. Тимашев. Близок к «пореволюционному течению» и к «Утверждениям» оказался и недавний советский дипломат-перебежчик, занявший двусмысленную позицию, -С. В. Дмитриевский. Публика, как справедливо заметил один из первых историков русской эмиграции Г. П. Струве, «весьма разношерстная», он же доказывал, что «в каком-то смысле духовным отцом журнала был Н. А. Бердяев». «Обе первых книжек "Утверждений" открывались бердяевскими "открытыми письмами к пореволюционной молодежи", и на писания многих сотрудников журнала чувствовалось влияние Бердяева»¹¹.

Об интересе к пореволюционным и национал-максималистским идеям свидетельствует рост тиража «Утверждений»: первая книга – 600 экз.; вторая книга – 1200 экз.; третья книга – 1800 экз. Журнал издавался без всяких «меценатов», исключительно на извощичьи заработки самого Ширинского и такие же трудовые гроши молодежи из его окружения¹². Деньги на первый номер, например, удалось заработать мойщикам окон в парижских небоскребах. По свидетельству известного эсера В. М. Зензинова, на «Утверждения» Ю. А. Ширинского-Шихматова И.И.Бунаков-Фондаминский «с любовью охотно помогал найти средства, издателя, типографию. Он выработал даже особый метод издания книг, авансируя типографию своими средствами и заранее распределяя будущее издание между разными русским книжными магазинами Парижа и Берлина»¹³.

В июле 1933 г. по инициативе Ю. А. Ширинского-Шихматова состоялся Первый съезд представителей национал-максималитов, утвержденцев, неодемократов, националистовхристиан, четверороссов и русских националсоциалистов. Участниками съезда был принят следующий устав «Объединения пореволюционных течений» (ОПТ). В первом пункте этого

устава пояснялось, что в ОПТ могут входить на федеративных началах (на основании особого, каждый раз постановления ЦИКа ОПТ) все пореволюционные организации, течения, группы и кружки¹⁴, но предусматривалось и личное членство: «Всем ступающим в ОПТ (предусмотрены и персональные вхождения в Объединение)» 15. В уставе были зафиксированы отказ от монархической формы правления и идея «истинного национализма как всенародного служения Богу и Миру – на собственных исторических путях» 16 . Впрочем, положения устава носили более декларативный характер. Даже само ядро ОПТ группа «Утверждения» – должна была порой выступать не как политическая партия, а как политическое течение. «Утвержденцем может быть и национал максималист, и евразиец и неонародник («новоградец»), и даже устряловец, - не отказываясь ни от своей программы, ни от свой организации. В утвержденчестве сплетаются все отдельные тропинки, сливаясь в широкую торную дорогу». Для этого третий номер журнала поменял своей подзаголовок, а Ю. А. Ширинский-Шихматов в статье «От редакции» пояснял: «Мы хотели бы, чтобы национал-максималист и "младоросс", и неонародник и евразиец, "имперец" и "неодемократ" в равной степени считали бы "Утверждения" своим органом, а когда утвердится идейное единство - до организационной федерации останется один шаг»¹⁷.

Судя по всему, деятельность ОПТ сводилась в основном к заседаниям в так называемом «Пореволюционном клубе», диспутам и т. д. Даже издание своей прессы «утвержденцам» не удалось наладить. Ничего не получилось и из проекта 1934 г. издавать серию популярных брошюр под общим заглавием «Пореволюционная библиотека» Влияние ОПТ как реальной политической силы оказалось ничтожным, что не отменяет идейной оригинальности Ю. А. Ширинского-Шихматова 19.

Тем не менее на позицию Ю. А. Ширинского-Шихматова ориентировались следующие периодические издания. Печатавшийся на множительном аппарате в Марселе журнал «Пореволюционная Россия: бюллетень Представительства объединения пореволюционных течений на Юге Франции» при ближайшем участии Георгия Р. Кроона (Г. Волина). Планировалось, что журнал будет выходить 2 раза в год, но вышли только первые два номера за 1934 г. и третий за 1935 г. Г. Р. Кроона основал в 1931 г. «Российскую Национал-Социалистическую Рабочую Группу», не имевшую никакого отношения к идеологии гитлеризма. Для подтверждения этого тезиса даже выпустили типографскую листовку «Наши тезки» с критикой нацизма с христианских и пореволюционных позиций²⁰. Г. Р. Кроона призвал своих сторонников к «интегральному социализму» – «Новому Граду – Царству Божьему на земле» и боролся с сепаратизмом под лозунгом «Россия – Третий Рим»²¹.

В Париже выходили журналы «Еженедельник Пореволюционного клуба» в редколлегии которого были О. А. Грекова, А. М. Зигон, И. И. Ильинская, А. Ф. Пилипенко (1934. 31 окт. – 1935. 1 мая, № 1–21/22), преобразованный в «Ежемесячник Пореволюционного клуба» (1935. № 1, 15 дек.), а также «независимая беспартийная газета» «Россиянин-Пореволюционер». Вышел только один номер в 1936 г., администратором ее был Вячеслав Цимбалюк. Последний организовал и возглавил «Зарубежный Союз Служения Родине» (ЗА СЭСЭ-СЭР)²². В журнале «Еженедельник Пореволюционного клуба» печатались, кроме Ю. А. Ширинского-Шихматова, известные русские философы Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, Н. Н. Алексеев и др.

В 1927 г. в Ницце была издана от имени «Ниццкого кружка политического самообразования» и единственная брошюра пореволюционеров «Национал-максимализм и националбольшевизм» (16 с.), подписанная криптонимом «Л. Б.». Большую часть брошюры занимал текст доклада Ю. А. Ширинского-Шихманова на конференции «Объединения русских эмигрантских студенческих организаций» (ОРЭСО) и первоначально напечатанном в первом номере молодежного журнала «Авангард» (Северная Африка). В докладе доказывалось, что национал-максимализм и национал-большевизм одно и то же, поэтому в первом номере журнала «Утверждения» на третьей странице обложки рекламировалось это издание

Группа молодых членов ОПТ издавала журнал «Завтра», заявленный как «ежемесячник утвержденцев», но реально вышли всего семь номеров (Париж, 1933. № 1–4; 1935. № 5–7). Хотя журнал с № 4 печатался на ротаторе, так как по сведениям В. С. Варшавского, на типографию денег не хватало²³, обложку для него выполнил художник Валентин Андреев. В редколлегию входили В. Л. Андреев (сын писателя Леонида Андреева), И. И. Ильинская, Л. Б. Савинков (сын знаменитого террориста), А. И. Ярмитадзе (идеолог группы) при ближайшем участи Ю. А. Ширинского-Шихматова. Внутренние противоречия привели к изменению подзаголовка с № 5 в 1935 г.: «пореволюционный ежемесячник, издание парижского отдела Союза российских национал-марксистов (националбольшевиков)». В последнем номере у журнала появился редактор П. С. Чижов. «Завтра» предоставило свои страницы и представителю

другого пореволюционного течения – первому идеологу неодемократии, заместителю председателя «Объединения русских эмигрантских студенческих организаций» Н. Н. Былову, известному своей формулой третьего пути – «демократия минус плутократия и плюс христианство».

«Группа Народников-Мессианистов» отделилась от утвержденцев в начале 1930-х гг., что не мешало затем войти в состав ОПТ. Их официальное периодическое издание – журнал «Третья Россия» (Париж, 1932-1939. № 1-9) - носило подзаголовок «орган пореволюционного синтеза». В честь него это течение и получило более распространенное название – группа «Третьей России». Главой группы, редакторомиздателем журнала и идеологом этого течения пореволюционной мысли был Петр Степанович Боранецкий (ок. 1900 – не ранее 1965) – философ и публицист. В 1930 г. нелегально эмигрировал из СССР. В начале 1930-х гг. этой группой был издан «Манифест Народников-Мессианистов». П. С. Боранецкий отличался антихристианскими взглядами, технократической направленности, культом научного познания, «прометеизмом» и даже попытками создания новой философской религии. Особенно доставалось философии Н. Ф. Федорова, порой в откровенно уничтожающих, издевательско-едких выпадах²⁴. Кроме П. С. Боранецкого, авторами были евразийцы Н. Н. Алексеев и Н. А. Клепин.

Антиевропейские взгляды П. С. Боранецкого привели к попытке издавать в Париже ежемесячную газету «Свершения. Орган пореволюционной мысли и пореволюционного действия» (вышел только один номер в 1934 г.). Кроме самого П. С. Боранецкого, в редакцию газеты входили Д. К. Даниленко, Б. Г. Шварц и крупнейший представитель евразийства П. Н. Савицкий. От остальных пореволюционных течений идеология этой группы отличалась ориентацией на крестьянство, антигородскими буколистическими тенденциями, сочетавшимися с последовательным технократизмом, что было большим контрастом с архаизмом классических консерваторов. По мнению П. С. Боранецкого, современная техника – это магия некой, человечеством еще не осознанной новой религии - религии организации мира, религии исторических свершений, прометеевской победы и борьбы. Весной 1933 г. в противовес «Пореволюционному клубу» П. С. Боранецкий создал «Объединенный Клуб пореволюционных течений», в его деятельности принимали участие евразийцы (Н. Н. Алексеев, Б. Г. Шварц), представители Украинского пореволюционного течения, журнала «Новый Град» и др.²⁵

«Новоградцы», третье значительное «поре-

волюционное» течение, получили свое название в честь издаваемого ими журнала «Новый Град» (Париж, 1931–1939. № 1–14). В подзаголовке журнала значилось «философский, религиозный и культурный обзор». Как хорошо известно, «Новый Град» выходил под редакцией И. И Бунакова-Фодаминского, Ф. А. Степуна и Г. П. Федотова, с № 7 имя Ф. А. Степуна было снято с титульного листа в связи с приходом гитлеровцев к власти к Германии, где жил философ. Главными идеологами «Нового Града» были Г.П.Федотов и И.И.Бунаков-Фондаминский. Все они – люди «старшего» поколения русской эмиграции, это еще одна отличительная черта движения «новоградцев». Название журнала происходит из антитезы «старому граду» – атеистической и капиталистической Западной Европе. Старый град, считали «новоградцы», потрясенный кризисами, идет к упадку. Эту проблему не способны решить ни капитализм, ни коммунизм, ни фашизм. Исходя из принципов «христианского социализма» будущее России они видели основанным на идее свободы, соборной культурно-исторической традиции и христианской нравственности²⁶. В качестве духовных учителей «Нового Града» один из бывших «новоградцев» В. Варшавский считал Владимира Соловьева с его стремлением создать христианство живое, социальное вселенское, соединить религию с либерализмом и научно-социальным прогрессом и Николая Федорова с его «философией обшественного дела»²⁷.

Наиболее отчетливо принципы духовного единства «Нового Града» были сформулированы Ф. А. Степуном: 1) либеральная идея политической свободы; 2) социалистическая идея общественно-хозяйственной справедливости; 3) христианская идея абсолютной личности (в статье «Пути творческой революции») 28 . По справедливому мнению С. М. Сергеева – автора-составителя главы «"Пореволюционные" идейные течения и организации» в хрестоматии «Политическая история русской эмиграции 1920-1940 гг.», «из всех "пореволюционеров" "новоградцы" наиболее резко отталкивались от фашизма и наиболее лояльно относились к западному либеральной демократии»²⁹. Но почему он считает, что «Новый град» перестал выходить в 1940 г. после занятия немцами Парижа, непонятно.

Как и другие левые пореволюционные организации, «новоградцы» верили в быструю эволюцию советского режима. Двусмысленную позицию на страницах журнала занимал Н. А. Бердяев – единственный из авторов, выступавший против демократии. Но при этом ответственность за фашизм в Европе он возлагал

на коммунистов, которые, по его мнению, удивительно схожи. Историк русской эмиграции М. В. Назаров отметил, что Бердяев и в «Новом граде» успел просунуть свой спекулятивный тезис, что «Третий Интернационал оказался трансформацией старой русской мессианской идеи». Эта статья Н. А. Бердяева называется «Аура коммунизма» и содержит двусмысленные оценки: «Положительно социальные результаты революции не подлежат сомнению. их могут отрицать лишь эмигранты, находящиеся в состоянии слепоты и глухоты, движимые патологическими аффектами ненависти», «русский народ освобожден революцией для неизмеримо большей активности, чем в старой императорской России»³⁰. И это про тот период советской истории, на который приходятся коллективизация, голод 1932 г. и репрессии 1937-1939 гг.! Подробнее о идеологии и философии «Нового Града» можно ознакомится в статьях Р. Ю. Сафронова³¹.

Программа и позиции «Нового Града» разъясняются в редакционных вступлениях (особенно № 3, 5, 10). Из 14 номеров журнала один вышел в 1931 г., четыре в 1932, по два в 1933 и 1934 гг. и по одному в последующие годы. По данным историка М. И. Раева, средства для издания собраны во многом благодаря содействию ИМКА. Как можно уяснить из письма И. Фондаминского Полу Б. Андерсону, субсидии ИМКА представлялись в форме гарантированной покупки определенного количества экземпляров (300–500) по обычной цене. Судя по этой переписке, тираж составлял 800 экз. 32

По подсчетам А. А. Ермичева, в журнале приняли участие более 40 авторов, опубликовано 138 статей (включая 11 редакционных статей и выступлений), 38 рецензий и кратких отчетов в № 10-11 помещены подробные отчеты о заседаниях общества «Круг», составленные берлинцем С. Соловьевым (С. Г. Шерман). Наибольшее количество статей опубликовал Г. П. Федотов (18 подписанных статей и рецензий), Ф. А. Степун (соответственно 13 и 1) Н. А. Бердяев (10 и 1), М. Ю. Скобцова (мать Мария) (8 статей), Бунаков (Фондаминский) (5 статей), С. И Гессен (5 статей), С. Н. Булгаков (3 статьи в пяти номерах), Н. О. Лосский (3 статьи и 4 рецензии), а также литературные критики и литераторы В. В. Вейдле, Ю. П. Иваск, К. В. Мочульский, М. И. Цветков, В. С. Яновский³³. Из других авторов стоит упомянуть П. М. Бицилли, Е. Д. Кускову, В. С. Варшавского, В. Н. Ильина.

Определенный резонанс вызвала статья Ф. А. Степуна «Пореволюционное сознание и задачи эмигрантской литературы» (№ 10), в которой автор настаивал на служении литературы пореволюционному сознанию, полагая, что

никакого большого и подлинного искусства, не связанного целостным мировоззрением и социально-политическим движением, никогда и нигде не существовало. «Это – главное в подходе ведущих авторов "НГ" (Новый Град. – Π . \mathcal{S} .) к литературе»³⁴.

По мнению С. М. Сергеева, «новоградцы» вообще не создавали никаких организационных структур, оставшись кружком интеллектуалов, объединившихся вокруг журнала «Новый Град», значение которого в жизни эмиграции трудно переоценить³⁵. В свою защиту сторонники такой точки зрения легко могут процитировать редакционную статью третьего номера, что «ни редакция, ни авторы не составляют партии или политической группы, но привержены известному духовному единству»³⁶. Но как раз вся деятельность «новоградцев» и была посвящена неудачным попыткам создания организационных структур.

И. И. Бунаков-Фондаминский давал в 1930-е гг. здравую оценку состоянию русского зарубежья: «Эмигрантские политические организации, – говорил он, – безжизненны и худосочны, ибо не связаны с народными массами. А эмигрантские массы распылены и беспризорны. Надо идти в эмигрантский народ, чтобы организовать его экономически и культурно. И надо поднять его на большую духовную высоту, которая обязательна для него, если он хочет быть передовым отрядом в борьбе за освобождение России. Тогда духовное влияние обязательно передастся из эмиграции и на родину»³⁷.

Не призывая к построению партийной организации в классическом смысле, бывший эсер И.И.Бунаков-Фондаминский ратовал за сохранение в эмиграции духа «Ордена русской интеллигенции». Но не в смысле П. Д. Боборыкина, а как иерархической структуры. В первом номере «Нового Града» в 1931 г. он писал: «Надо восстановить Орден - Орден воинов-монахов, пламенно верующих в правду Учения и готовых на жертвы и подвиг для освобождения России. И надо, чтобы новые рыцари, как и их отцы и деды, шли в народ – жить его жизнью, страдать его страданиями и, освящая души людей светом Истины, уводить их за собой от власти»³⁸. С проповедью этой идеи И. И. Фондаминский выступал в кружках Христианского студенческого движения, в Республиканско-демократическом объединении, у младороссов, в Пореволюционном клубе и в Союзе дворян. Не довольствуясь работой в уже существующих организациях, он создал целый ряд новых кружков, объединений, журналов, литературных и ученых издательств, создал даже драматический театр³⁹.

Наиболее известным из подобных меро-

приятий И. И. Бунакова-Фондаминского стало литературное общество «Круг» (Париж, 1935– 1939). Для молодых писателей и поэтов он устроил издание собственного литературного альманаха «Круг» и серии стихотворных сборников «Русские поэты» 40. Первые две книги «Круга» вышли в Берлине, а третья, последняя, в Париже. Среди авторов альманаха единственным человеком, имевшим отношение к политике был младорос барон А. С. Штейгер, «Важно что "Круг" явился местом первой встречи эмигрантских сыновей с орденскими людьми (представителями ордена интеллигенции. – П. Б.). Многие из них до знакомства с Фондаминским никогда не видели "вблизи" живого эсера»⁴¹. Интерес к общественным вопросам, усиливаемый чувством беспокойства перед надвигавшимися грозными событиями, был так силен у многих участников «Круга», что наряду с собраниями, посвященными литературным и философским темам, стали возможны собрания политические. Постепенно образовался как бы политический отдел «Круга»; призванный по замыслу Фондаминского стать зачатком нового ордена⁴². Он попробовал отобрать в «Круге» маленькую группу людей, разделяющих идеи «Нового Града» и готовых работать на них, но с самого начала в ядре будущего ордена не оказалось единства⁴³.

В Париже в 1937 г. группа младороссов, собиравшихся в кафе «Вожирар», вышла из своей партии во главе с А. А. Угримовым (сыном профессора агрономии А. И. Угримова) и философом Львом Григорьевичем Закутиным (1905-?) и стала печатать журнал (Н. А. Кривошеина в своих мемуарах именует его «небольшой газетой»⁴⁴) «Русский Временник» (Медон (Mendon) под Парижем, 1937–1939. № 1–3). Журнал имел подзаголовок «орган революционной и монархической мысли», но должен был стать «лабораторией национальной мысли». Председателем редколлегии был Кирилл Георгиевич Шевич (впоследствии – архимандрит Сергий). Он ранее участвовал в редактировании единственного номера очередного объединения пореволюционеров – газеты «Фронт молодых: Вестник национальной революции» (Париж, 1930) вместе с А. Л. Казем-Беком («глава» младороссов), В. М. Левицким, герцогом С. Н. Лейхтенберским (первый председатель «Национального Союза Русской Молодежи» (первое начальное название НТС) и его французского отдела) и Н. Н. Рудским (возможно, неправильное написание фамилии Н. Н. Рузского – основателя Российского Имперского Союза).

В № 3 «Русского Временника» поменялся подзаголовок – «орган независимой монархической мысли», единоличным редактором стал

С. П. – криптоним С. Попандопуло. Эта группа выделилась из младоросского движения под влиянием собраний в литературном обществе «Круг» И. И. Бунакова-Фондаминского. Группа «Русского Временника» получила название «монархистов-демократов» за то, что отстаивала «права человека» и «демолиберализм» – «тот самый "демолиберализм", от которого с таким презрением отворачивались и евразийцы, и солидаристы и все пореволюционные течения»⁴⁵. Идеологами группы были Л. Закутин, Л. Н. Горбов, В. И. Алексинский и Н. Вадович, любившие использовать термины «неомонархизм» и «неодемократия». Верность принципу легитимной монархии сочеталась в идеологии «Русского Временника» с устремлениями к идеалам русской интеллигенции и с решительным осуждением тоталитарных режимов. Всю идеологию группы можно свести к трем постулатам: 1) свобода человека; 2) демократия, которая совместима с идей монархии, но не совместимы с однопартийной диктатурой; 3) отрицательное отношение к фашизму как антимонархической силе⁴⁶. На страницах журнала пропагандировались идея сочетания монархии и демократии, в то время как тоталитарные диктатуры всегда маскировались под народоуправляемые республики. Сотрудники «Русского временника» защищали не только «демократию», но и орден русской интеллигенции, особенно в этом показательна статья Николая Вадовича «Русская интеллигенция»⁴⁷.

Известный исследователь В. С. Варшавский считал, что «маленькая группа людей, отобранная И.И.Фондаминским в "Круге", в соединении с группой "Русского Временника" могла бы стать средоточением для объединения эмигрантских молодых людей, веривших в правду демократии»⁴⁸. Уже перед самой Второй мировой войной попытку найти базу для, если не объединения, то хотя бы точек соприкосновения, предприняли «новоградцы» и младороссы. В Российском государственном военном архиве в фонде 64 «Белоэмигрантской организации "Союз Младороссов"» в документе 8 сохранился «Проект устава и материалы к нему о создании общества изучения народов России»⁴⁹. В «Общество изучения народов России» входили не только младороссы, занимавшиеся решением национального вопроса в России и И. И. Бунаков-Фондаминский, но и представители других политических течений. В списке членов учредителей – Н. Н. Алексеев, Г. С. Бунаков, К. С. Елита-Величковский, Н. П. Вакар, Д. М. Одинец, А. Ф. Ступницкий, А. И. Угрюмов (секретарь). Предложенные кандидатуры: М. Н. Абациев, С. А. Ефрон, А. П. Марков, С. С. Оболенский,

М. Н. Энден, С. В. Восторотин. Кандидаты в члены: Е. В. Курчинский, П. Н. Саблин, Савицкий, Лазерсон, гр. И. Г. Карузо, Вылковысский, Маллер⁵⁰. Главными целями это общества провозглашалось «издание материалов, трудов и непериодических сборников»⁵¹. Протоколом заседания «Общество изучения народов России» от 4 июня 1939 г. во главе редакционноиздательский отдела назначило И. И. Бунакова-Фондаминского⁵².

Конкретный способ изучения национального вопроса руководители общества видели в издании: «1. Теоретических трудов, посвященных изучению народов государств мира их взаимоотношений (культурных, экономических, политических) и теории много-национального государства; 2. Периодических сборников»⁵³. Все печатные материалы общество должно было выпускать параллельно на французском, английском и русском языках. Издательская деятельность общества строилась на самофинансировании. В случае если встанет вопрос о поиске средств на издания со стороны, это «финансирование должно осуществляться через И. И. Бунакова-Фондаминского как лица пользующегося неограниченным доверием инициаторов и участников начинания», который предлагал попытаться получить грант в Фонде Карнеги в 1939 г.⁵⁴

Еще одной пореволюционной организацией, имевшей центр в Париже, была «Одна Шестая». Это странное название становится понятным, если в конце добавить слово «мира» т. е. Россия. Лидером «одношестовцев» являлась Нина Михайловна Полежаева, игравшая роль «русской Жанны Д'Арк» в эмиграции. Она эффектно одевалась во все черное и имела сторонников среди молодежи во Франции. По данным Г. Озерецковского, «у них была небольшая собственная литература»⁵⁵. Кроме листовок, единственное, что смогла издавать эта организация, была двухнедельная газета «Одна Шестая» (Париж, 1928–1932). Редакторомиздателем этой газеты была, конечно, Н. М. Полежаева. Около 1942 г. Н. М. Полежаева была как член «Сопротивления» арестована и, видимо, казнена в застенках гестапо.

В Чехословакии была создана еще одна пореволюционная организация — «Второе поколение», просуществовавшая с 1931 по 1947 г. 66 «Второпоколенцы» были типичной пореволюционной организацией, большинство членов люди — 90-х гг. XIX в. рождения и младше, участники Первой мировой войны, революции, Гражданской войны, не занимавшиеся активной политической деятельностью в царской России. Представителей старшего поколения эмигра-

ции они осуждали, отрицая их претензии на руководство, как допустивших национальную катастрофу. Само название «Второе поколение» должно было подчеркивать смену не только в хронологическом смысле, но прежде всего в идейном. Основателями этого движения, больше напоминавшего клуб, были молодые, уверенные в себе люди, достигшие высоких постов в Чехословацком государстве и желавших показать эмиграции, как надо жить и действовать. Председателем организации «второпоколенцев» был Александр Алексеевич Хитьков (1897-?) - полковник, инженер заводов Шкода (1938–1963), председатель «Объединения русских эмигрантских студенческих организаций», редактор издательства «Хутор» (1934–1938). Из других лидеров-основателей нужно упомянуть основателей пражской группы «Второе поколение» Николая Владимировича Быстрова (1899–1967) (юрист, публицист сотрудник МИД Чехословакии, до 1929 г. член «Крестьянской России», в 1941 г. арестован гестапо, в 1945 г. – СМЕРШем, после освобождения вернулся в ЧСР в 1955 г.) и Александра Александровича Воеводина (1888-1945) (писатель, редактор журналов «Своими путями», «Студенческие годы» и редактор-издатель «Справочного листка», заведующий канцелярией Русского свободного университета, секретарь «Союза писателей и журналистов», в 1942 г. арестован гестапо за антифашистскую деятельность, погиб в концлагере в 1945 г.). Главные идеи «второпоколенцев»: русские эмигранты должны уйти от «активистской» политической деятельности, принимать гражданство стран проживания, участвовать в местной жизни, а главное стремиться к прочному материальному независимому положению, все для того, чтобы стать влиятельной диаспорой, способной оказывать давление на правительства стран проживания. Сторонники этого движения были русскими национал-патриотами умеренного толка, они выступали за национальное единение эмигрантов вне зависимости от политической ориентации, демонстрируя при этом непримиримость к коммунистическому режиму. Не понятно, как при таких убеждениях историк русской эмиграции в Чехословакии Е. П. Серапионова считает «второпоколенцев» «проводником идей активизма» 57.

Попытки перенести свою деятельность за пределы Чехословакии окончились полным неуспехом. Вот что пишет по этому поводу Г. Озерецковский: «Во второй половине 30-х гг. из Праги в Париж приехали представители "Второго поколения", устроили собрание и пытались завязать связи и найти сторонников. Собрание их большого успеха не имело. Найти

много сторонников они не могли, так как предлагали вроде кабинетной работы по разработке будущего строя, политического, экономического и социального в будущей освобожденной России»⁵⁸.

Единственным успехом организации «второпоколенцев» было издание в Праге с апреля 1931 г. ежедневной газеты «Второе поколение» под редакцией Н. В. Быстрова. Всего вышли двенадцать номеров с параллельным заглавием на французском и чешском языках, периодичность, конечно, не соблюдалась. В редколлегию, она именовалась «Редакционным кругом», входили: В. Д. Белый, В. И. Власьев, А. А. Воеводин, М. С. Ильяшевич (по данным Е. П. Серапионовой – член руководства «второпоколенцев» 59), В. А. Кузнецов, Али-Риза Магометов-Гурский, Г. Т. Поляченков, Е. В. Тарабин, А. И. Федоров, Г. Е. Флорианский, А. А. Хитьков. Все члены редколлегии были основными авторами газеты. Кроме основателей движения наиболее известны: Евгений Васильевич Тарабин (1897-1977) - юрист, секретарь Чехословацкой палаты адвокатов, преподаватель Русского юридического факультета; Виктор Дмитриевич Белый (1894-?) – юрист, писатель, председатель «Объединения русских окончивших высшее заведение в ЧСР», в 1945 г. арестован СМЕРШем, после освобождения остался в СССР; А. И. Федоров - состоятельный человек, торговец текстильными товарами. Во втором номере в состав редколегии входил еще К. К. Цогоев. Это, видимо, другое написание фамилии Кирилла Кирилловича Цегоева (псевдоним Цегоев-Крамской) (1894-1985) - артист, юрист, писатель и театральный критик, основатель и редактор журнала «Студенческие годы», издатель газеты «Новости» (1934–1936), член «Союза русских артистов», член «Союза горцев Кавказа в ЧСР», после 1945 г. жил в США.

Газета «Второе поколение» пропагандировала идеологию своей организации. На ее страницах печатались теоретические статьи по национальному вопросу, о взаимоотношении церкви и государства, задачах русской эмиграции. Однако четкой собственной программы действий общество не выработало⁶⁰. В программной статье, опубликованной в первом номере газеты, указывалось, что тем единственным, что может объединить эмиграцию, является современность.

Д. И. Мейснер в своих мемуарах вспоминал «уверенные в себе люди («второпоколенцы». – П. Б.), проявившие немалое дарование за комфортабельное место под солнцем, с такой же уверенностью приступили к формулировке своих общественно-политических позиций, однако, тут их ожидала полная неудача»⁶¹.

Не получив поддержки в эмигрантских массах, их организация самоликвидировалась, без внутренних противоречий и скандалов. Существует и другая точка зрения. по свидетельству Е. П. Серапионовой: «Впоследствии движение Второго поколения распалось на три направления: русский фашизм (с руководством в Китае), монархистов и Народно-Трудовой союз (HTC)»62. При этом она ссылается на «устное свидетельство певца-эмигранта Б. Миллера на концерте Белогвардейской песни в Театре эстрады в Москве (январь 1994 г.)»⁶³. Во всяком случае, на основе биографий руководства «второпоколенцев» после 1939 г. большинство их них придерживалось антифашистской и порой даже просоветской позиции, что не спасло многих от ареста СМЕРШем в 1945 г.⁶⁴

Как остроумно заметил советский историк эмиграции В. В. Комин, «пореволюционные группы не отличались долговечностью. Они зарождались и умирали в 20-х гг., крикливо и претенциозно заявляли о себе в 30-е гг. и окончательно прекратили свое существование в годы Второй мировой войны»⁶⁵. Но именно эмигрантская пореволюционная молодежь в рядах «Сопротивления» или во французской армии сражалась с гитлеровским фашизмом за Россию и Францию.

Примечания

- ¹ Онегина С. В. Пореволюционные политические движения российской эмиграции в 20–30-е гг. (к истории идеологии) // Отеч. история. 1998. № 4. С. 87–99.
- ² Цит. по: Варшавский В. С. Незамеченное поколение. М., 1992. С. 45.
 - ³ Там же. С. 37.
- ⁴ Политическая история русской эмиграции 1920–1940 гг.: док. и материалы / под ред. А. Ф. Киселева. М., 1999. С. 432.
- ⁵ Олейник О. Ю., Меметов В. С. Интеллигенция, эмиграция, отечество: проблема патриотизма в творческом наследии представителей российского зарубежья 20–30-х гг. XX в. Иваново, 1997. С. 101.
- ⁶ Назаров М. В. Миссия русской эмиграции. М., 1994. Т. 1. С. 112.
- ⁷ Опубликована в кн.: Политическая история русской эмиграции 1920–1940 гг. С. 480–481.
- ⁸ Комин В. В. Политический и идейный крах русской мелкобуржуазной революции за рубежом. Калинин, 1977. С. 99.
- ⁹ Цит. по: Политическая история русской эмиграции 1920—1940 гг. С. 482.
 - 10 Варшавский В. С. Указ. соч. С. 46.
- ¹¹ Струве Г. П. Русская литература в изгнании. 3-е изд., испр. и доп. Париж; М., 1996. С. 155.

Издательская деятельность левых пореволюционных организаций русской эмиграции

- ¹² Варшавский В. С. Указ. соч. С. 46–47.
- ¹³ Зензинов В. Памяти И. И. Фондаминского-Бунакова // Новый журн. 1948. Кн. 18. С. 315.
 - ¹⁴ Варшавский В. С. Указ. соч. С. 48.
 - ¹⁵ Там же. С. 49.
 - ¹⁶ Олейник О. Ю., Меметов В. С. Указ. соч. С. 102.
- ¹⁷ Цит. по: Политическая история русской эмиграции 1920–1940 гг. С. 487.
- ¹⁸ Из истории русской печати в Финляндии. «Журнал Содружества»: начало пути (1933–1934) // Рус. лит. 2000. № 1. С. 240.
- ¹⁹ Политическая история русской эмиграции 1920–1940 гг. С. 434.
- ²⁰ ГАРФ. Ф. 5856. Оп. 1. Д. 518. Л. 1, 176, 180a–180a об.
 - ²¹ Там же. Л. 199.
 - ²² Там же. Л. 129.
 - ²³ Варшавский В. С. Указ. соч. С. 46–47.
- ²⁴ В поисках синтеза: Пореволюционные течения русской эмиграции 1920–1930-х гг. / вступ. ст., публ. и коммент. А. Г. Ганичевой // Диаспора VII: Новые материалы. Париж; СПб., 2005. С. 449, 470.
 - ²⁵ Там же. С. 477.
 - ²⁶ Олейник О. Ю., Меметов В. С. Указ. соч. С. 102.
- ²⁷ Сафронов Р. Ю. «Новый град» и идеи преобразования России // Культура российского зарубежья. М., 1995. С. 80.
- ²⁸ Ермичев А. А. Новый град // Литературная энциклопедия русского зарубежья, 1918–1940. М., 2000. Т. 2: Периодика и литературные центры. С. 261.
- ²⁹ Политическая история русской эмиграции 1920–1940 гг. С. 434.
 - ³⁰ Цит. по: Назаров М. В. Указ. соч. С. 228.
- ³¹ Сафронов Р. Ю. Указ. соч. С. 79–90; Его же. «Новый град» и идеи преобразования России // Культурное наследие российской эмиграции, 1917–1940. М., 1994. Кн. 1. С. 101–107.
- ³² Раев М. Россия за рубежом: история культуры рус. эмиграции, 1919–1939. М., 1994. С. 193, 275.
 - ³³ Ермичев А. А. Указ. соч. С. 261.
 - ³⁴ Там же. С. 262.
- ³⁵ Политическая история русской эмиграции 1920–1940 гг. С. 434.
 - ³⁶ Цит. по: Ермичев А. А. Указ соч. С. 261.

- ³⁷ Варшавский В. С. Указ соч. С. 290.
- ³⁸ Цит. по: Там же. С. 96.
- ³⁹ Там же. С. 290.
- ⁴⁰ Там же. С. 298.
- ⁴¹ Варшавский В. С. Родословная большевизма. Paris, 1982. C. 185.
 - ⁴² Его же. Незамеченное поколение. С. 298.
- ⁴³ Федотов Г. И. И. Фондаминский в эмиграции // Новый журн. 1948. Кн. 18. С. 326.
- 44 Кривошеина Н. А. Четыре трети нашей жизни. М., 1999. С. 114.
- 45 Варшавский В. С. Незамеченное поколение. С. 298.
 - ⁴⁶ Там же. С. 299–300.
- 47 Варшавский В. С. Родословная большевизма. С. 197.
 - ⁴⁸ Там же. С. 199.
 - ⁴⁹ РГВА. Ф. 64. Оп. 1. Д. 8.
 - ⁵⁰ Там же. Л. 40-44.
 - ⁵¹ Там же. Л. 46.
 - ⁵² Там же. Л. 49.
 - ⁵³ Там же. Л. 87.
 - ⁵⁴ Там же. Л. 90.
- 55 Озерецковский Г. Россия малая. Париж, 1973. Т. 1: Русский блистательный Париж до войны: Организации. Философы. Писатели. «Простые смертные». Любовь.С. 56.
- ⁵⁶ Документы к истории русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике (1918–1939). Прага, 1998. С. 311.
- ⁵⁷ Серапионова Е. П. Российская эмиграция в Чехословацкой Республике (20-е гг.). М., 1995. С. 52.
 - ⁵⁸ Озерецковский Г. Указ. соч. С. 55.
 - ⁵⁹ Серапионова Е. П. Указ. соч. С. 52.
 - ⁶⁰ Там же. С. 122–123.
- ⁶¹ Мейснер Д. И. Миражи и действительность: записки эмигранта. М., 1966. С. 154.
 - ⁶² Серапионова Е. П. Указ. соч. С. 123.
 - ⁶³ Там же. С. 161.
- ⁶⁴ Документы к истории русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике... С. 268, 270, 273, 300, 303, 304; Мейснер Д. И. Указ. соч. С. 155.
 - ⁶⁵ Комин В. В. Указ. соч. С. 96.

М. Л. Лурье, К. С. Парфененко, А. А. Сенькина

Детские издания «Приключений барона Мюнхгаузена» в России: от безымянного перевода середины XIX в. до пересказа Корнея Чуковского

«Приключения барона Мюнхгаузена» – признанная классика детской литературы. Эту книгу ставят в один ряд с «Робинзоном Крузо», «Дон Кихотом», «Гулливером», но в отличие от вышеперечисленных путь «Мюнхгаузена» из взрослой литературы в детскую был непрост. В настоящей статье изложена история изданий «Мюнхгаузена» для детей (от первого анонимного перевода 1864 г. до пересказов К. Чуковского 1923 и 1928 гг.), показаны отбор и редакция сюжетов для детских изданий, проанализирована реакция критики.

Ключевые слова: детская литература: история, критика

Mikhail Lurie, Kseniya Parfenenko, Anna Senkina

Children's editions of «The Adventures of baron Munhausen» in Russia from its anonymous mid-19th century translation to the reproduction by Korney Chukovsky

«The Adventures of baron Munhausen» – recognized by the classic children's literature. This book was set on the same level with other books like «Robinson Crusoe», «Don Quixote», «Gulliver», in contrast to the above, the way of the book «The Adventures of baron Munhausen» – from adult's to children's literature was not an easy. The present article sets out the history of publication «The Adventure of baron Munhausen» for children (from the first unknown translation from 1864 till retelling of Korney Chukovsky by 1923 and 1928) are shown in the selection and editing stories for children editions, and in the same time examines the reaction of critics.

Keywords: children's literature: history, criticism

В книге о переводной литературе, вошедшей в круг русского детского чтения, Евгений Брандис писал: «Из переводных книг, прижившихся в России XVIII в., навсегда перешли в детскую литературу произведения четырех классиков: Сервантеса, Перро, Дефо и Свифта»¹. Казалось бы, в эту компанию должно было с полным основанием войти и произведение Распе-Бюргера, ведь именно с Гулливером, Робинзоном Крузо и Дон Кихотом, начиная с авторских предисловий к первым изданиям оригинала, было принято сравнивать барона Мюнхгаузена, да и книгу о нем ждала та же самая судьба – перейти в разряд детской классики, стать одним из хрестоматийных произведений литературы для детей. Впрочем, строго говоря, хрестоматийным в буквальном смысле слова «Мюнхгаузен» стал только на рубеже XX-XXI вв., когда попал в некоторые учебные пособия для младшей школы - в отличие от произведений тех же «четырех классиков», которые уже в 1840-1850-е гг. были представлены в хрестоматии А. Д. Галахова². По-видимому, это не случайно, как неслучайно и то, что авторитетный литературовед второй половины XX в., в частности комментировавший и книгу о Мюнзгаузене, не ввел ее в свой перечень, хотя ко времени написания цитированной монографии эта книга уже давно и «навсегда перешла в детскую литературу». В отличие от всех четырех упомянутых Брандисом произведений, путь «Приключений Мюнхгаузена» в русскую детскую литературу был не так уж прост, начался он отнюдь не с известного переложения Корнея Чуковского (скорее, наоборот, на нем завершился) и происходил не благодаря деятельности педагогов и просветителей (как в остальных случаях), а во многом вопреки ей. В настоящей статье мы предполагаем рассказать об этом несколько более подробно.

Хронология изданий. Первая переведенная на русский язык книга о приключениях Мюнхгаузена, как известно, была издана для взрослых, как и сам оригинал. Она появилась в России в 1791 г. под названием «Не любо не слушай, а лгать не мешай»³. Текст Г. А. Бюргера вольно переложил на русский язык Н. П. Осипов⁴. Под таким названием с некоторыми изменениями в сюжетах книга выходила еще не раз, и позднее попала в лубочные издания⁵. Лишь со второй половины XIX в. появляются полные, «серьезные» переводы книги Распе–Бюргера и ее издания для детей.

Первая русская книга о Мюнхгаузене, предназначенная для детского чтения, вышла в 1864 г. в издательстве М. О. Вольфа⁶ без указания фамилии переводчика. Это подарочное издание с прекрасными иллюстрациями, но

Детские издания «Приключений барона Мюнхгаузена» в России:

сам текст достаточно далек от оригинала и содержит множество добавлений. Книга строится таким образом, что «небылицы» Мюнхгаузена, соседствуя со здравым смыслом, выглядят еще большим враньем. Сам барон здесь смешон исключительно благодаря своей глупости.

Второе русское издание «Мюнхгаузена», адресованное детям, появилось спустя восемь лет – в 1872 г.⁷ В качестве автора в книге указан Франц Гофман (1814–1882) – немецкий писатель. автор многих книг для юношества, переложивший «Мюнхгаузена» для детей всего за год до того, как его книга вышла на русском языке⁸, указан и переводчик – С. Майкова. Гофман взял за основу немецкий текст Г. А. Бюргера, практически не изменил ничего в сюжете, лишь сгладил некоторые эпизоды и детали, которые могли быть сочтены святотатственными или непристойными, а потому невозможными в детской книге⁹ и снабдил небольшим предисловием. Это издание тоже было богато оформлено и, очевидно, замышлялось как подарочное. В 1881 г. перевод Софьи Михайловны Майковой был переиздан, а впоследствии гофмановское переложение «Мюнхгаузена» вышло на русском языке и в другом переводе, выполненном А. Н. Нееловой¹⁰.

В 1883 г. появилась еще одна книга о Мюнхгаузене для детей – «Похождения и приключения барона Мюнхгаузена, рассказанные в стихах Козьмою Саврасым»¹¹. Оригинальность ее заключается в том, что она, как явствует из заглавия, представляет собой поэтическое переложение мюнхгаузеновских сюжетов. К сожалению, в крупнейших библиотечных собраниях России не сохранилось ни одного экземпляра этого издания (и неизвестно, сохранились ли оно вообще), и потому судить о тексте стихотворного «Мюнхгаузена» сегодня можно лишь по одному небольшому фрагменту вступления, который цитируется в рецензии, опубликованной в журнале «Женское образование»:

Не любо – не слушай, врать же не мешай, Эту поговорку чаще вспоминай, И еще припомни: красно поле рожью, Речь красна людская очень часто ложью. И народ не даром уверяет наш: Если не обманешь – так и не продашь...¹²

В том же 1883 г. в издательстве Девриена выходит еще одно (тоже подарочное) издание «Мюнхгаузена» в обработке О. И. Шмидт-Москвитиновой 13. В этой книге весь текст разделен на двенадцать глав – «вечеров», в каждой из которых о похождениях барона внукам рассказывает их дедушка, в прошлом лично с

ним знакомый, причем уже во вводной части оговаривается: «...Для большей живости, буду говорить от лица самого Мюнхгаузена»¹⁴. Эта книга, как удалось выяснить, представляет собой неполный перевод другого немецкого переложения книги для детей, которое (опять же всего за год до русского перевода!) опубликовал Эдмунд Похгаммер (1812–1893) под псевдонимом Э. Д. Мунд 15. Эта оригинальная переработка «Приключений Мюнхгаузена» содержит довольно много сюжетов, которых нет ни у Распе, ни у Бюргера: например, появляется рассказ о том, как Мюнхгаузен попал на Кубу, или о приключениях барона в Персии и т. п. В 1886 г. выходит второе, а в 1896 г. – третье издание этого перевода книги (переводчица за это время сменила фамилию, став Роговой). Но на этом история русских изданий для детей данной редакции «Приключений» не закончилась: в 1905 г. в издательстве П. В. Луковникова выходит еще одна детская книга о Мюнхгаузене, в которой Ф. Немцев опубликовал свой, более полный, чем у его предшественницы, перевод книги Мунда-Похгаммера, включая все его сюжетные добавления¹⁶.

В 1889 г. товарищество М. О. Вольфа выпускает очередную книгу для детей о Мюнхгаузене17 и впоследствии трижды переиздает ее с 1890 по 1903 гг. На титульном листе уточняется: «полный перевод на русский язык Е. Песковской». И действительно, на тот момент это было наиболее полное воспроизведение текста Бюргера среди всех детских изданий «Приключений Мюнхгаузена» на русском языке, сюжетные изменения и купюры в нем сведены к минимуму. Кстати, именно в этой книге российский читатель впервые увидел столь привычные нам сейчас иллюстрации Г. Доре. Судя по всему, эта работа переводчика, а заодно и идея оформления в дальнейшем были использованы для другого издания, вышедшего в 1901 г.: перевод А. Федорова-Давыдова практически идентичен переводу Е. Песковской, и проиллюстрирована книга гравюрами Доре¹⁸.

В 1894 г. товарищество И. Д. Сытина выпустило книгу с сильно сокращенным и к тому же немного измененным текстом «Путешествий и приключений Мюнхгаузена», уместившимся всего на 18 страницах¹⁹. Здесь были оставлены только сюжеты из «Путешествия в Россию». В издании, выпущенном типолитографией торгового дома Е. Коновалова в 1910 г.²⁰, это сытинское издание перепечатали, причем еще сильнее сократили текст, составив компиляцию из нескольких наиболее смешных сюжетов, увеличили шрифт и сделали иллюстрации более красочными. Это издание было явно ориентировано на младший возраст.

Другое прекрасно оформленное издание Мюнхгаузена для детей выпустило издательство Ф. А. Битепажа в 1896 г.²¹ В книге использован немного сокращенный перевод бюргеровской книги, оригинальность же редакции текста состоит в том, что повествование ведется от третьего лица. Еще один анонимный перевод «Приключений Мюнхгаузена» был издан для детей Южно-русским книжным издательством «Ф. А. Иогансон» в 1912 г.²² В этом издании интересно то, что в книге собраны иллюстрации из нескольких различных более ранних изданий.

На этом история дореволюционных детских изданий «Приключений Мюнхгаузена» завершается. Следующие поколения детей узнавали и до сих пор узнают о приключениях знаменитого барона из пересказа К. И. Чуковского 23 . Как появился и что представляет собой этот пересказ? «В 1923 г., – пишет А. В. Блюм, – в издательстве "Всемирная литература" выходит книга "Удивительные приключения, путешествия и военные подвиги барона Мюнхгаузена. Сокращенное издание для детей среднего возраста. С рисунками Гюстава Доре. Перевод с английского под редакцией К. И. Чуковского". Эта книга стала затем основой для многочисленных изданий, адресованных детям. Через пять лет (1928) Чуковский, пересмотрев и улучшив перевод, создал новый вариант книги - для детей младшего возраста»²⁴. Но дело обстоит несколько иначе. Если мы сравним первое²⁵ и последующие издания переложения Чуковского, мы увидим, что они, действительно, различаются текстом перевода, составом сюжетов, конкретными деталями, общей композицией - но никак не по критериям сложности/доступности или допустимости/недопустимости, чего можно было бы ожидать от сопоставления редакций, адресованных детям разных возрастных групп. Во втором издании не только сохранены практически все наиболее «жестокие» эпизоды (волк съедает лошадь на скаку; барон выхлестывает лисицу из ее шкуры, выворачивает волка наизнанку, обманом уводит на смерть доверчивую слепую свинью; пушечное ядро выбивает старухе зубы и застревает у нее в желудке и т. п.), но и добавлены некоторые столь же «недетские» сюжеты – например, о том, как медведь, слизывая мед с оглобли, не заметил, как она «вошла к нему в глотку, а после в желудок и, в конце концов, вылезла у него позади» 26 .

Дело в том, что две редакции «Мюнхгаузена» для детей, подготовленные Чуковским, различаются не степенью адаптированности оригинала для детей, а вариантами самого оригинала. Издание 1923 г. представляет собой слегка сокращенный перевод пятого издания книги Р. Э. Распе, которая заметно отличается от более известной и более полной второй редакции Г. А. Бюргера: она имеет иную композиционную структуру, и в ней отсутствуют многие сюжеты, добавленные последним. В качестве автора значится Рудольф Эрих Распе, и на титульном листе, действительно, указано: «Перевод с английского под редакцией К. Чуковского» (по каким причинам в книге не названо имя самого переводчика, нам неизвестно – вероятно, они имелись). Однако эта книга оказалась не только первым и единственным русским переложением «Мюнхгаузена» для детей, в котором за основу взят английский текст Распе, но и единственным изданием этого переложения. Уже следующее, второе издание, выпущенное Чуковским спустя 5 лет, содержит абсолютно другой текст, в котором, как и во всех дореволюционных детских переработках, за основу взят немецкий текст Бюргера. Именно здесь впервые появляется формулировка «В пересказе Корнея Чуковского», про язык оригинала и перевод не сказано ни слова, а автором все так же обозначен Распе, что и воспроизводится неизменно вместе с текстом во всех последующих, чрезвычайно многочисленных (более 80 раз до 2008 г.), переизданиях этого пересказа.

Курьезность ситуации усугубляется тем, что в число сюжетов, включенных Чуковским в эту, вторую детскую версию «Мюнхгаузена», вошла довольно значительная доля тех, которые относятся как раз к числу дописанных Бюргером, т. е. к авторству Распе не имеют вообще никакого отношения. Эти сюжеты составили в книге такие главы, как «Удивительная охота», «Восьминогий заяц», «Верхом на ядре», «Наказанная жадность», «Мои чудесные слуги», «Китайское вино», «Погоня» и др. Парадоксальным образом Чуковский действительно восстановил справедливость, вернув книге о Мюнхгаузене имя ее первого создателя - Распе, но одновременно и совершил не меньшую несправедливость, увековечив под этим (и единственным) именем ту версию произведения, автором которой фактически является другой писатель – Бюргер. По-видимому, именно многочисленные переиздания пересказа Чуковского прежде всего имел в виду А. Н. Макаров, когда писал более 20 лет назад: «Следует обязательно учесть и то, что все издания на русском языке, автором которых назван Распе, содержат рассказы, целиком принадлежащие Бюргеру»²⁷.

Отбор и редакция сюжетов. Среди дореволюционных детских переложений десять из тринадцати (т. е. все, кроме двух переводов «Вечеров» Мунд-Похгаммера и поэтической версии Козьмы Саврасого), имеют структуру текста Г. А. Бюргера, т. е. делятся тематически на три части: «Охотничьи и военные

Детские издания «Приключений барона Мюнхгаузена» в России:

приключения» (иногда эта часть называется «Путешествие в Россию»), «Морские приключения» и «Кругосветное путешествие».

Как уже говорилось выше, некоторые из сюжетов, присутствовавших в книге Распе-Бюргера, вовсе не попали в российские детские издания, некоторые видоизменялись, некоторые включались в первозданном виде. Кроме того, в нескольких редакциях присутствуют дополнительно сочиненные сюжеты, которых вообще не было в оригинале. Сохранение/изменение/изъятие/дополнение тех или иных фрагментов и подробностей приключений барона, разумеется, влияло на то, какой образ героя должен был сложиться у русских детей читателей «Приключений Мюнхгаузена». С этой точки зрения интересно сопоставить известные нам дореволюционные детские версии и пересказ Чуковского (1928) с исходным вариантом²⁸.

Особую группу составляют немногочисленные сюжеты, которые не попали ни в одно детское издание. Во-первых, это два рассказа о родителях спутника барона из «Седьмого морского путешествия»²⁹: пьяница родом из Берна и женщина легкого поведения из Савойских гор, они познакомились в тюрьме; мать сбежала от супруга продавать устрицы, мимо ее лавки проходил Папа Климент XIV, большой любитель устриц, он всю ночь отпускал ей грехи, и спутник барона является плодом этой ночи. Во-вторых, в детские переводы не включались три имеющих политический оттенок сюжета о прадедушке Мюнхгаузена и его отношениях с Шекспиром и английской королевой Елизаветой I³⁰.

Сюжеты, которые вошли в некоторые детские издания, но только в измененном виде, гораздо более многочисленны. Мы приведем лишь несколько примеров.

- 1) Мюнхгаузен отдает свой плащ беспомощному, полураздетому старику и слышит реакцию небес на свой человеколюбивый поступок: «Черт меня побери, сын мой, тебе за это воздастся!»³¹. Разумеется, этот фрагмент выглядел недопустимым с точки зрения религиозной цензуры. У переработки этого сюжета есть 2 варианта: а) Мюнхгаузену отвечает нищий: «Бог вознаградит тебя за это»³²; б) слышится ответ с небес: «Клянусь тебе Солнцем, что твой поступок не останется не вознагражденным»³³.
- 2) Мюнхгаузен спасается от медведя на дереве и роняет нож; чтобы достать его, барон направляет «струю жидкости, которая в минуты страха у человека всегда имеется в изобилии, прямо на черенок ножа» и поднимает его на заледеневшей струе³⁴. Переводчики используют два варианта изменения эпизода: а) Мюнхгаузен проделывает то же самое, но со струей вина, ко-

торое было у него во фляжке³⁵; б) барон, у которого «в сумке много полезного», привязывает на веревку металлическую пластинку, к пластинке – разжеванный горох³⁶ или хлеб³⁷, вся эта конструкция быстро направляется на черенок ножа и застывает благодаря сильному морозу.

- 3) Задняя половина коня Мюнхгаузена, разрезанного надвое воротами крепости, побив врагов, отправилась на луг, где «завела близкое знакомство с кобылами»³⁸. Переводчики либо останавливаются на фразе «мирно паслась на лугу»³⁹, либо отправляют заднюю половину преследовать «в ужасе отступающее турецкое войско»⁴⁰. В одном из изданий задняя половина успевает и войско напугать, и на лугу попастись⁴¹.
- 4) Из сюжета о том, как Мюнхгаузен освободил островитян от деспотичного кацика, которого придавило огуречным деревом⁴², практически все переводчики удаляют упоминание о продаже солдат, сообщая только о жадности, жестокости и несправедливости правителя.
- 5) Султан благодарит Мюнхгаузена за выполненное тайное поручение разрешением посетить свой гарем. Как правило, сообщение об этом подарке заменяют туманной формулировкой «щедро наградил и был любезен» 3. В другой части книги султанша прячет опального барона в своих покоях, когда ее супруг ищет его, чтобы отрубить голову 4. Эту подробность обычно просто удаляют, хотя один из переводчиков завершает сюжет как бы в логике оригинала, но более целомудренно: султанша бежит вместе с Мюнхгаузеном 5.
- 4) Российская императрица под впечатлением от подарка Мюнхгаузена (шкуры белых медведей), предлагает ему разделить с ней ложе⁴⁶. По очевидным причинам, это сообщение барона либо исключают, либо изменяют: русскую царицу заменяют на «прекрасную королеву»⁴⁷, «королеву Луны»⁴⁸ или «императрицу одной из северных стран»⁴⁹, а предложение «разделить ложе» превращают в предложение «разделить трон»⁵⁰ или на формулу «полцарства в подарок»⁵¹.
- 5) Пушечное ядро застревает в горле у старушки, и ее муж вбивает ядро ей в желудок, чтобы оно «вышло естественным путем» Голная версия сюжета встречается только в одном издании ЗВ других либо ядро до старушки не долетает, либо остается в желудке на долгие годы и причиняет огромные неудобства Солько в редакции Чуковского сюжет освобождения от ядра сохранен в измененном виде: муж дает жене нюхательный табак, старушка чихает и ядро вылетает С

Остальные сюжеты из оригинального произведения изменяются гораздо реже и практи-

чески всегда присутствуют в детских изданиях. Если они и трансформируются, то незначительно, на уровне изменения отдельных деталей, и не из соображений о допустимости/недопустимости тех или иных фрагментов в детском издании, а чаще всего из желания переводчика «подправить» сам образ Мюнхгаузена. Так, в первом детском издании⁵⁶ неизвестный нам автор перевода, видимо, хотел представить Мюнхгаузена прежде всего беззастенчивым. наглым вруном, поэтому он доводит некоторые сюжеты до еще большей степени абсурдности. Например, рассказ о том, как Мюнхгаузен одним выстрелом убивает много разной дичи, дополняется: тем же выстрелом был подстрелен и заяц, сидевший под деревом около озера, причем прибило его веткой, от которой отскочила пуля и которая от этого раскололась пополам и вторая часть улетела в озеро, в результате чего к суммарной добыче барона прибавилась еще и огромная щука⁵⁷. В книге, вышедшей в издательстве Ф. А. Битепажа⁵⁸, рассказам Мюнхгаузена, наоборот, хотели придать более или менее правдоподобный вид, поэтому, например, собака четырнадцать дней караулит уже подстреленных куропаток, а не живых, как в оригинале⁵⁹: изменен и сюжет про собаку, которая стерла себе лапы по самое брюхо и стала таксой: в этой редакции она сломала лапу, когда гналась за зайцем, вследствие чего уже не использовалась на охоте⁶⁰; здесь же Мюнхгаузен вытаскивает себя вместе с конем из болота не за косу, а ухватившись за болотные кочки⁶¹. Неслучайно именно в этой «сглаживающей углы» версии приключения неугомонного барона обретают логическое завершение: Мюнхгаузен возвращается домой и обещает своей супруге больше не путешествовать 62 – заметим, что такая концовка очень напоминает финал приключений Гулливера, с которым традиционно сравнивали Мюнхгаузена.

Наконец, последнюю группу составляют сюжеты, которых вообще не было в оригинале Распе-Бюргера. Во-первых, такими сюжетами обильно дополнены два издания, являющиеся переводами переложения Мунда-Похгаммера. Истории новых похождений барона в этих книгах полностью совпадают между собой до момента прибытия его на Кубу. Далее в более раннем переводе Мюнхгаузен отправляется домой, в позднем - путешествует по Америке. В этих изданиях появляются следующие главы: «Посещение острова св. Елены. Гольфстрим и сварившаяся в нем рыба. Казарка как транспортное средство. Канат и якорь в дупле китового зуба. Пребывание в рыбьем желудке»; «Неравный бой с персидскими горцами-разбойниками. Удачный захват лошадей и блестящий прием у персидского шаха»; «Мюнхгаузен предлагает вычистить луну. Знакомому, утверждавшему, что пятнадцать лет назад он присутствовал на похоронах барона, Мюнхгаузен дает веское доказательство того, что он жив»; «Неоткрытый остров в Тихом океане, добродушный владелец которого любит жареных иностранцев. Неизвестные деревья – хлебное и тыквенное – на острове Тайхатлибиати. Затянувшееся путешествие по морю»; «О железном черве и о разных способах борьбы с ним»; «Абсолютное сходство двух близнецов. Американская помада для выращивания волос»; «Проба сил на большой медной пушке. Новое знакомство и веселая поездка по Рейну на ящике с рыбой, в которой было запряжено девятнадцать ласкфорелей»; «Опасный спуск с горы и невредимое дитя в ядре снежной лавины»; «Барон Мюнхгаузен рассказывает о своих приключениях в Америке. Поездка по железной дороге; о буре и вихре. Странный завтрак за 5 000 рублей. Медведь на смотре войск». Однако, как уже сказано, все эти сюжеты были выдуманы не русскими переводчиками, а самим автором немецкого переложения.

Наиболее оригинальным и не похожим ни на одно другое издание, в частности по составу и характеру привнесенных и измененных сюжетов, является первое русское переложение книги о Мюнхгаузене для детей⁶³. Вот, к примеру, отрывок из ее первой главы «Мои предки, детство, юность», не имеющей вообще никаких соответствий в оригинале Распе–Бюргера:

Наш род очень древний. Когда Арминий победил римлян в Тевтобургском лесу, один из моих предков командовал его артиллерией.

- Позвольте, барон, тогда и пушек, и пороха не было...
- Вот-с и неправда. Порох выдумал именно барон фон-Мюнхгаузен, мой предок. Мы же изобрели книгопечатание и компас, а только другим приписывают. Впрочем, мои предки только мимоходом занимались пустяками. Главное их занятие было война и охота. От этого и я великий воин и великий охотник.

Папенька и маменька мои очень много путешествовали. Страсть к путешествиям перешла и ко мне. И притом – странное дело – только что я родился, как стал прекрасно говорить по-французски, по-английски, по-итальянски, по-русски. О немецком языке нечего и упоминать: он мой природный.

Науки я тоже скоро изучал. Да вот как: принесли мне историю, географию и грамматику я их и положил под тюфяк — просыпаюсь, и все

Детские издания «Приключений барона Мюнхгаузена» в России:

знаю от доски до доски. Мне сперва не поверили. Стали спрашивать.

- Кто был Цицерон?
- Книгопродавец. Оттого-то его именем и называется один их шрифтов.
 - Чем замечательны Сарацины?
- Земледелием. Оттого их пшено повсюду славится.
 - Куда впадает Волга?
 - В Ледовитое море
 - Какая часть речи болезнь?
 - Предлог.
 - Почему вы так думаете?
- Гувернер часто говорил старшему брату: ваша болезнь только предлог, чтобы не учиться[™].

Кроме того, содержание книги «осовременено»: в повествовании упоминается большое количество реалий, выглядящих анахронизмами по отношению к 1780-м гг., когда создавался оригинал. Это и железная дорога (первая паровая железная дорога Ливерпуль—Манчестер была открыта в 1830 г.), и револьверы (стали широко применяться только с 1830-х гг.), и некоторые политические события середины XIX столетия:

Я всегда держусь принципа защиты национальностей, если эти национальности немцы. Конечно, не мог же я не принять участия в шлезвиш-голштинском вопросе и не заступиться за жителей герцогств против датчан. Мне предлагали быть главнокомандующим соединенною автстрийско-прусскою армией; но, понятно, что я отказался. <...> Но, разумеется, был с главнокомандующим на самой дружеской ноге.

Вы, вероятно, слышали из газет и журналов, что австрийцы и прусаки везде побеждали датчан. Но со стороны господ журналистов дурно, что они умолчали о моем участии в этой кампании. А я-то именно и был причиною всех успехов немцев⁶⁵.

Автор намекает на войну Дании и Пруссии за герцогства Шлезвиг и Голштинию (январьмай 1864 г.). Описание осады крепости Дюппель (одного из ключевых событий этой войны) заменило собой присутствовавшую на этом месте в оригинале сцену осады Очакова русскими войсками, но при этом переводчик сохранил отдельные микросюжеты и, в частности, самый известный из них – разведку на ядре. Очевидно, что привнесение злободневности в содержание книги было рассчитано на успех скорее у взрослой, нежели у детской читательской аудитории, не говоря уже о политических манифестаци-

ях героя, вообще едва ли понятных ребенку. Первое детское издание книги о Мюнхгаузене на русском языке не выглядит детским еще и потому, что изобилует различными жестокими подробностями. В качестве примера можно упомянуть рассказ Мюнхгаузена про своего коня-убийцу, который семерых убил, тридцать девять калеками сделал⁶⁶, или такое описание военных действий:

Не помню, скольких я убил из револьвера, но саблею положил 37 человек. Остальные в ужасе бежали. Но и моим сподвижникам пришлось плохо. Один еще сидел на лошади, но уже был без головы; другой умер, получив 86 ран; у последнего были отрублены обе руки. По счастливой случайности я не был ранен. <... > на нас неслись 2 полка датской конницы. Австрийцы и прусаки еще не успели перейти через реку. Каково положение? Против двух полков 3 человека!

- Откуда же три, барон? Ведь один из ваших товарищей был без рук, другой без головы?
- Я ему приставил ее, спрыснул эликсиром, который мне подарила китайская принцесса, и мой товарищ ожил 67 .

Одновременно с экспериментами авторов и издателей по изъятию, изменению и доработке сюжетов «Приключений Мюнхгаузена» (и отчасти благодаря этим экспериментам) в детских изданиях происходил процесс своего рода кристаллизации сюжетного ядра мюнхгаузеновских рассказов. Постепенно вырисовывался блок сюжетов, которые практически никогда не исключались, не перерабатывались или перерабатывались незначительно и, наконец, наиболее регулярно иллюстрировались художниками, в результате чего, по-видимому, стали восприниматься как «основные» похождения героя. Самый яркий пример сознательного отбора таких «ядерных» сюжетов – издание Е. Коновалова 68 : эта книга является выжимкой из уже сильно сокращенной версии⁶⁹, здесь представлены всего 8 сюжетов, причем характерно, что 6 из них впоследствии будут включены и Чуковским в его также весьма выборочный пересказ.

По мотивам книги Распе–Бюргера была создана настольная игра. Инструкция к которой начинается так: Всемирно известные похождения знаменитого барона Мюнхгаузена соединены здесь в очень интересную занимательную игру⁷⁰. Игровое поле поделено на 47 пунктов. Бросая кубик, игроки попадают на пункты, содержащие сюжеты «Мюнхгаузена», которые и задают условия продвижения игрока по игровому полю. Любопытно, что и здесь использованы

наиболее известные сюжеты (всего 16): полет на ядре, волк, вывернутый на изнанку, восьмилапый заяц, олень с вишневым деревом, лошадь на колокольне, куропатки на шомполе, первое путешествие на Луну и т. п.

Забежим немного вперед и приведем интересный факт из издательской биографии русского детского Мюнхгаузена, служащий косвенным подтверждением тому, что уже в первых десятилетиях XX в. «джентльменским набором» мюнхгаузеновских сюжетов владела вся читающая публика. В 1939 г. артель «Красный бумажник» выпустила маленькую картонную книжку-раскладушку «Приключения барона Мюнхгаузена», содержащую 10 картинок, изображающих то или иное похождение героя и сопровожденных совсем короткими подписями, не охватывающими полностью события, а описывающими лишь одно из положений. Например: «Из лесу вышел красивый олень с вишневым деревом между рог»; «Я увидел себя на деревенском кладбище! Вдруг где-то высоко в воздухе раздалось ржание. Я взглянул вверх: мой конь, привязанный за повод, висел на верхушке колокольни...»; «В некотором от меня расстоянии упал мой шомпол с нанизанными на нем семью куропатками» и т. п.⁷¹ Очевидно, что создатели этой книжки, предназначенной для детей младшего возраста (т. е., скорее всего, для чтения вслух), рассчитывали на наличие, если не у самих детей, то по крайней мере у взрослых, того базового знания основных мюнхгаузеновских сюжетов, которое позволило бы им развернуть эти минимальные фрагменты в полноценные рассказы о каждом из десяти проиллюстрированных приключений барона.

Процесс формирования этого сюжетного минимума был в одночасье завершен Чуковским, отобравшим, по нашим подсчетам, более чем из 160 присутствующих в оригинале всего около 40 сюжетов, которые счел уместным представить советским детям. Во втором издании он разбил произведение на маленькие главы, каждая из которых вмещает обычно один сюжет (в первом не только расположение глав иное, но и каждая из них значительно вместительнее, что ближе к оригиналу), и дал им соответствующие названия, короткие и запоминающиеся. Переложение Чуковского, как уже говорилось, на многие годы стало монополистом среди русских детских версий «Приключений Мюнхгаузена». Первые после 1928 г. издания этой книги для детей в другом переводе начали появляться с конца 1980-х г.72 А потому не удивительно, что современное устойчивое представление о наборе «классических» мюнхгаузеновских сюжетов не выходит за рамки канонизированного Чуковским извода «Приключений Мюнхгаузена».

Реакция критики. Об отношении дореволюционной педагогической критики к «Приключениям Мюнхгаузена» как к произведению для детей можно судить по выходившим в период с 1873 по 1901 г. журнальным рецензиям на детские переложения книги, а также по предисловиям, которые предваряли текст в самих этих изданиях. В целом оценка была весьма негативной, и по мере того как росла популярность самого произведения и увеличивалось количество его изданий для детей, отзывы критиков если и становились сдержаннее, то отнюдь не делались благосклоннее. Если суммировать обвинения, предъявляемые критиками, то можно увидеть, что они затрагивают в основном три позиции.

Во-первых, книга представлялась не просто наполненной невероятными россказнями, но при этом еще и лишенной какой бы то ни было идеи, которая сделала бы столь безудержный вымысел сколько-нибудь осмысленным и оправданным. Автор рецензии на второе детское переложение⁷³ формулирует эту претензию уже вполне отчетливо: Какой-нибудь идеи искать просто и не приходится⁷⁴. Оценивая одно из следующих изданий⁷⁵, рецензент пишет о нем, что эта книга если и отвечает своей цели со стороны забавности, то противоречит ей со стороны полезности. Настолько противоречит, что смело может быть отнесена к числу вредных книг. Дело в том, что «Чудесные приключения барона Мюнхгаузена» все состоят в таких небылицах и невозможных положениях, что к концу книги утрачивают даже свою забавность для читателя, несомненно утомляя его необъяснимым, безыдейным, фантастическим элементом. И все эти бессмыслицы и небылицы оправдываются в конце книги последнею припискою – «не любо, не слушай, а врать не мешай», – ничуть, однако, их не оправдывающею, ибо заставлять родителей покупать книгу за 1 р. 75 к., а детей прочитывать ее, ради того только, что автору припала охота (по его же собственному выражению) «поврать», – конечно, не резон 76 . То, что рецензируемое издание было выпущено в одной серии с «Гулливером» и «Дон-Кихотом», нисколько не поднимало его в глазах критика, на что, возможно, отчасти рассчитывали переводчик и издатель. Наоборот, соседство с классическими творениями сослужило «Мюнхгаузену» дурную службу, поскольку на фоне их содержательности безыдейный фантастический элемент последнего выглядел особенно заметно и раздражающе:

Детские издания «Приключений барона Мюнхгаузена» в России:

Какой бы вид ни имел фантастический элемент в обоих этих произведениях двух великих авторов – все же сквозь него ярко просвечивают вложенные в них идеи. <...> С этими двумя поистине полезными книгами г-жи Шмидт-Московитиновой смешно было бы и сравнивать третью – «Чудесные приключения барона Мюнхгаузена», так как эта последняя именно и отличается отсутствием какой-либо идеи: она вся написана ради красного словца⁷⁷.

В последней четверти XIX в. были достаточно популярны идеи реального обучения, предполагавшего предоставление ребенку содержательных, полезных, по возможности – практически ценных знаний. Естественно, что в ракурсе таких образовательно-воспитательных предпочтений книга о Мюнхгаузене не могла не вызывать крайнего раздражения полным отсутствием какой бы то ни было позитивной информации, что означало и полную бесполезность ее для детского чтения. На то же издание 1883 г. была напечатана еще одна рецензия, в которой, в частности, говорится:

Это была книга досужих людей, готовых похохотать часто самым беспричинным, неосмысленным смехом над забавным анекдотом. <...> И вот теперь-то является совершенно грамотная переделка этого произведения для русского юношества, причем рассказ ведется перед совсем маленькими детьми, предлагать которым подобное чтение вполне бесцельно: невероятность значительной части эпизодов не будет даже вполне ими понята. Для более же зрелого возраста это чтение слишком пусто. Прежде всего, все «Приключения» невероятны и нелепы до абсурда, и почтенный барон, объехав почти весь мир, ни [об] одной стране не сообщает никаких характерных и сколько-нибудь полезных сведений; напротив, его рассказы дышат самодовольным невежеством немецкого юмора прошлого века 78 .

Во-вторых, выдумки барона признавались грубыми, примитивными и даже отчасти непристойными – т. е., «неудобными» для детского чтения, сообщающими детям превратное представление о фантазии и остроумии: Это бы еще ничего, что автор составил целую книжку тупых, пошлых бессмыслиц, способных возбудить в юных читателях грубый, недостойный смех разными до крайности шаржированными, quasi-комическими положениями, и с легким сердцем преподносит их детям: если бы он ограничился только этим, то можно было бы объяснить такое отношение к маленьким читате

лям – ну, хоть неразумием что ли, незнанием требований педагогии, непониманием детской натуры, – словом, каким-нибудь недоразумением со стороны автора⁷⁹. В одной из рецензий глупость и низкопробность содержания книги прямо объясняется ее страной происхождения:

Немцы забавляются такими небылицами, которые рассказывает Мюнхаузен. Им кажется очень смешным рассказ его о том, как он сам себя вытаскивал за волосы из болота, в котором завяз и т. п. Нам кажется, что все это просто глупо, да и рассказано как-то вяло и дубовато. Даже тип хвастуна-рассказчика вышел какой-то уж слишком немецкий, дешевый: и неостроумный, и неправдоподобный⁸⁰.

Наконец, в-третьих, переводчикам и издателям «Мюнхгаузена» инкриминировалось то, что эта книга оправдывает и пропагандирует беззастенчивое вранье, хвастливое фантазерство и способна научить детей лгать. Комментируя фрагмент стихотворного переложения «Мюнхгаузена», приведенный в начале настоящей статьи, автор – кстати, тот же самый, что и у предыдущей рецензии – негодует, особенно не стесняясь в риторических средствах выражения своего педагогического возмущения:

После такой мастерской группировки сентенций, развращающих, растлевающих детские понятия, автор еще осмеливается уверять, что он «обожает детей», что он «в каждом дитяти видит друга»! <...> Но когда эти нелепости особенно рекомендуются, ввиду того, что, мол, народ даже уверяет, будто обманывать полезно (а ведь глас народа, как известно, глас Бога) — то должно смело признать, что такая книжка написана никак не другом детей, будто бы «обожающим» их, а именно их врагом⁸¹.

Если «Приключения Мюнхгаузена» за что-то и хвалили, то лишь за качество иллюстраций и полиграфии (напомним, что почти все детские издания этой книги выпускались подарочными, богато проиллюстрированными изданиями) и в отдельных случаях – за литературные достоинства перевода, например:

С внешней стороны книга г-жи Шмид вполне удовлетворительна, относительно бумаги, печати и рисунков, а изложение отличается почти безупречным языком⁸². Очевидно также и то, что, как со стороны их составительницы, так и со стороны издателя, приложено все старание, чтобы придать им возможно больше привлекательности с внешней стороны: действительно, изданы книги роскошно и содержимые ими повести изложены вполне литературно⁸³.

Однако и внешние достоинства изданий то и дело риторически оборачивались не в пользу их содержимого. С одной стороны, глупые и пошлые бессмыслицы, будучи красочно проиллюстрированными, выглядели еще глупее, пошлее и бессмысленнее, что лишь усугубляет их вредоносность и, соответственно, недопустимость в качестве детского чтения.

Иллюстрации выразительны, но не все удобны для деткой книжки⁸⁴.

Все эти грубейшие сцены, да еще иллюстрированные картинками, как медведь проглатывает дышло, как заяц разлетается в дребезги, как барон выхлестывает тушу из живой лисицы, и многое множество других – все это так грубо, что если и возбудит в детях смех, то смех не веселый и здоровый, а грубый и нежелательный⁸⁵.

С другой стороны, привлекательная форма воспринималась рецензентами как обман, иллюзия, заслоняющая негодное содержание, что провоцировало на банальные метафоры:

Оригинал, который понадобилось преподнести публике в новом переводе для рождественских подарков, есть вещь довольная странная. Ныне перевод является с раскрашенными картинками, в изящном переплете, словом, со всеми теми украшениями, которые соответствуют сусальному золоту на гнилых орехах⁸⁶.

Переводчикам и издателям «Мюнхгаузена», естественно, приходилось защищаться, причем делали они это по большей части осторожно, пытаясь объяснить, каким образом книга может принести детям пользу. Одна из идей состояла в том, что слишком откровенное вранье барона не пристрастит детей ко лжи, а, наоборот, заставив увидеть лгуна во всем его ничтожестве и посмеяться над ним, отвратиться от этого порока навсегда. В предисловии к первому детскому переложению книги издатель, видимо предчувствуя реакцию бдительной педагогической критики, предпринял попытку такой превентивной защиты. Он пишет:

В старину было государство Спарта, в котором очень старались о воспитании детей. Когда они обедали, то около столов нарочно водили пьяного. Смешно и жалко им было смотреть на него: запоминали они на всю жизнь, как нехорошо быть пьяным, и старались всегда быть воздержными.

Лгать очень дурное дело. Над лжецом смеются, ему не верят, если он иногда и правду скажет, на него ни в чем не надеются и стараются не иметь с ним никакого дела. Несмотря на это, есть люди, которые привыкли лгать. Особенно, если станут рассказывать о своих путешествиях, о походах, об охоте, никак не удержатся, чтобы не прихвастнуть.

В этой книжке представлено, будто такой хвастун, барон фон-Мюнхгаузен, рассказывает свои похождения. Он лжет без всякого милосердия, так что решительно никто не поверит его рассказу. Пусть эта книжка будет для вас тем же, чем был пьяный для спартанских детей. Если бы кому-нибудь из вас вздумалось прихвастнуть, сказать неправду — вспомните барона фон-Мюнхгаузена и постыдитесь походить на него87.

Другая конструкция, используемая публикаторами для оправдания детской адресации столь сомнительной с нравственно-просветительской точки зрения книги, состояла в том, что на первый план выводилось остроумие (а значит, по умолчанию, и ум) и веселый (а значит, и добрый) нрав героя и его талант рассказчика (а значит, хороший вкус), каковые качества и предлагалось оценить в первую очередь, сами рассказы же о приключениях должны были послужить для того, чтобы увидеть проявление всех этих качеств, а также для чистого развлечения, не лишенного эстетической прелести и пользы для развития собственной фантазии. Эту логику использует, в частности, Ф. Гофман в предисловии к своему немецкому изданию «Мюнхгаузена» для детей, в котором автор рассказывает о своей личной встрече со знаменитым бароном и приводит написанное по просьбе последнего свидетельство. Это предисловие было переведено и перепечатано уже в русском издании 1872 г.:

Сообразно с истиной, свидетельствую, что:

Господин М., мой старинный друг, по его собственному показанию, никогда не говорит и не распространяет лжи, – и что,

Господин М. один из самых приятных и веселых собеседников, с какими мне когда-либо приходилось сводить знакомство: он блистает неисчерпаемым остроумием; веселые шутки его льются без конца, и роскошная фантазия его полна самой причудливой изобретательности.

Детские издания «Приключений барона Мюнхгаузена» в России:

Тем не менее я не советую юным друзьям принимать все, что рассказывает господин М., за чистую и несомненную истину, но советую от души посмеяться его шуткам... 88

Борис Бегак в статье о «Мюнхгаузене» как детской книге писал по этому поводу: «Переделывая "Приключения барона Мюнхгаузена" для детей, авторы того или иного варианта книги обычно снабжали его предисловием, которое должно было играть роль противоядия. Предисловие или введение призвано было обезопасить детей от выдумок героя-фантазера – иначе, чего доброго, примут их за чистую монету!»89. Это суждение, при кажущейся справедливости, тем не менее представляется неточным в определении самой прагматики публикаторских предуведомительных рекомендаций по восприятию книги: авторы скорее беспокоились о судьбе издания, чем о нравственном здоровье ее гипотетических читателей, и предисловия, судя по всему, лишь формально были обращены к детям, истинными же их адресатами являлись цензоры, критики и педагоги.

Последние стали несколько сдержаннее, снисходительнее и мягче в своих высказываниях о «Мюнхгаvзене», однако по-прежнему продолжали считать книгу не подходящей для детского чтения. А. В. Блюм, ссылаясь на архивные документы, рассказывает о том, что М. О. Вольф в 1900 г. пытался получить разрешение Особого отдела Ученого комитета Министерства народного просвещения включить свое издание «Приключений» в список разрешенных книг для школьных библиотек (это бы позволило издателю значительно увеличить тиражи) и получил ответ, в котором говорилось, что «Приключения Мюнхгаузена» относится к книгам, очень известным, безвредным, пожалуй забавным, но вряд ли желательным в школьных библиотеках... Небольшой рассказ в таком духе может быть уместен подчас, чтобы посмешить ребят, но вряд ли уместна в ученической библиотеке целая книга, наполненная таким бесшабашным враньем⁹⁰.

Очередное детское издание, вышедшее в 1901 г., получило в педагогической периодике сразу два отзыва, общая идея которых одна и та же, абсолютно совпадающая с логикой приведенной выше резолюции Ученого комитета: произведение обладает определенной известностью, с которой совсем не считаться нельзя, но одновременно содержит некоторый педагогический изъян, ибо может научить лжи; поэтому к детской аудитории его допускать не следует, в крайнем случае – в нормированных дозах и тщательно направляя восприятие в нужную сторону:

Это старинное произведение в новом переводе г. Федорова-Давыдова так же мало пригодно для детского чтения, как и во всех прежних переводах, переделках и сокращениях⁹¹.

Не можем также без оговорок допустить в детскую библиотеку новое издание «Приключений и путешествий барона Мюнхгаузена», перев. А. Федоровым-Давыдовым. Это в своем роде классическое произведение читается с интересом только в первой половине, потом является утомление, кстати характер приключений становится все более и более несообразным. При чтении, во-1-х, необходимо указать, что в данном случае неизвестный автор издевается над враньем путешественников, охотников и т. п.; во-2-х, следует наблюдать, чтобы воспитанники не стали подражать бар. Мюнхгаузену, потому что вранье, как плод воображения, заразительно⁹².

Конечно, у «Мюнхгаузена» были свои ценители и защитники (что характерно, не из педагогической среды), которые, рассуждая в тех же нравственно-педагогических категориях, пытались, наоборот, показать, что эта книга может использоваться для воспитания отвращения к вранью, и тем самым реабилитировать ее в глазах публики и критики. Так 3. А. Венгерова писала в том же 1901 г. во введении к книге «Барона Мюнхгаузена рассказы об его удивительных приключениях в России и других странах»:

Как в английском, так и немецком издании Мюнхгаузен вовсе не изображен пошлым лгуном, который морочит людей своими невероятными и хвастливыми рассказами. Напротив того, и Распе, и после него Бюргер старались отметить этическое значение рассказов Мюнхгаузена. Распе в своем предисловии называет Мюнхгаузена не лгуном, а напротив, обличителем лжи⁹³.

Таким образом, к началу XX в. вокруг «Мюнхгаузена» сложилась своеобразная ситуация. Книга регулярно переиздавалась как для взрослых, так и для детей (а следовательно, пользовалась устойчивой популярностью в читательской аудитории) и воспринималось уже не иначе, как произведение «старинное», «очень известное», и даже «в своем роде классическое» – в частности и теми, кто считал необходимым ограничить ее доступ к детской аудитории, а при этом сложилась ее устойчивая репутация именно как детской книги, что, со своей стороны, могло вызывать недовольство тех, кто относился к «Приключениям Мюнхгаузена» как

к серьезному произведению. Показательно следующее высказывание из предисловия переводчика ко «взрослому» изданию:

Приключения барона Мюнхгаузена, давно ставшие <...> народной книгой в Германии и, пожалуй, в Англии и во Франции, у нас в России почему-то до сих пор причислялись к детской литературе. Между тем, они интересны и поучительны не для одних детей⁹⁴.

После революции «Мюнхгаузена» принимают довольно благодушно, вновь хвалят за веселый склад и вновь – точно как в предисловии к первому русскому изданию для детей 1864 г. – подчеркивают потенциал воспитательного воздействия книги на юношество по принципу кривого зеркала. Так например, характеризуется книга (издания 1923 г.) в аннотированном указателе детской литературы: Хорошая «веселая» книга, действующая своей насмешкой лучше всякой прописной морали на подростка с Хлестаковским уклоном⁹⁵. Правда, в середине 1920-х гг. книга снова попадает в опалу у критиков в связи с кампанией по борьбе с антропоморфизмом и прочими проявлениями «фантастического элемента» в детской литературе, но ненадолго, поскольку сама эта кампания через некоторое время сошла на нет. Одним из первых Мюнхгаузена пропагандировал и защищал сам Чуковский 96 , а в 1934 г. в своей знаменитой речи на I Всесоюзном съезде советских писателей М. Горький, имевший в то время колоссальное влияние, раз и навсегда благословил для советского читателя книгу о Мюнхгаузене как вскормленную устным народным творчеством и относящуюся к «крупнейшим произведениям книжной литературы».

Последнее, о чем хотелось бы упомянуть, это небольшое предисловие, которое впервые появилось в послевоенных изданиях пересказа Чуковского. В нем, в частности, говорится: «В этом произведении отразились характерные черты немецких баронов и помещиков: некультурность, самоуверенность и хвастливое зазнайство»⁹⁷. Интересен даже не столько тот факт, что снова, спустя две трети столетия и совсем в другом историческом и идеологическом контексте, в комментариях к книге актуализируется национальность Мюнхгаузена (к которой в новых политических условиях добавляется и его сословная характеристика). Впечатляет, скорее, то, насколько точно повторяется история: чувствуя наступление неблагоприятных обстоятельств, публикаторы рассказов Мюнхгаузена вновь ругают барона за ложь и бахвальство и вновь для его же блага, используют этот ход как наиболее вероятную, если не единственную, возможность сохранить книге дорогу к детской читательской аудитории.

Так после долгих приключений в отечественном книгоиздании и педагогической критике «Приключения барона Мюнхгаузена» наконец стали для российского читателя – и, как бы то ни было, именно во второй версии Чуковского – классической детской книгой.

Примечания

- Брандис Е. От Эзопа до Джанни Родари. Зарубежная литература в детском и юношеском чтении. М.: Дет. лит., 1980. С. 26.
- ² Русская хрестоматия для детей: кн. для чтения и практ. изучения отечеств. яз. / сост. А. Галахов. М., 1843; Книга для первоначального чтения и практического изучения русского языка / сост. А. Галахов. 2-е изд. с переменами. М., 1850.
- ³ Не любо не слушай, а лгать не мешай. СПб.: Печ. У И. К. Шнорра, в нынешнем году, [ок. 1791].
- ⁴ О датировке издания и авторе перевода см.: Блюм А. В. Каратель лжи, или Книжные приключения барона Мюнхгаузена. М.: Книга, 1978. С. 32. (Судьбы книг).
- ⁵ Об изданиях на русском языке см.: Макаров А. Н. Книга о Мюнхгаузене в России // Бюргер Г. А. Удивительные путешествия на суше и на море, военные походы и веселые приключения Барона фон Мюнхгаузена, о которых он обычно рассказывает за бутылкой в кругу своих друзей. М.: Наука, 1985. С. 309–329. (Литературные памятники).
- ⁶ Приключения барона Мюнхгаузена. [СПб.]: М. О. Вольф, [1864].
- ⁷ Гофман Ф. Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена / предисл. Ф. Гофмана; с 8 хромолитогр, рис.; пер. С. Майковой. СПб.: Ф. А. Битепаж, [1872].
- 8 Cm.: Des Freiherrn von Münchhausen Reisen und Abenteuer, nach G. A. Bürger für die Jugend bearb. Mit Vorwort von Franz Hoffmann. 8 Bilder in Farbendruck nach Aquarellen von W. Simmler. Stuttgart: Thienemann, 1871.
- ⁹ См. об этом в разделе «Отбор и редакция сюжетов» настоящей статьи.
- ¹⁰ Гофман Ф. Путешествия и приключения барона Мюнхгаузена / пер. с нем. А. Н. Нееловой. СПб.: Изд. В. И. Губинского, 1903.
- ¹¹ Похождения и приключения барона Мюнхгаузена, рассказанные в стихах Козьмою Саврасым. Одесса: Изд. Эмиля Берндта, 1883.
- ¹² П-я-ь Н. [Рец. на кн.:] Похождения и приключения барона Мюнгаузена, рассказанные в стихах Козьмой Саврасым. Одесса. Издание Эмиля Бернда. 1883 // Жен. образование. СПб., 1884. № 6/7, авг.-сент. С. 438–439.
- ¹³ Чудесные приключения барона Мюнхгаузена, рассказанные дедушкою своим внукам / переделано

Детские издания «Приключений барона Мюнхгаузена» в России:

для рус. юношества О.И.Шмидт-Москвитиновою; с 6 хромолитогр. рис. СПб.: Изд. А.Ф. Девриена, 1883.

¹⁴ Там же. С. 5.

15 См.: Mund E. D. (Edmund von Pochhammer) Reisen und Abenteuer des Freiherrn von Münchhausen, wie er dieselben im Kreise seiner Freunde selbst zu erzahlen pflegte. Für die leibe Jugend bearb. Stuttgart; Leipzig: Verl. von Wilh. Effenberger (L. Loewes Verl.), 1882(1881). Полный русский перевод во «взрослом» издании см.: Мунд-Похгаммер Э. Д. Путешествия и приключения барона Мюнхгаузена, рассказанные им в кругу своих друзей: [по Р. Распе] / пер. с нем. С. Г. Займовского. М.: Новая Москва, 1923.

¹⁶ Приключения и путешествия барона Мюнхгаузена, как он рассказывал их сам в дружеском кругу / пер. с нем. Ф. Немцева. СПб.: П. В. Луковников, 1905.

¹⁷ Приключения и путешествия барона Мюнхгаузена / полный пер. на рус. яз. Е. Песковской; с 118 ил. в тексте и 29 отдельными картинами Г. Дорэ. СПб.; М.: Т-во М. О. Вольфа, [1889].

¹⁸ Приключения и путешествия Барона Мюнхгаузена / пер. А. Федорова-Давыдова; с 124 рис. Г. Доре. М.: Лидерт, 1901.

¹⁹ Путешествия и приключения барона Мюнхгаузена: с хромолитогр. рис. М.: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1894.

 20 Удивительные путешествия и приключения барона Мюнхгаузена: с 6 раскраш. карт. М.: Типолит. торг. дома Е. Коновалова и K^0 , 1910. С 1911 г. по 1917 г. переиздано 6 раз.

²¹ Чудесные приключения и путешествия барона Мюнхгаузена, обработанные для юношества. СПб.: Ф. А. Битепаж, [1896].

²² Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена: [перераб. для юношества]: пер. с нем; с многочисл. ил. Киев; СПб.; Одесса: Южно-рус. кн. изд-во «Ф. А. Иогансон», владелец П. И. Бонадурер, [1912].

²³ Распе Э. Р. Приключения Мюнхгаузена / в пересказе Корнея Чуковского; с 80 рис. Г. Доре. М.; Л.: Госиздат, 1928.

²⁴ Блюм А. В. Указ. соч. С. 53–54.

²⁵ Распе Р. Э. Удивительные приключения, путешествия и военные подвиги барона Мюнхгаузена: сокр. изд. для детей сред. возраста / с рис. Густава Доре; пер. с англ. под ред. Чуковского. Пг.; М.: Всемир. лит., 1923.

 26 Распе Э. Р. Приключения Мюнхгаузена / в пересказе Корнея Чуковского; с 80 рис. Г. Доре. М.; Л.: Госиздат, 1928. С. 34.

²⁷ Макаров А. Н. Указ. соч. С. 279.

²⁸ В качестве эталонного текста использовалось издание: Бюргер Г. А. Удивительные путешествия на суше и на море, военные походы и веселые приключения Барона фон Мюнхгаузена, о которых он обычно рассказывает за бутылкой в кругу своих друзей / Г. А. Бюргер; Р. Э. Распе; подгот. А. Н. Макаров. М.: Наука, 1985. (Литературные памятники).

- ²⁹ Там же. С. 88–90.
- ³⁰ Там же. С. 98–100.
- ³¹ Там же. С. 12.

³² Чудесные приключения и путешествия барона Мюнхгаузена, обработанные для юношества. СПб.: Ф. А. Битепаж, [1896]. С. 5.

³³ Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена: [перераб. для юношества]: пер. с нем; с многочисл. ил. Киев; СПб.; Одесса: Южно-рус. кн. изд-во «Ф. А. Иогансон», владелец П. И. Бонадурер, [1912]. С. 7.

³⁴ Бюргер Г. А. Удивительные путешествия на суше и на море... С. 45.

³⁵ Путешествия и приключения барона Мюнхгаузена: с хромолитогр. рис. М.: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1894. С. 6–7.

³⁶ Приключения и путешествия барона Мюнхгаузена / полный пер. на рус. яз. Е. Песковской; с 118 ил. в тексте и 29 отдельными картинами Г. Дорэ. СПб.; М.: Т-во М. О. Вольфа, [1889]. С. 37–40; Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена: [перераб. для юношества]: пер. с нем; с многочисл. ил. Киев; СПб.; Одесса: Южно-рус. кн. изд-во «Ф. А. Иогансон», владелец П. И. Бонадурер, [1912]. С. 40–43; Приключения и путешествия Барона Мюнхгаузена / пер. А. Федорова-Давыдова; с 124 рис. Г. Доре. М.: Лидерт, 1901. С. 23.

³⁷ Приключения и путешествия барона Мюнхгаузена, как он рассказывал их сам в дружеском кругу / пер. с нем. Ф. Немцева. СПб.: П. В. Луковников, 1905.

 38 Бюргер Г. А. Удивительные путешествия на суше и на море... С. 37–40.

³⁹ Гофман Ф. Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена. СПб., 1872. С. 30; Гофман Ф. Путешествия и приключения барона Мюнхгаузена. СПб., 1903. С. 39; Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена: [перераб. для юношества]: пер. с нем; с многочисл. ил. Киев; СПб.; Одесса: Южно-рус. кн. издво «Ф. А. Иогансон», владелец П. И. Бонадурер, [1912]. С. 80.

⁴⁰ Чудесные приключения барона Мюнхгаузена, рассказанные дедушкою своим внукам / переделано для рус. юношества О. И. Шмидт-Москвитиновою; с 6 хромолитогр. рис. СПб.: Изд. А. Ф. Девриена, 1883. С. 14; Чудесные приключения и путешествия барона Мюнхгаузена, обработанные для юношества. СПб.: Ф. А. Битепаж, [1896]. С. 28–29.

⁴¹ Путешествия и приключения барона Мюнхгаузена: с хромолитогр. рис. М.: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1894. С. 14–15.

 42 Бюргер Г. А. Удивительные путешествия на суше и на море... С. 52–53.

⁴³ Гофман Ф. Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена. СПб., 1872. С. 67; Гофман Ф. Путешествия и приключения барона Мюнхгаузена. СПб., 1903. С. 73; Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена: [перераб. для юношества]: пер. с нем; с многочисл. ил. Киев; СПб.; Одесса: Южно-рус. кн. изд-во «Ф. А. Иогансон», владелец П. И. Бонадурер, [1912]. С. 214.

М. Л. Лурье, К. С. Парфененко, А. А. Сенькина

- 44 Бюргер Г. А. Удивительные путешествия на суше и на море... С. 86.
- ⁴⁵ Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена: [перераб. для юношества]: пер. с нем; с многочисл. ил. Киев; СПб.; Одесса: Южно-рус. кн. изд-во «Ф. А. Иогансон», владелец П. И. Бонадурер, [1912]. С. 239.
- ⁴⁶ Бюргер Г. А. Удивительные путешествия на суше и на море... С. 111.
- ⁴⁷ Чудесные приключения и путешествия барона Мюнхгаузена, обработанные для юношества. СПб.: Ф. А. Битепаж, [1896]. С. 77.
- ⁴⁸ Приключения барона Мюнхгаузена. [СПб.]: М. О. Вольф, [1864]. С. 17.
- ⁴⁹ Гофман Ф. Путешествия и приключения барона Мюнхгаузена. СПб., 1903. С. 106.
 - ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ Чудесные приключения и путешествия барона Мюнхгаузена, обработанные для юношества. СПб.: Ф. А. Битепаж, [1896]. С. 77.
- 52 Бюргер Г. А. Удивительные путешествия на суше и на море... С. 92.
- ⁵³ Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена: [перераб. для юношества]: пер. с нем; с многочисл. ил. Киев; СПб.; Одесса: Южно-рус. кн. изд-во «Ф. А. Иогансон», владелец П. И. Бонадурер, [1912]. С. 245.
- ⁵⁴ Гофман Ф. Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена. СПб., 1872. С. 80.
- ⁵⁵ Распе Э. Р. Приключения Мюнхгаузена / в пересказе Корнея Чуковского; с 80 рис. Г. Доре. М.; Л.: Госиздат, 1928. С. 66.
- ⁵⁶ Приключения барона Мюнхгаузена. [СПб.]: М. О. Вольф, [1864].
 - ⁵⁷ Там же. С. 5–6.
- ⁵⁸ Чудесные приключения и путешествия барона Мюнхгаузена, обраб. для юношества. СПб.: Ф. А. Бите-паж, [1896].
 - ⁵⁹ Там же. С. 21.
 - ⁶⁰ Там же. С. 24.
 - ⁶¹ Там же. С. 31.
 - ⁶² Там же. С. 99.
- ⁶³ Приключения барона Мюнхгаузена. [СПб.]: М. О. Вольф, [1864].
 - ⁶⁴ Там же. С. 2.
 - ⁶⁵ Там же. С. 7.
 - ⁶⁶ Там же. С. 5.
 - ⁶⁷ Там же. С. 8.
- ⁶⁸ Удивительные путешествия и приключения барона Мюнхгаузена: с 6 раскраш. карт. М.: Типолит. торг. дома Е. Коновалова и К°, 1910.
- ⁶⁹ Путешествия и приключения барона Мюнхгаузена: с хромолитогр. рис. М.: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1894
- 70 Похождения барона Мюнхгаузена: игра. М., 1889.
- ⁷¹ Приключения барона Мюнхгаузена: книжкакартинка. Л.: Артель «Красный бумажник», 1939.

- ⁷² Бюргер Г. А. Удивительные путешествия на суше и на море, военные походы и веселые приключения Барона фон Мюнхгаузена, о которых он обычно рассказывает за бутылкой в кругу своих друзей: [для сред. шк. возраста] / Готфрид Август Бюргер; [пер. с нем. Д. Урбас; ил. К. Каспаравичюс]. Вильнюс: Витурис, 1987; Распе Р. Э. Приключения барона Мюнхгаузена: [для мл. шк. возраста] / Э. Распэ; [пер. Н. М. Макаровой]; худож. М. Старостин. Якутск: Кн. изд-во, 1988.
- ⁷³ Гофман Ф. Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена / предисл. Ф. Гофмана; с 8 хромолитогр, рис.; пер. С. Майковой. СПб.: Ф. А. Битепаж, [1872].
- ⁷⁴ [Рец. на кн.:] Путешествия и приключения барона Мюнхгаузена / с предисл. Фр. Гофмана; пер. С. Майкова. Изд. Битепажа, 1873 // Пед. листок (для родителей и воспитателей). СПб., 1873. № 1. С. 68. Поскольку у большинства рецензий имена их авторов не указаны или обозначены одними инициалами, мы используем их сокращенное обозначение по названию того издания, в котором они напечатаны.
- ⁷⁵ Чудесные приключения барона Мюнхгаузена, рассказанные дедушкою своим внукам / переделано для рус. юношества О. И. Шмидт-Москвитиновою; с 6 хромолитогр. рис. СПб.: Изд. А. Ф. Девриена, 1883.
- ⁷⁶ П-я-ъ Н. [Рец. на кн.:] Дон-Кихот Ламанчский, рыцарь печального образа и рыцарь львов / переделано по Сервантесу для рус. юношества О. И. Шмид-Москвитиновою. СПб.: Изд. А. Ф. Девриена. 1883. Цена 1 р. 75 к.; Путешествия д-ра Гулливера в страну Лилипутов и к великанам / по Свифту переделано для рус. юношества О. И. Шмид-Москвитиновою. СПб.: Изд. А. Ф. Девриена. 1883. Цена 1р. 75 к; Чудесные приключения барона Мюнхгаузена, рассказанные дедушкою своим внукам / переделано для рус. юношества О. И. Шмид-Москвитиновою. СПб.: Изд. А. Ф. Девриена, 1883. Цена 1 р. 75 к. // Жен. образование. СПб., 1883. № 2, февр. С. 146–147.
 - ⁷⁷ Там же.
- ⁷⁸ Обзор детской литературы. СПб., 1883. Вып. 1. Рец. № 190. С. 110–111.
- ⁷⁹ П-я-ь Н. [Рец. на кн.:] Похождения и приключения барона Мюнгаузена... С. 439.
- ⁸⁰ [Рец. на кн.:] Путешествия и приключения барона Мюнхгаузена / с предисл. Фр. Гофмана; пер. С. Майкова. Изд. Битепажа, 1873 // Пед. листок: для родителей и воспитателей. СПб., 1873. № 1. С. 68.
- ⁸¹ П-я-ь Н. [Рец. на кн.:] Похождения и приключения барона Мюнгаузена... С. 439.
 - ⁸² Обзор детской литературы. С. 111.
- ⁸³ П-я-ъ Н. [Рец. на кн.:] Дон-Кихот Ламанчский... С. 147.
- ⁸⁴ Соболев М. Обзор детских книг за 1900 г. Ст. 2 // Пед. сб. СПб., 1901. Авг. С. 138.
- ⁸⁵ [Рец. на кн.:] Приключения и путешествия барона Мюнхгаузена / пер. А. А. Федорова-Давыдова. М., 1901. Ц. 15 к. // Рус. шк. СПб., 1901. № 8, авг. С. 29.
 - 86 [Рец. на кн.:] Путешествия и приключения

Детские издания «Приключений барона Мюнхгаузена» в России:

барона Мюнхгаузена / с предисл. Фр. Гофмана; пер. С. Майкова. Изд. Битепажа, 1873 // Пед. листок: для родителей и воспитателей. СПб., 1873. № 1. С. 68.

⁸⁷ Приключения барона Мюнхгаузена. [СПб.]: М. О. Вольф, [1864]. Предисловие.

⁸⁸ Гофман Ф. Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена / предисл. Ф. Гофмана; с 8 хромолитогр, рис.; пер. С. Майковой. СПб.: Ф. А. Битепаж, [1872]. Предисловие.

 89 Бегак Б. Мюхгаузен и дети // Дошк. воспитание. 1975. № 2. С. 27.

⁹⁰ Блюм А. В. Указ. соч. С. 49.

⁹¹ [Рец. на кн.:] Приключения и путешествия барона Мюнхгаузена. Перевод А. А. Федорова-Давыдова. М., 1901. Ц. 15 к. // Рус. шк. СПб., 1901. № 8, авг. С. 28.

 92 Соболев М. Обзор детских книг за 1900 г. Ст. 2. С. 138.

⁹³ Венгерова З. А. Введение // Барона Мюнхгаузена рассказы об его удивительных приключениях в России и других странах / пер. и введение З. А. Венгеровой. СПб., 1901. С. 8.

⁹⁴ Трубачев С. С. Предисловие // Путешествия и приключения Барона Мюнхгаузена / пер. с нем. А. Н. Линдегрен; под ред. С. С. Трубачева; ил. Г. Дорэ. СПб., 1902. С. 1.

⁹⁵ Рагозина С. Новая детская литература: ввод. ст. и указ. с аннот. Л.; М.: Кн. угол, 1924. С. 104.

⁹⁶ См: Чуковский К. И. От двух до пяти // Собр. соч.: в 6 т. М., 1965. Т. 1: Разговор о Мюнхаузене. 1929. С. 535–542; И опять о Мюнхгаузене. 1936. С. 559–561.

⁹⁷ Распе Э. Р. Приключения Мюнхгаузена / в пересказе Корнея Чуковского; с рис. Г. Доре. М., Л.: Детгиз, 1950. С. 2.

А. И. Раздорский

География торговых связей городов Юга и Запада Европейской части России в XVII в.: сравнительный анализ таможенных книг Курска, Белгорода, Вязьмы и Можайска

Статья посвящена сравнительному анализу географии торговых связей двух городов Юга России (Курск, Белгород) и двух городов Запада России (Вязьма, Можайск) в XVII в. На основе изучения 60 таможенных книг Курска, Белгорода, Вязьмы и Можайска определен состав городов, являвшихся их торговыми партнерами. Показаны изменения в географии торговых связей, происходившие под воздействием различных внутренних и внешних политических и экономических факторов. В приложении к статье помещена сводная таблица торговых связей городов.

Ключевые слова: Торговля, экономическая история, торговые связи, региональные рынки, таможенные книги

Aleksey Pazdorsky

Geography of commercial relations of cities in the South and the West of the European part of Russia in 17th century. The comparative analysis Kursk, Belgorod, Vyazma and Mozhaisk customs books

Article is devoted to the comparative analysis of geography of commercial relations of two cities in the South of Russia (Kursk, Belgorod) and two cities in the West of Russia (Vyazma, Mozhaisk) in a 17th century. On the basis of studying of 60 customs books from Kursk, Belgorod, Vyazma and Mozhaisk the structure of the cities which were their trading partners is defined. Changes in geography of the commercial relations, occurring under the influence of various internal and external political and business factors are shown. In the appendix to article there is a summary table of commercial relations of cities.

Keywords: trade, economic history, commercial relations, regional markets, customs books

Одной из фундаментальных проблем отечественной историографии является проблема формирования единого всероссийского рынка, который в сложившемся виде представлял собой систему взаимосвязанных местных рынков, объединенных в целое общей функцией – осуществлением товарообмена между производителями и потребителями в масштабе всей страны на основе товарного производства и географического разделения труда. Для исследования процесса эволюции национального рынка ключевое значение имеет многоаспектное и детальное изучение развития его составляющих – местных рынков, ибо, не познав частное, невозможно познать целое.

Важное место при исследовании местных рынков занимает анализ их торговых связей. До сих пор ученые, занимавшиеся изучением историей отечественной торговли XVII в., уделяли внимание рыночным контактам лишь отдельно взятых городов или группы городов одного региона. Межрегиональный сопоставительный анализ по указанному вопросу не производился.

Предметом рассмотрения в данной статье являются торговые связи четырех русских городов XVII в., относившихся к двум разным регионам страны: Курска и Белгорода (южнорусский регион), Вязьмы и Можайска (западнорусский регион)1. Выбор этих городов для изучения обусловлен как историко-географическими факторами, так и соображениями источниковедческого характера. Перечисленные города находились на магистральных торговых путях: Курск и Белгород стояли на дороге из Москвы в Крым, а Можайск и Вязьма – на главном сухопутном пути из Москвы в Европу – Большой Смоленской дороге. Кроме того, по этим городам сохранились сравнительно многочисленные комплексы таможенных книг – основных источников по истории русской торговли XVII первой половины XVIII в.

По Курску проанализированы 18 таможенных книг (за 1619 (две книги), 1623/24, 1626/28, 1628/29, 1641/42, 1647/48, 1653/54, 1654/55, 1656/57, 1657/58, 1658/59, 1660/61, 1661/62, 1669/70, 1670/71, 1672/73, 1677/78 гг.)²; по Белгороду – 13 (за 1641/42, 1646/47, 1651/52, 1653/54, 1656/57, 1657/58, 1658/59, 1660/61, 1661/62, 1664/65, 1669/70, 1672/73, 1677/78 гг.)³; по Вязьме – 17 (за 1649/50, 1651/52, 1652/53, 1653/54, 1654/55, 1656/57, 1657/58, 1661/62, 1666/67,

1668/69, 1673 (с 27 марта по 31 августа), 1673/74, 1674/75, 1675/76, 1676/77, 1678/79, 1679/80 гг.)⁴; по Можайску – 12 (за 1627/28, 1629/30, 1634/35, 1637/38, 1640/41, 1644/45, 1648/49, 1655/56, 1659/60, 1665/66, 1666/67, 1673/74 гг.)⁵. Все перечисленные источники, за исключением курской и белгородской книг 1661/62 г., находящихся в составе конволюта в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, хранятся в различных фондах Российского государственного архива древних актов (РГАДА) в Москве.

География торговых связей русских городов представлена в таможенных книгах чаще всего в одном ракурсе: либо в источниках сообщается, из какого города прибыл на местный рынок тот или иной торговец без указания его местожительства, либо называется его географическая принадлежность, но не фиксируется, откуда именно он приехал. Записи курских, белгородских, вяземских и можайских таможенных книг построены по второму принципу. Он не позволяет проследить маршруты поездок торговцев, но зато дает возможность установить сам круг городов, связанных с данными рынками через своих представителей - купцов-оптовиков. Географическая принадлежность торговцев указана в источниках, главным образом, путем наименования людей по месту их жительства, записи в тягло или в службу (курчанин, вязьмитин, можаитин, москвитин и т. п.).

В Курске в 1619 г. были отмечены торговцы из 16 населенных пунктов (не считая Курска с уездом), в 1623/24 г. – 18, в 1626/28 г. – 22, в 1628/29 г. – 18, в 1641/42 г. – 22, в 1647/48 г. – 31, в 1653/54 г. – 21, в 1654/55 г. – 16, в 1656/57 г. – 17, в 1657/58 г. – 25, в 1658/59 г. – 11, в 1660/61 г. – 14, в 1661/62 г. – 11, в 1669/70 г. – 11, в 1670/71 г. – 19, в 1672/73 г. – 22, в 1677/78 г. – 20.

На курском оптовом рынке в разные годы торговали представители 66 городов России и ближнего зарубежья. Среди них отмечены жители 20 «польских» городов (Белгород, Болховец, Валуйки, Верхососенск, Воронеж, Елец, Карпов, Козлов, Короча [Красный]⁶, Лебедянь, Ливны, Новый Оскол [Новый Царев], Обоянь, Палатов, Романов, Старый Оскол, Урыв, Усерд, Хотмышск, Яблонов), 9 украинных (Алексин, Белев, Болхов, Карачев, Кромы, Мценск, Орел, Тула, Чернь), 4 северских (Брянск, Путивль, Рыльск, Севск с Комарицкой волостью), 2 заоцких (Калуга, Козельск), Москвы и 5 замосковных (Борисов, Коломна, Можайск, Серпухов, Ярославль), 2 рязанских (Елатьма, Переяславль-Рязанский), 9 слободских (Ахтырка, Валки, Коротояк, Олешня, Ольшанск, Острогожск [Рыбный], Сумы, Харьков, Чугуев), 11 малороссийских (Гадяч, Глухов, Зычня, Киев, Куземин, Луцк, Нежин, НовгородСеверский⁷, Ромны, Сенча, Сосница)⁸, 1 белорусского (Могилев), а также 1 низовского уезда (Курмышского). Один город нами не локализован (Владыкин)⁹.

Наиболее стабильными торговые связи у Курска были со своими непосредственными соседями: городами «польскими», украинными, северскими, а также с центром области заоцких городов – Калугой. Торговцы из первых двух регионов упоминаются во всех 18 курских таможенных книгах. Жители Северщины не приезжали в Курск только в годы обострения финансового кризиса - в 1660-1662 гг., калужане в 1656/57 и 1661/62 гг. С некоторыми регионами рыночные контакты отличались регулярностью только в отдельные отрезки времени, например, со Слободской Украиной в 1640-1650-е гг., Замосковным краем во второй половине 1650-х-1670-е гг., Малороссией и Белоруссией в 1640-е-начале 1650-х гг. Торговые связи Курска с низовскими и рязанскими городами носили в XVII в. случайный характер: в местной таможне зафиксировано лишь несколько явок товаров, сделанных жителями этих мест, а скупщиков среди них не зарегистрировано вовсе.

Регулярные рыночные контакты с курским оптовым рынком поддерживали купцы из Болхова, упоминаемые в 16 из 17 гг., по которым у нас есть данные, Брянска, Воронежа, Калуги, Рыльска (в 15), Белгорода, Ельца, Севска с Комарицкой волостью (в 13), Мценска (в 11), Белева (в 10). Все эти города относились к числу наиболее значительных экономических центров Юга России. В 1620-е и 1670-е гг. Курск регулярно посещали также торговцы-оптовики из Москвы, в 1620-е гг. – из Тулы, с конца 1610-х до середины 1650-х гг. – из Путивля и Старого Оскола, в 1640-е гг. – из Могилева, в 1640–1650-е гг. – из Чугуева, в 1650–1670-е гг. – из Карпова и Романова, в 1660–1670-е гг. – из Коломны.

С рядом городов торговые контакты у Курска носили случайный характер. Лишь однажды в курских таможенных книгах упомянуты участники оптовых торговых операций из Борисова, Верхососенска, Владыкина, Елатьмы, Киева, Козельска, Козлова, Куземина, Лебедяни, Палатова, Сенчи, Сум, Урыва, Усерда, Курмышского уезда, дважды – из Болховца, Валков, Зычни, Луцка, Можайска, Нового Оскола, Олешни, Ольшанска, Переяславля-Рязанского, Ромен, Серпухова, Сосницы, Харькова. Таких городов среди торговых партнеров Курска насчитывается, как видим, немало – почти половина от их общего количества. Большинство из них представляли собой небольшие населенные пункты, имевшие, главным образом, военное значение. Из некоторых городов в Курск приезжали только покупатели

товаров. Таковы Болховец, Козельск, Лебедянь, Обоянь, Сенча, Усерд.

В Белгороде в 1646/47 г. зарегистрированы торговцы из 6 городов (не считая Белгорода с уездом), а также жители Комарицкой волости и «литвины» (подданные Речи Посполитой), в 1653/54 г. – 14 (а также жители Комарицкой волости), в 1656/57 г. – 13 (а также жители Комарицкой волости), в 1657/58 г. – 14, в 1658/59 г. – 15, в 1660/61 г. –23, в 1661/62 г. – 17, в 1664/65 г. – 13, в 1669/70 г. – 10, в 1672/73 г. – 25, в 1677/78 г. – 17¹⁰.

На белгородском рынке торговали жители 51 города, а также «литвины». В таможенных книгах зафиксированы торговцы из 20 «польских» города (Болховец, Валуйки, Верхососенск, Вольный, Воронеж, Данков, Елец, Карпов, Козлов, Короча, Курск, Ливны, Нежегольск, Новый Оскол, Обоянь, Романов, Старый Оскол, Усмань, Хотмышск, Яблонов), 14 слободских (Ахтырка, Богодухов, Коротояк, Лебедин, Маяцкий, Олешня, Ольшанск, Острогожск [Рыбный], Салтов, Сумы, Тор, Харьков, Царев Борисов, Чугуев), 4 украинных (Белев, Болхов, Мценск, Тула), 4 северских (Брянск, Путивль, Рыльск, Севск с Комарицкой волостью), 4 малороссийских (Белая Церковь, Нежин, Опошня, Полтава), Москвы и 2 замосковных (Коломна, Нижний Новгород), 1 заоцкого (Калуга) и 1 рязанского (Михайлов).

Главным торговым партнером Белгорода был Курск. Куряне упоминаются в 11 белгородских таможенных книгах. Среди иногородних торговцев на их долю неизменно приходилось наибольшее число явок, причем в 7 годах они превзошли по этому показателю и хозяев рынка белгородцев. Второе место после Курска по числу явок в 1646/47 г. среди иногородних занимали «литвины», в 1653/54, 1660/61, 1666/67, 1669/70 гг. – ельчане, в 1656/57 и 1661/62 г. – болховцы, в 1658/59 г. – болховцы и воронежцы, в 1657/58 г. – воронежцы, в 1672/73 г. – туляки, в 1677/78 г. – новооскольцы.

Регулярный характер имели также торговые связи Белгорода с Болховом, Ельцом и Тулой, жители которых упоминаются в 10 белгородских таможенных книгах, Карповом и Чугуевым (в 9), Яблоновым (в 8), Коломной (в 7).

Некоторые города имели лишь спорадические рыночные контакты с Белгородом. Так, только по одному разу в белгородским таможенных книгах упомянуты жители Белой Церкви, Богодухова, Валуек, Вольного, Данкова, Козлова, Лебедина, Маяцкого, Михайлова, Мценска, Нижнего Новгорода, Опошни, Полтавы, Тора, Усмани, по два раза – Ахтырки, Белева, Калуги, Москвы, Нежина, Ольшанска, Путивля, Сум.

Сравнительный анализ географии торговых

связей Курска и Белгорода свидетельствует, что:

- на рынках Курска и Белгорода среди иногородних торговцев преобладали в основном жители соседних «польских», украинных и северских городов;
- состав торговых партнеров Курска и Белгорода в значительной степени совпадал: жители 35 городов посещали как курский, так и белгородский рынок;
- география торговых связей Курска отличалась большей широтой;
- Курск имел более регулярные и интенсивные рыночные контакты с городами Центральной России, в частности, с Калугой, Коломной и Москвой;
- курские купцы занимали ведущие позиции на белгородском рынке, тогда как белгородские торговцы на курском рынке находились на второстепенных ролях. Это объяснялось, в частности, тем, что в Курске в XVII в. сложилась одна из крупнейших посадских общин на Юге России, в составе которой действовала сравнительно многочисленная прослойка купцов. Белгород же являлся прежде всего военным центром, в населении которого преобладали служилые люди, местное купечество существенно уступало курскому по размаху торговых операций;
- торговые связи Курска и Белгорода с Речью Посполитой, достигшие ко второй половине 1640-х гг. значительного развития, с началом русско-польской войны 1654–1667 гг. оказались прерванными и к концу 1670-х гг. так и не восстановились.

В Вязьме в 1649/50 и 1651/52 гг. торговали купцы из 24 городов и уездов (помимо вязьмичей), в 1652/53 – 28, в 1653/54 – 30, в 1654/55 – 32, в 1656/57 – 24, в 1657/58 – 18, в 1661/62 – 12, в 1666/67 – 24, в 1668/69 – 26, в 1673 (данные за март–август) – 9, в 1673/74 – 19, в 1674/75 – 25, в 1675/76 – 20, в 1676/77 – 16, в 1678/79 – 17, в 1679/80 – 20.

На вяземском рынке в конце 1640-х – 1670е гг. торговали купцы из 67 городов и уездов: Москвы и 33 замосковных городов и уездов (Балахны, Белоозера, Борисова, Боровска, Вереи, Владимира, Вологды, Волока Ламского, Галича, Городецка, Данилова, Дмитрова, Зубцова, Кашина, Коломны, Костромы, Можайска, Мурома, Нижнего Новгорода, Осташкова, Переславля-Залесского, Пошехонья, Ржева, Романова, Рузы, Серпухова, Старицы, Суздаля, Твери, Торжка, Углича, Юрьева-Польского, Ярославля), из 4 городов «от Литовской Украйны» (Белого, Дорогобужа, Смоленска, Торопца), 4 «от Немецкой Украйны» (Новгорода Великого, Порхова, Пскова, Старой Руссы), 9 заоцких (Воротынского уезда, Вышгорода, Калуги, Козельска, Кременска, Медыни, Мещовска, Мосальска, Серпейска), 5 украинных (Белева, Болхова, Карачева, Крапивны, Тулы), 1 рязанского (Зарайска), 2 северских (Брянска, Севска), 1 поморского (Каргополя), 2 понизовых (Арзамаса, Казани) и 5 городов, входивших в Речь Посполитую (Вильны, Витебска, Дубровны, Могилева, Полоцка).

Наиболее регулярными торговые связи у Вязьмы были с Вереей, Осташковым, Ржевом: торговцы из этих городов и их уездов упоминаются во всех 17 вяземских таможенных книгах, а также с Тверью и Торжком (16), Москвой (14), Владимиром, Калугой, Новгородом (13).

Наибольшей интенсивностью отличались торговые контакты с Осташковым (в течение всего наблюдаемого периода), Ржевом (в конце 1640-х – первой половине 1650-х и в 1660–1670-е гг.), Вереей (в конце 1640-х – 650-е гг., 1670-е гг.), а также с Москвой (в конце 1640-х – первой половине 1650-х гг. и в 1661/62 г.), Торжком (в 1651/52, 1652/53, 1666/67, 1668/69 гг.), Боровском (1653/54 г.), Калугой (1653/54 г.). По количеству товарных явок первое место в 9 годах занимали ржевские купцы, в 7 – осташковские, в 2 – московские, в 1 – калужские (в 1653/54 и 1678/79 гг. первое место по этому показателю разделили торговцы сразу из двух городов).

С рядом городов и уездов торговые связи у Вязьмы носили случайный характер. Так, только по одному разу в имеющихся в нашем распоряжении вяземских таможенных книгах зарегистрированы продавцы или покупатели товаров из Белоозера, Вильны, Волока Ламского, Воротынского уезда, Вышгорода, Галича, Данилова, Зарайска, Казани, Крапивны, Переславля-Залесского, Рузы, Севска, по два раза – из Белева, Каргополя, Полоцка, Романова.

В Можайске в 1640/41 г. торговали купцы из 5 городов (не считая Можайска с уездом), в 1644/45 – из 3, в 1648/49 – из 6, в 1655/56 – из 1, в 1659/60 – 5. С середины 1660-х гг. география торговых связей можайского оптового рынка значительно расширяется: в 1665/66 г. его посетили представители 12 городов и уездов, в 1666/67 г. – 11, в 1673/74 г. – 10. В можайских таможенных книгах 1620–1630-х гг. явок товаров или денег на покупку совокупной стоимостью более 1 руб. не отмечено.

В можайских таможенных книгах зафиксированы торговцы из 23 городов и уездов России: Москвы и 17 замосковных городов и уездов (Борисова, Боровска, Вереи, Владимира, Вологды, Галича, Костромы, Малоярославца, Осташкова, Ржева, Твери, Торжка, Ярославля, Волоколамского, Рузского и Суздальского уездов), 1 города «от Немецкой украйны» (Пскова),

1 «от Литовской украйны» (Вязьмы), 2 заоцких (Калуги, Кременска) и 2 «украинных» (Болхова, Одоева).

Наиболее регулярными торговые связи у Можайска были с Вологдой (торговцы из этого города отмечены в 6 таможенных книгах), Осташковым (в 5) и Вереей (в 4).

Больше всего явок товаров или денег на покупку в можайской таможне в 1640/41 г. было сделано торговцами из Осташкова (2), в 1648/49 – из Вологды (3), в 1659/60 и 1665/66 гг. – из Вереи (5 и 14), в 1666/67 – из Вологды и Кременска (по 3), в 1673/74 г. – из Москвы (6). В 1655/56 г. все 9 явок пришлись на вологжан.

В 1640-е–1650-е гг. торговые связи можайского оптового рынка замыкались почти исключительно на городах Замосковья. Но с середины 1660-х гг. картина меняется: сюда начинают приезжать торговцы из других регионов страны. Так, в это время здесь впервые появляются жители городов «от немецкой Украйны» (Псков), «от литовской Украйны» (Вязьма), «украинных» (Болхов, Одоев).

С рядом городов рыночные контакты у Можайска носили случайный характер: в можайских таможенных книгах лишь по одному разу упоминаются торговцы из Болхова, Волоколамского и Суздальского уездов, Костромы, Малоярославца, Ржева, по два раза – из Галича, Одоева, Пскова, Ярославля.

Сравнительный анализ географии торговых связей Вязьмы и Можайска показывает, что:

- на рынках Вязьмы и Можайска ведущую роль среди иногородних торговцев играли жители Замосковного края. Это было обусловлено не только географической близостью данного региона к названным городам, но и тем, что Замосковье, выполнявшее функции центрального торгово-распределительного звена на линиях товарных потоков Север—Юг и Запад—Восток, являлось географическим ядром будущего единого всероссийского рынка;
- география торговых связей вяземского рынка была несравненно шире, чем можайского. Данный факт объясняется тем, что расположенная вблизи государственной границы России Вязьма долгое время выполняла роль одного из важнейших центров международной торговли (в частности, пушной) на западе страны, а это привлекало сюда купцов из самых разных районов; Можайск же, не имевший международных торговых контактов, был средоточием сравнительно небольшого регионального рынка, сфера влияния которого распространялась, в основном, на Западное Подмосковье;
- динамика изменения количества городов, торговцы из которых торговали в Вязьме и Мо-

жайске, была различной: если число торговых партнеров вяземского рынка к концу наблюдаемого периода сократилось, то можайского, наоборот, возросло. Сужение географии рыночных связей Вязьмы было связано с тем, что после завершения русско-польской войны она превратилась в тыловой город, а центр западнорусской пограничной торговли переместился во вновь присоединенный Смоленск;

- почти все города, торговавшие с Можайском, имели рыночные контакты и с Вязьмой (исключение составляют лишь Малоярославец и Одоев);
- интенсивность рыночных связей со своими главными торговыми партнерами у Вязьмы была на порядок выше, чем у Можайска;
- Вязьма и Можайск, являвшиеся ближайшими соседями, располагавшимися на одной дороге из Москвы в Европу (Большой Смоленской), были сравнительно слабо связаны друг с другом в торговом отношении; можайцы ездили в Вязьму чаще, чем вязьмичи в Можайск;
- полное отсутствие среди торгующих на можайском рынке купцов из белорусских городов, игравших заметную роль в вяземской торговле в конце 1640-х—начале 1650-х гг. и в конце 1660-х гг., объясняется тем, что купцам из Польско-Литовского государства разрешалось торговать лишь в пограничных русских городах, а в города Замосковного края, к числу которых относился Можайск, въезд им был запрещен¹¹.

Сравнительный анализ географии торговых связей южнорусской (Курск–Белгород) и западнорусской (Вязьма–Можайск) пар городов позволяет сделать следующие выводы:

- преобладающий контингент торговцев на рассмотренных местных рынках составляли жители соседних городов и регионов;
- непосредственные контакты между южнорусским и западнорусским региональным рынками практически отсутствовали. В курской таможне зарегистрировано всего две явки, сделанных торговцем из Можайска (обе в 1628/29 г.), вязьмичей же в Курске и Белгороде не отмечено совсем. В свою очередь куряне и белгородцы ни разу не встречаются ни на вяземском, ни на можайском рынках;
- Курск и Белгород совершенно не имели торговых связей с городами Поморья, «Немецкой Украиной» и «Литовской Украиной», у Вязьмы и Можайска полностью отсутствовали рыночные контакты с «польскими», слободскими и малороссийскими городами;
- курский и белгородский рынки совсем, а вяземский и можайский за единичными исключениями не имели прямых торговых связей с севернорусским рынком; в проанализирован-

ных источниках не отмечены жители таких значительных торговых центров, как Архангельск, Устюг, Тотьма, Соль Вычегодская;

- все четыре местных рынка посещали жители только трех городов: Болхова, Калуги и Москвы (всего в таможенных книгах Курска, Белгорода, Вязьмы и Можайска упомянуто в общей сложности 136 городов и уездов, откуда приезжали иногородние торговцы);
- во второй половине 1640-х гг. активные коммерческие операции как в Вязьме, так и в Курске развернули купцы из Могилева. Вероятно, именно они под именем «литвинов» действовали в это время также и в Белгороде. В Вязьме в конце 1640-х – начале 1650-х гг. торговали также жители и других литовских и белорусских городов, но на Юг России, в отличие от могилевцев, они, по всей видимости, не проникали. Русско-польская война 1654-1667 гг. привела к полному разрыву торговых связей южнои западнорусских городов с Речью Посполитой. После Андрусовского перемирия 1667 г. рыночные контакты Вязьмы с городами Польско-Литовского государства восстановились, хотя и в меньших масштабах, чем до войны, с южнорусскими же городами этого не произошло.

В целом материалы курских, белгородских, вяземских и можайских таможенных книг свидетельствуют о том, что процесс слияния отдельных местных рынков в единый всероссийский рынок в XVII в. был еще далек от завершения. Непосредственные торговые контакты между Западом, Севером и Югом страны носили в эту эпоху лишь спорадический характер. Надо полагать, что процесс концентрации местных рынков нашел в XVII в. выражение в образовании на территории Европейской части страны нескольких крупных региональных рынков, в частности западного и южного. Связующим звеном между ними выступали Москва, а также ряд других крупных торговых городов Центра страны, в частности, Ярославль, Коломна, Калуга.

Примечания

- ¹ Транзитная торговля в данной статье не рассматривается. В курских и белгородских источниках сведения на этот счет отсутствуют. Записи о явках купцов, ехавших транзитом через Вязьму, имеются только в книгах 1649/50–1653/54 гг. и (частично) в книге 1673/74 г. Данные о транзитных товарных партиях, проследом вавших через Можайск, представлены в документах в обобщенной форме без указания географической принадлежности владельцев, пунктов отправки и назначения.
- ² РГАДА. Ф. 210. Разрядные вязки. Вязка 1. Ч. 1. №10, 11; Денежный стол. 79, 82, 84, 94, 104, 188, 314,

319, 329, 342, 346, 354, 356, 371; Ф. 214. Кн. 405; Ф. 273. Оп. 1. Ч. 8. Кн. 32772; ОР РГБ. Ф. 178. Кн. 9988.

- ³ Там же. Белгородский стол. Кн. 29; Денежный стол. Кн. 94, 104, 188, 189, 319, 329, 342, 346, 356, 371; Ф. 214. Кн. 405; ОР РГБ. Ф. 178. Кн. 9988.
- ⁴ РГАДА. Ф. 137. Вязьма. Кн. 2–14, 16–24, 26–31, 33, 34, 36–40, 40-а, 41.
- ⁵ Там же. Владимир. Кн. 13-а, ч. 2; Можайск. Кн. 1, 1-а, 1-в, 1-г, 1-д, 1-е, 1-ж, 1-з, 1-и, 2, 2-а, 2-в, 3–6; Устюг. Кн. 16-а.
- ⁶ Параллельное название Корочи Красный неоднократно упоминается в различных документах XVII в. См., например, отписку яблоновского воеводы Д. Львова о желании черкас-переселенцев идти на житье в «новый Красный город на Короче» (1638 г.), в грамоте из Разряда тульскому воеводе И. Черкасскому (1638 г.), в челобитной черкас, живших в Короче (1641 г.) (Воссоединение Украины с Россией: док. и материалы: в 3 т. М., 1953. Т. 1. С. 227, 249, 319).
- ⁷ В таможенной книге за февраль–июль 1619 г. имеются шесть записей о взимании пошлин с «новгородцев» и «новгородских стрельцов». По-видимому, речь идет о жителях Новгорода-Северского. Едва ли можно предполагать присутствие в Курске в 1619 г. жителей Новгорода Великого. Торговцы оттуда не встречаются ни в одной из курских таможенных книг XVII в. Кроме того, на всем протяжении XVII в. северная граница торговых связей Курска не простиралась далее Вологды, Ярославля и Бежецкого Верха. Косвенным доказательством принадлежности «новгородцев», упоминаемых в книгах 1619 г., именно к городу на Десне может быть и прозвище одного из них - Трубченин, указывающее на то, что он сам или его предки могли быть уроженцами Трубчевска - города, расположенного недалеко от Новгорода-Северского.
- ⁸ В это число мы условно включаем и города Западной Северщины, входившие до 1617 г. в состав Русского государства, переданные по Деулинскому перемирию Польше и вновь возвращенные Россией в результате русско-польской войны 1654–1667 гг. (Глухов, Новгород-Северский, Сосница, Стародуб,

Чернигов). Месторасположение города Зычни, а также таких городов, как Дичня (Дичен), Ковалев, Чашлов, откуда в Курск приезжали торговцы лошадьми, точно не определено. Известно только то, что до начала русско-польской войны 1654–1667 гг. они находились в составе Речи Посполитой. Об этом свидетельствует тот факт, что их жители, как и прочие подданные этого государства, записывались в документах курской таможни как «иноземцы» и «литвины». Как с иностранцев с них взимались и таможенные пошлины. Можно предположить, что эти города находились где-то в восточных землях Речи Посполитой, т. е. на Украине или в Белоруссии. Однако точно локализовать их пока не удалось. Обращение к подробнейшим «Спискам населенных мест» второй половины XIX – начала XX в. Черниговской, Харьковской, Полтавской, Киевской, Подольской, Волынской, а также Могилевской и Витебской губерний оказалось безрезультатным. Названные топонимы в них не зафиксированы. Составители сборника документов «Воссоединение Украины с Россией» в свое время сочли возможным причислить Зычню и Дичню к украинским городам (см.: Воссоединение Украины с Россией. Т. 1. С. 453-455, 553, 554).

⁹ При распределении городов по регионам мы ориентировались, главным образом, на историко-географический обзор областей Русского государства в книге С. Ф. Платонова «Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв.» (М., 1995. С. 7–80).

¹⁰ В белгородской таможенной книге 1641/42 г. приведены лишь итоговые сводки о суммах таможенного сбора по месяцам без подразделения по отдельным явкам. В книге 1651/52 г. сохранился лишь небольшой фрагмент раздела о сборе таможенных пошлин, в котором представлены три записи о явках товаров белгородцами.

¹¹ Гуслистый К. Г. Исторические связи Украины с Россией до освободительной войны 1648–1654 гг. // Воссоединение Украины с Россией, 1654–1954: сб. ст. М., 1954. С. 43–46.

Торговые связи Курска, Белгорода, Вязьмы и Можайска

(знак + обозначает наличие торговых связей, пробел – их отсутствие)

Город и регион	Курск	Белгород	Вязьма	Можайск
Польские города				
Белгород	+			
Болховец	+	+		
Валуйки	+	+		
Верхососенск	+	+		
Вольный		+		
Воронеж	+	+		
Данков		+		
Елец	+	+		
Карпов	+	+		
Козлов	+	+		

А. И. Раздорский

Короча	+	+		
Курск		+		
Лебедянь	+			
Ливны	+	+		
Нежегольск		+		
Новый Оскол	+	+		
Обоянь	+	+		
Палатов	+			
Романов	+	+		
Старый Оскол	+	+		
Урыв	+			
Усерд	+			
Усмань		+		
Хотмышск	+	+		
Яблонов	+	+		
Украинные города				
 Алексин	+			
Белев	+	+	+	
Болхов	+	+	+	+
Карачев	+		+	
Крапивна			+	
Кромы	+			
Мценск	+	+		
Одоев	•	•		+
Орел	+			
Тула	+	+	+	
Чернь	+		•	
Северские города	•			
Брянск	+	+	+	
Путивль	+	+	,	
Рыльск	+	+		
Севск (с Комарицкой волостью)	+	+	+	
Заоцкие города	•	,	,	
Воротынск			+	
Вышгород			+	
Калуга	+	+	+	+
Козельск	+	,	+	
Кременск	•		+	+
Медынь			+	
Мещовск			+	
Мосальск			+	
Серпейск			+	
Замосковные города			,	
Балахна			+	
Белоозеро			+	
Борисов	+		+	+
Боровск	•		+	+
Верея			+	+
Владимир			+	+
Вологда			+	+
Волок Ламский			+	+
Галич			+	+
Городецк			+	'
Данилов			+	
Дмитров			+	
Зубцов			+	
Кашин			+	
TO LEAD IN				

География торговых связей городов Юга и Запада Европейской части России в XVII в.

Коломна	+	+	+	
Кострома			+	+
Малоярославец				+
Можайск	+		+	
Москва	+	+	+	+
Муром			+	
Нижний Новгород		+	+	
Осташков			+	+
Переславль-Залесский			+	
Пошехонье			+	
Ржев			+	+
Романов			+	
Руза			+	+
Серпухов	+		+	
Старица			+	
Суздаль			+	+
Тверь			+	+
Торжок			+	+
Углич			+	
Юрьев-Польский			+	
Ярославль	+		+	+
Рязанские города				
Елатьма	+			
Зарайск			+	
Михайлов		+		
Переяславль-Рязанский	+			
Слободские города				
Ахтырка	+	+		
Богодухов		+		
Валки	+			
Коротояк	+	+		
Лебедин		+		
Маяцкий		+		
Олешня (Алешня)	+	+		
Ольшанск	+	+		
Острогожск	+	+		
Салтов		+		
Сумы	+	+		
Тор		+		
Царев Борисов		+		
Харьков	+	+		
Чугуев	+	+		
Малороссийские города				
Белая Церковь		+		
Гадяч	+			
Глухов	+			
Зычня	+			
Киев	+			
Куземин	+			
Луцк	+			
Нежин	+	+		
Новгород-Северский	+			
Опошня		+		
Полтава		+		
Ромны	+			
Сенча	+			
Сосница	+			

А. И. Раздорский

Литовская Украина		
Белый	+	
Вязьма		+
Дорогобуж	+	
Смоленск	+	
Торопец	+	
Немецкая Украина		
Великий Новгород	+	
Порхов	+	
Псков	+	+
Старая Русса	+	
Белорусские и литовские города		
Вильна	+	
Витебск	+	
Дубровно	+	
Могилев +	+	
Полоцк	+	
Низовские города		
Арзамас	+	
Казань	+	
Курмыш +		
Поморские города		
Каргополь	+	
Не локализован		

+

Владыкин

ФИЛОСОФИЯ

Philosophy

В. П. Поршнев

Эклектизм как мировоззрение интеллектуальной элиты птолемеевской Александрии

Эклектизм, является важной характеристикой александрийской культуры, и без него невозможен был бы неоплатонический философский синтез, который начался в Александрии. Однако изучался он, преимущественно, на материале философии. Изложение этой философии начинается с Потамона Александрийского и возможных его современников – Филона, Ария Дидима, Евдора Александрийского. В данной статье прослеживается общий культурный фон птолемеевской Александрии, особенностью которого, по мнению автора, является не синтез, а своеобразный симбиоз различных типов культур, где объединяющим началом выступают Мусей и Библиотека.

Ключевые слова: эклектизм, птолемеевская Александрия, мусей, библиотека

Valery Porshnev

Eclecticism as ideology of intellectual elite in Ptolemaic Alexandria

Eclecticism was the important characteristic of the Alexandria culture, and without it Neoplatonic philosophical synthesis, which has begun in Alexandria, would be impossible. However, it was studied, mainly, on a philosophy material. The statement of this philosophy begins with Potamon of Alexandria and his contemporaries: Philon, Arius Didymus, Eudor of Alexandria. In the article the general cultural background Ptolemaic Alexandria, which feature, according to the author, not synthesis, but original symbiosis of various cultural types, where the united basis became Museum and Bibliotheca.

Keywords: eclectism, Ptolemaic Alexandria, museum, bibliotheca

На рубеже древней и новой эры, после того как Александрия вместе со всем Египтом стала частью всемирной Римской державы, она подарила Риму вошедший впоследствии во все новоевропейские языки термин «эклектика». Согласно Диогену Лаэртскому¹, это слово впервые употребил в качестве определения своей философской школы александриец Потамон, отобравший из всех прежних школ ta aresconta (буквально - то, что нравится, угодное). В результате родилась eclectice tis hairesis, причем ни прилагательное, ни существительное не имели того негативного смысла, который им стали придавать позднее, в средние века, когда hairesis превратилось в ересь, противостоящую соборным решениям христианской церкви, и в Новое dpeмя, когда прилагательное eclectice (а точнее – уже производное от него слово «эклектизм») сделалось уничижительной характеристикой позднегреческой философии и трактовалось «как выражение ее упадка и интеллектуального бессилия»². Хотя еще Гегель, оценивая эклектизм как нечто плохое, сравнивая его с платьем, сшитым из разноцветных лоскутков, предостерегал от навешивания негативного ярлыка на александрийскую философию, эклектическую, по его мнению, в лучшем смысле этого слова. Более того, по Гегелю, эклектизм вообще является главной характеристикой александрийской культуры. Хотя он породил «много и темного, и путаного»³, без него невозможен был бы неоплатонический философский синтез, который начался именно в Александрии, следовательно, осмысление эклектизма было для Гегеля совершенно необходимо для показа прохождения через всю историю философии идеи Абсолютного Духа. Вслед за Гегелем внимание эклектизму уделил Э. Целер⁴, а за ним и другие историки философии. Каждый раз дается общая характеристика явления, предпосылкой которого является, несомненно, основополагающая тенденция всей культуры эллинизма, после чего в трудах по истории философии, как правило, сразу следует анализ сочинений Филона Александрийского и Цицерона, и далее – изложение начал неоплатонизма. Таким образом, во-первых, эклектизм замыкается, все-таки, лишь на поприще философских занятий, во-вторых, изложение философии эклектизма начинается с Потамона и возможных его современников – Филона, Ария Дидима, Евдора Александрийского, до них лишь прослеживаются эклектические тенденции у стоиков и в Новой Академии.

Между тем, если понимать эклектизм в широком смысле как особый тип мировоззрения, заключающийся в сознательном или бессознательном стремлении объединить разнообразные учения, философские и религиозные, мифологические и художественные образы, стили,

создать из разрозненных частей хотя бы некое подобие органического целого, необходимо идти по временной шкале назад, от времени Октавиана Августа к первым Птолемеям, когда в Александрии зарождается и не прерывается до римского завоевания своего рода эклектическая преемственность, носителями которой становятся александрийские интеллектуалы, живущие под покровительством и по большей своей части на содержании царской власти.

Хотя, по мнению авторитетных исследователей, именно в эпоху эллинизма в грекоязычном средиземноморском мире впервые осознает себя как обособленный социальный слой интеллигенция, наше понимание интеллигенции не вполне применимо к древней Александрии. Если взять социологическое определение интеллигенции как социальной группы, профессионально занимающейся всеми видами умственного труда, мы должны помнить, что само слово труд (ponos) для древних было синонимом к словам, обозначавшим страдания, повинности, тяжкое бремя, и свою деятельность «интеллигенты» рассматривали как досуг, приятное времяпрепровождение. Это относилось в первую очередь к философии. Вспомним знаменитую фразу Аристотеля, выразившую эгоцентризм великого философа: «И также как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно также и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя»⁵. Даже жалование царского двора теми, кто считал себя не слугами, а друзьями и советниками царей, рассматривалось как добровольно принимаемый дар.

Кроме того, далеко не все «интеллигентные» профессии обеспечивали доступ в александрийскую элиту. Изучая греческую интеллигенцию времени эллинизма, Т. В. Блаватская, строя свое подробное исследование в основном на материале старых полисов, сохранивших самоуправление и частично традиционный уклад жизни в условиях преобладания монархической власти, рассказывает о рядовых преподавателях гимнасиев, землемерах, экономах, писцах, художниках, скульпторах, коропластах, резчиках, ювелирах, мозаичиста⁶. В Александрии организующим началом, создававшим особую творческую среду, формирующим мировоззрение и соответствующий стиль жизни, был Мусей с его знаменитой Библиотекой. Следовательно, основным показателем выступает не умственный характер деятельности сам по себе, а соответствие избранного рода занятий мусическому культу. В число «мусических» занятий в эпоху эллинизма, помимо всех видов литературного, театрального и музыкального творчества, вошли философия (находившаяся под покровительством Каллиопы), ботаника, зоология и медицина (покровительство Талии), история (Клио), математика, астрономия и механика (Урания, она же покровительствовала астрологам и прорицателям). Добавим к этому списку погребальные обряды, а также обряды поминовения (Александра Македонского, Птолемеев и мифических героев-предков). Поэтому среди служителей Муз рядом оказываются писатели (а с ними вместе – филологи и критики), историки, философы, композиторы - с одной стороны, и естествоиспытатели, врачи, математики, астрономы, инженеры (к ним мы можем причислить и архитекторов) - с другой. Между ними – устроители спортивных и музыкальных агонов, погребальных и памятных церемоний, астрологи и гадатели. Но среди них нет художников, скульпторов, ювелиров. Также рядовые исполнители – певцы, музыканты, актеры, танцоры – отличались по статусу от тех, кто творил исполняемые ими произведения и организовывал все празднества и церемонии. Они именовались technitai hoi peri Dionysou (покровительство Диониса, бога-Мусагета, возвышало их над простыми technitai, приравниваемыми к ремесленникам, в их числе - над художниками и скульпторами, но не до уровня служителей Мусея) и имели в Александрии свои собственные сообщества.

Еще менее александрийские интеллектуалы, чей союз, в силу столь большой разнородности, сам по себе можно назвать эклектическим, подходят под то определение интеллигенции, которое не может быть строго социологическим, но весьма популярно в нашей стране. Речь идет о понимании интеллигенции, как людей, свободных в своих убеждениях⁷, как «носителя всеобщей совести общества, в качестве его "всеобщего чувствилища"», в котором сходятся все нити чувствования и критического самосознания остальных частей общественного организма, лишенного без нее и голоса, и слуха»⁸. В Александрии мы встречаем «интеллигентов», носящих египетские имена, но думающих и пишущих на греческом, но в основной массе александрийские интеллектуалы были греками. Египет не воспринимался ими как родина, для блага и славы которой следовало жить и творить. Многие из них были приезжими людьми, прибывшими по царскому приглашению, и, прожив в городе оговоренный срок, уезжали в другие края, иные находились там как путешественники. Отдельно взятая Александрия как особая культурная среда ценилась ими с точки

зрения комфортных условий пребывания, которые действительно были на высоте и вызывали всеобщую зависть, особенно баснословный царский пансион. Родиной для тех, кто входил в число постоянных, находящихся на царском содержании (часто не коренных александрийцев) служителей Мусея, становилось зачастую его сакральное пространство, для остальных читальные залы Библиотеки, где они проводили практически все время. Были еще поклонники и ученики знаменитых мужей из святилища Муз, группировавшиеся вокруг них в кружки, наконец, наверняка были кандидаты, ожидавшие вакансии, чтобы войти в содружество Мусея, называемое в источниках synodos (собрание) 9 , eudaimon choros – блаженный (находящийся под покровительством благого божества) xop^{10} , professores – учителя, наставники, обучающие публично 11 , **cyclos** – круг, содружество 12 . Поэтому определение «интеллектуальная элита» кажется нам более предпочтительным.

Эклектизм становится господствующим в умах этой элиты мировоззрением уже в силу уникального положения Александрии, которая, с одной стороны, была проводником экспансии эллинской культуры на Восток, с другой – своеобразным фильтром, просеивающим и тем самым адаптирующим для греков мощное влияние культур завоеванного Востока. Первому поколению интеллектуалов, воспитанных на политических идеях Аристотеля, вряд ли импонировала идея полного слияния народов и культур Запада и Востока, проводимая в жизнь Александром Македонским, для которого греки и варвары должны были стать лишь подданными и раствориться в новой всемирной монархии. Напротив, в 240-е гг. возглавивший Мусей Эратосфен предлагает делить людей не по крови, а по моральным и интеллектуальным качествам, хваля Александра Великого именно за такой подход¹³. И нужно отметить, что Египет и его древняя культура уже давно, со времен Геродота и Платона, выделялись в сознании греков среди других государств и культур варварских народов. Мифы утверждали общее божественное происхождение эллинов и египтян, проводя через Ио, отождествляемую с Исидой (и рожденного ею в дельте Нила Эпафа), единую генетическую линию к прародителю Эллину, а от него к Зевсу. К нему же через Геракла возводили родословную Птолемеи. Египет был местом подвигов Диониса и Геракла. Языческое сознание легко отождествило и всех отеческих богов с египетскими. Еще жители греческого Навкратиса, чьи рассказы были главным источником сведений о Египте для Геродота, а за ними и александрийцы создавали разнообразные параллели, например: Птах – Гефест, Астарта – Афродита, Анубис – Гермес – Крон, Ра – Гелиос 14 . При Александре Македонском стираются различия между эллинским Зевсом, ливийским Аммоном (Hammon) и фиванским Амоном. Такое характерное для эллинизма явление, как религиозный синкретизм распространяется через Александрию на все Средиземноморье. Александрийские интеллектуалы первых поколений, прошедшие через философские школы Платона и Аристотеля, а позже – стоиков, были в большинстве своем приверженцами идеи единого божества, Мирового Ума или непознаваемого Единого, проявляющего себя в бесконечных воплощениях. Поэтому они легко переходили от одних культов к другим. Как яркое проявление эклектизма в религиозной жизни мы имеем разработанный афинянами Тимофеем и Деметрием Фалерским, и египтянином Манефаном культ Сераписа, жрецы которого образуют особую разновидность александрийской элиты, проживающую на занимающей целый квартал и обнесенной каменными стенами территории Большого Серапея, главного храма города.

Однако, сделавшись божественным покровителем Александрии, Серапис за ее пределами был объектом почитания почти исключительно в областях Египта, населенных греческими колонистами (в Канопе, фактически – пригороде Александрии, в Фаюмском оазисе), распространившись же по мере становления Римской державы за пределами Египта вплоть до Британии и Причерноморья, он лишь добавил свое имя к бесчисленным божествам языческих пантеонов. обострив на время угасающее религиозное сознание язычников. То же произошло с популярным в Александрии культом Исиды. Заложенный самим Александром Македонским храм этой богини находился неподалеку от Мусея и, судя по изображениям на монетах, был построен в чисто египетском стиле. Египтяне продолжали поклоняться богине так же, как во времена фараонов, скульпторы лишь немного изменили иконографию, придав статуям Исиды (посредством обнажающей пластики) форму, более напоминающую статуи Афродиты, но ритуал грекоязычные верующие восприняли без изменений. А вот за пределами Египта победоносно распространяется образ вселенской богиниматери, высшего женского начала, дарующего и поддерживающего жизнь, уже заметно отличающийся от своего прототипа и явно несущий философское переосмысление древней традиции. И здесь вместо органического слияния имеет мест появление нового культа.

Еще один пример – явно сконструирован-

ный александрийскими интеллектуалами культ Гермеса Трисмегиста, сложившийся к началу нашей эры. Желание эклектически объединить греческого Гермеса и египетского Тота в единого бога-культуртреггера, вылилось в интересную литературную мистификацию, когда от имени бога стали писать многочисленные трактаты по философии, астрономии, астрологии, алхимии, музыке, медицине, оседавшие в Александрийской Библиотеке, а затем читать и комментировать их. Это новое божество с его откровениями, в отличие от Сераписа и Исиды, не приобрело почитателей в народе, ни среди греков, ни среди египтян, но стало богом узкого круга тех, кто его сотворил, а затем – божеством многочисленных тайных религиозно-философских сообществ Римской империи.

Образ бога-младенца Гарпократа, также пришедшего в Средиземноморский мир через Александрию, пример того, как культ, в данном случае - бога молчания, может возникнуть из произвольного толкования древнего образа сына Исиды, держащего палец во рту, что греки восприняли как символ молчания. Это частный случай того парадоксального факта, что александрийские интеллектуалы, взяв на себя роль посредников между культурами, так и не приобрели глубоких знаний о стране своего пребывания. В подавляющем большинстве своем, за исключением Тимофея, исполнявшего при Птолемее І обязанности переводчика, да еще царицы Клеопатры VII, они не знали египетского языка (в то время как египтяне, находившиеся на царской службе, свободно владели греческим). Египетский язык из чисто практических соображений усваивали врачи, обучавшиеся при египетских храмах, разумеется, иероглифы и демотическое письмо были обязательны для царских писцов, среди которых, впрочем, преобладали коренные египтяне¹⁵. Для грекоязычных писателей Александрии коренной язык страны с его необычной письменностью стал постепенно превращаться в мифическую систему символов, выражающих религиозные и философские истины. Произвольное толкование иероглифов как символов окончательно сложилось во времена Гораполлона (IV в.), но, без сомнения, начиналось с гипнотического воздействия на умы непонятных знаков, похожих на картинки.

Александрийские интеллектуалы старались не покидать Александрии, с ее комфортными условиями жизни. Лишь глава Мусея, выполняя обязанности воспитателя наследника престола, должен был сопровождать царскую семью при их плаваниях до Мемфиса и Фив. Естествоиспытатели, такие как Эратосфен, или

служители царского зверинца заплывали еще дальше, но не ради изучения культуры Египта, а для географических изысканий и охоты на редких африканских животных. Историки же, филологи и философы черпали сведения о стране не из храмовых архивов, а из книг Геродота и Манефона. Последний писал специально для правящей элиты, подчеркивая древность своей страны и божественное происхождение власти фараонов, тем самым невольно способствуя мифологизации образа Египта. Именно этот мифический образ, а не реальное культурное наследие александрийцы стали эклектически объединять с эллинской культурой.

Уже первый грекоязычный историк Египта – Леон из Пеллы задолго до Евгемера стал изображать египетских богов как обожествленных правителей страны, составляя из них мифические генеалогии. Вслед за ним Гекатей Абдерский в «Истории Египта» (ставшей главным источником для Диодора Сицилийского) рисует утопическую картину гармонии светской и духовной властей, которая и придавала незыблемую прочность египетской цивилизации. О подобном союзе царя и мудрых жрецов-советников, вероятно, мечтали Деметрий Фалерский и первые его преемники, организуя Мусей и Библиотеку. Мнасий Патарский посвятил свой труд истории Эпафа, сына Зевса и Ио, отождествляя его сразу с Дионисом, Осирисом и Сераписом 16 .

Египет объявляется родиной всей философии, дарованной человечеству Гермесом-Тотом¹⁷. Там же зародилась поэзия – именно в Египте получил вдохновение Орфей¹⁸. Гомер не просто бывал в Египте, но и сюжеты своих поэм заимствовал из книг, хранящихся в Мемфисе, в библиотеке при храме Гефеста-Птаха¹⁹, а сами библиотеки впервые появились в Египте при мифическом фараоне Осимандии (отождествляемым в настоящее время с Рамсесом II). Мудрости у египтян учились Солон, Фалес, Платон, Евдокс, Пифагор, Ликург. Появляются мифологизированные образы египетских мудрецов: Евдокс учился у Ксонофея (Хонуфиса) из Мемфиса, Солон – у Сонхита из Саиса, Пифагор – у гелиополита Ойнуфея²⁰, Платон – у Сехнуфиса из Гелиополя²¹. И Демокрит побывал в Египте, где занимался толкованием иероглифов, начертанных на стене Ахикара²².

Этих примеров достаточно, чтобы показать тот факт, что александрийская элита, вместо осуществления подлинного греко-египетского синтеза, по существу занималась тем, что пыталась придать большую древность (с опорой на божественное происхождение) собственной культуре, включая в нее ей же самой созданные мифологемы.

Был ли вообще возможен синтез столь разных культур как эллинская и египетская? Этот вопрос остается дискуссионным и приобретает особую актуальность в связи с нынешним бурным процессом глобализации, когда в культуру современных больших мегаполисов бурно вторгаются традиционные культуры Востока. Общество таких городов-мегаполисов становится мультиклановым и взрывоопасным, и поневоле хочется увидеть в древности, на примере Александрии, возможность слияния или хотя бы мирного сосуществования Востока и Запада. Недостаток письменных источников восполняется за счет памятников архитектуры и пластического искусства, главным образом тех, что находят с начала 1990-х гг. на дне Александрийской бухты²³. В поднятых со дна сфинксах и статуях царей находят много гибридных черт, но нужно заметить, что все находки относятся ко времени не ранее совместного правления Антония и Клеопатры, и взаимопроникновение египетских и греческих элементов не привело к появлению какого-либо стилевого единства. Поскольку мировая культура дает нам наиболее яркие образцы эклектики в архитектуре второй половины XIX в., можно обратиться к этому историческому периоду и рассмотреть его итоги. Эклектика началась со стилизаций (под китайскую, готическую, египетскую, романскую и другие формы архитектуры прошлого), затем наблюдается смешение в одном здании разностилевых элементов. Но появление в архитектуре, допустим, доходных домов Санкт-Петербурга 1890-х гг. признаков некоего «эклектического стиля» наблюдается, когда архитекторы используют близкородственные элементы. Появляются два типа синтеза: один – базирующийся на соединении традиций Ренессанса, барокко, рококо, классицизма, другой - на смешении романских, готических, византийских, мавританских мотивов. Объединение же первого типа со вторым не давало заметных результатов. В египетской архитектуре и пластическом искусстве времени Птолемеев греческие и египетские черты не сливаются, но выглядят как реплики или вкрапления.

Из того, что мы знаем о зданиях птолемеевской Александрии, по их изображениям на римских монетах или археологическим фрагментам, мы заключаем, что храмы египетским богам строились с египетскими капителями колонн или даже с традиционными египетскими пилонами, тогда как храм нового бога Сераписа представлял собой греческий периптер с колоссальными колоннами коринфского ордера. В то же время египетские мастера, словно демонстрируя пришельцам архитектурное богатство своей страны, эклектически объединяют в одной постройке разные типы колонн (храмовый комплекс на о. Филэ). Греческие мастера, видимо, делали то же самое: дорический ордер в Александрии не употреблялся, зато ионические и коринфские капители постоянно находят вместе, в одной зоне раскопок. По аналогии с памятниками других регионов (ворота агоры в Милете, библиотека Цельса в Эфесе) можно предположить и здесь эклектическое объединение двух архитектурных стилей, сложившихся в классическую эпоху.

Тот же дуализм демонстрируют пластические искусства. Статуи, создаваемые пришедшими на службу Птолемеям египетскими мастерами, выглядят почти как те, что ваялись при фараонах (перед входом в Новую Библиотеку стоит как раз поднятая со дна бухты археологами фигура одного из Птолемеев почти в совершенно египетской манере, разве что мускулатура более реалистична; та же большая «живость» отличает александрийских сфинксов). Греческие же мастера создавали статуи и мозаики вполне в традициях эллинской классики. Иногда совершенно в разных обличьях представал один и тот же персонаж: достаточно сравнить портрет Птолемея II Филадельфа на камее Гонзага из Эрмитажа с его же рельефным изображением из коллекции Бруклинского музея в Нью Йорке.

Таким образом, несмотря на попытки объединения, две культуры существовали, выражаясь богословским языком, «неслиянно и нераздельно». Вот мнение одного из крупнейших специалистов по эллинистическому Египту М. Шово: «Итог сосуществования двух культур в Египте эпохи последних Лагидов свидетельствует о несостоятельности взаимного влияния. Пропасть, разделяющая две цивилизации, обреченные на взаимное непонимание, только иногда соединялась редкими и непрочными "мостиками"... Современные исследования поддерживают более точку зрения о сосуществовании двух культур, основанных на относительном и взаимном игнорировании друг друга, представляющих собой два мира, развивающиеся по своим собственным автономным законам, с редкими точками соприкосновения»²⁴.

Следует добавить, что египетская культура оказалась более прочной в силу выработанных за тысячелетия канонов, поддерживаемых религией и самодисциплиной. Поэтому она не только не сдала свои позиции перед лицом эллинской экспансии, но, напротив, повела себя достаточно агрессивно, оказывая все усиливающееся обратное влияние на пришельцев. Возникла ситуация, подобная той, что пародийно обыграл Рей Бредберри в «Марсианских хрониках», где переселившиеся на Красную планету земляне незаметно для себя начали превращаться в марсиан. Греки стали носить египетские имена, обеспечивающие им покровительство местных богов. Даже в элитарной александрийской культурной среде мы встречаем Аммониев, Исидоров, Апионов, ощущающих себя эллинами, думающих, пишущих и говорящих на греческом. В провинции «египтизация» принимает гораздо большие масштабы. Здесь земледельцы-колонисты строят дома в египетской манере, начинают носить более удобные в жарком климате египетские одежды и защищающие от солнца парики, усваивают местную кухню. Сдерживающим фактором оставались лишь гимнасии, поддерживаемые властями, соединившие функции учебных заведений и своеобразных клубов общения. Постепенно общепринятыми становятся египетская форма погребения - мумификация, египетские амулеты, обряды, гадания, заклинания, культы священных животных. Египтизация захватывает и царскую семью.

Александра Македонского и первых Птолемеев египтяне восприняли как освободителей страны от персидского ига, но уже на рубеже III – II вв. до н. э. лояльность переходит по меньшей мере в настороженность, а затем во вражду, как свидетельствуют восстания под предводительством самозванных фараонов Хургонафора и Шаоннофериса. После 186 г. (подавление мятежей) Птолемеи утрачивают и внешние владения на берегах Эгейского моря, на его островах и на Ближнем Востоке. Пока их царство было многонациональной империей, правители естественно старались сохранять равновесие интересов подданных. Теперь, потеряв даже ближнюю Киренаику, превратившись в «друзей и союзников римского народа», Птолемеи все больше стали походить на египетских фараонов, заигрывая с местной знатью и жречеством, нося египетские одежды и нарочито молясь египетским богам. Клеопатра преодолевает и языковый барьер, выучив язык своих коренных подданных. Римское завоевание прервало этот процесс: новые власти создали «прозападно» ориентированную бюрократию и восстановили прежнее равновесие.

На фоне этих перемен служители Александрийского Мусея все более замыкаются в себе и в своей «внутренней» деятельности. Те, кто прибыл в Александрию по приглашению Птолемея I, в первую очередь – Деметрий Фалерский, хотели видеть в новом государстве воплощение эклектической идеи аристотелевской политии, т. е., идеального государства, объединяющего преимущества монархии (единоначалия) с по-

лисным самоуправлением. Государства, где аристократия делит власть со «средним классом», а правители слушаются советов философов и не нарушают законов и где законным путем, а не по произволу осуществляется передача власти. Оба известных нам конфликта служителей Мусея с властью – в 280-е и в 140-е гг. – связаны именно с проблемами престолонаследования (передача власти Птолемею II Филадельфу в обход прежде провозглашенного наследника Птолемея Керавна, и скандальный брак Птолемея VII Фискона со своей племянницей, вызвавший гражданскую войну). Крушение идеалов при ослаблении из-за внешних и внутренних неурядиц финансирования Мусея (при имевших место попытках его реанимации Птолемеем XII Авлетом и Клеопатрой VII) способствовали этой элитарной замкнутости.

Полибий, в середине II в. до н. э. посетивший Александрию, выделяет в ее социуме (наряду с туземным египетским населением и царскими наемниками) значительное по численности сословие александрийцев эллинского происхождения, не особенно склонных к гражданской жизни, но сохраняющих память о греческих традициях25. Туда мы и включаем интеллектуальную элиту города, добавив, что от Мусея к этому времени обособилось содружество служителей Сераписа, пребывающее в стенах огромного храма синкретического божества. Кроме того, параллельно существовала уже сложившаяся еврейская «интеллигенция» Александрии (города, где четверть территории занимал еврейский квартал). Образованные александрийские иудеи, в отличие от коренных египтян, проявляли искренний интерес к эллинской культуре и, в свою очередь, желали быть услышанными эллинами. Это демонстрируют нам и грекоязычная версия Священного Писания, ставшая достоянием Библиотеки, и труды такого выдающегося философа-эклектика, как Филон Александрийский. Но они появляются через почти три столетия совместного проживания эллинов и иудеев в одном городе. До этого был довольно трудный период сближения. Филон Византийский (тезка знаменитого богослова) в 220-е гг. до н. э. пишет на греческом для эллинов книгу об иудейских царях, а своих соплеменников, будучи членом мусического кружка Ктесибия, знакомит с достижениями эллинской механики, создав компилятивный труд «Механическое собрание» в 9 книгах. Но, в отличие от представителя точной науки механики, еврейские историки поначалу занимались такими же фантастическими измышлениями, как и греческие историки, писавшие об египтянах и иудеях. Если Мнасий Патарский всерьез утверж-

дал, что в Иерусалиме поклоняются золотой ослиной голове²⁶, иудей Аристобул Панеадский заявлял, что Гомер и Гесиод черпали вдохновение из еврейских преданий, а Платон создал свою философию, изучая Ветхий Завет. Его современник Артапан объявил о тождестве Тота, Гермеса Трисмегиста и героя Мусея (сына Музы Каллиопы). Мусей же, по его мнению, был иудеем и законодателем Израиля.

Таким образом, интеллектуальная элита вплоть до христианской эпохи оставалась разделенной. Александрийский Мусей был лишь одной из социальных ячеек мультиклановой Александрии. Только читальные залы Александрийской Библиотеки, куда пускали всех желающих, стали общим достоянием всех интеллектуалов, независимо от национальности и вероисповедания.

Эклектизм служителей Мусея с середины III в. проявляется уже не в попытках найти связи между своей и египетской культурами, а в собирании и переосмыслении собственно эллинского культурного наследия. По большей части это наследие осваивалось в виде множества текстов, оседавших в хранилищах Библиотеки. Даже памятники изобразительного искусства предков воспринимались больше через их вербальное описание, зачастую в художественной форме (произведения Леонида Тарентского, Антипатра Сидонского и других поэтов-антикваров).

Филологический интерес к тексту был характерен и для изучающих философские труды. Так Платон был отредактирован и издан с разделением его диалогов на трилогии (а не на тетралогии, как было принято позже) Аристофаном Византийским²⁷ вслед за предпринятым им же редактированием и изданием поэм Гомера. Похоже, что александрийцы первоначально ценили Платона более за художественные достоинства диалогов. Приписываемая Панетию фраза о Платоне как «Гомере среди философов»²⁸ была результатом именно такого отношения к философскому наследию, сложившемуся в стенах Александрийской Библиотеки.

В это время прежняя состязательность различных философских систем, отражающая общий «агональный» дух античной культуры, когда обычным явлением было опровержение учениками выводов учителей (Системы Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, или более близкий к эллинизму пример отношений Платона и Аристотеля), окончательно сменяется параллельным существованием стабильных философских школ. В Александрии ни одна из прежде возникших школ при этом не занимает господствующего положения в умах. Утверждения исследователей о том, что таковой для Александрии была философия перипатетиков (опирающиеся на факты бурного развития в III в. до н. э. естественнонаучных и технических достижений александрийцев), в настоящее время отвергаются, но, как и в XIX в., эклектизм, сложившийся в александрийской философии, воспринимается не как объединяющее начало, а как произвольное копание в философских текстах, ценность которого лишь в том, что через посредничество проводивших в Библиотеке все свое время любителей чтения, благодаря обильному переписыванию и цитированию, эти тексты вообще дошли до наших дней, хотя бы фрагментарно. Так, один из крупнейших антиковедов нашего времени Роберт Барнс, используя фразеологию древней эпиграммы Тимона Флиунтского²⁹, называет александрийских ученых-эклектиков Cloistered Bookworms in the Chicken-Coop of the Muses³⁰. Но подобная оценка кажется слишком радикальной.

Пребывание в Александрии представителей сразу всех философских школ и примерно в равных пропорциях (что, возможно, было следствием сознательного отбора приглашаемых Птолемеями философов) вроде бы должно было вызвать бурные дискуссии с участием зрителей. в лучших традициях греческих агонов, но вместо этого мы видим взаимоуважение и поиски путей сближения. Помимо общего, прослеженного нами культурно-исторического фона, на котором возникает школа эклектиков, причина этого сближения, несомненно, заключается и в наличии еще одного философского направления, противостоящего всем школам сразу. Таковым был процветавший в Александрии скептицизм, ведь в городе при Птолемеях преподавал Энесидем Кносский, а в римскую эпоху в читальных залах Библиотеки создавал свои, начинающиеся со слова «против» (pros) критические труды Секст Эмпирик. И философские диспуты, которые, конечно же, имели место в стенах Мусея или в помещениях царского гимнасия, вместо выяснения отношений между собой, заставляли философов объединяться против скептиков.

Подобно тому как в греческой трагедии хор разделялся на полухория, устраивавшие между собой агон, в Мусее имело место длительное соперничество по крайней мере двух научных или художественных школ. Например, врачи-догматики, последователи Герофила, получили оппозицию в лице школы врачей-эмпириков Филина Косского. В филологической науке Аристофан Византийский выдвинул теорию аналогии. В противовес ему Кратет Малосский создал теорию аномалии. Соперничество заканчивалось

либо слиянием школ, либо тем, что обе они отмирали, уступая место новым. Вероятнее всего, именно так противостояли друг другу эклектики, пытавшиеся связать разные системы, и скептики, подвергавшие критике всех и вся.

В истории философии хорошо прослежен процесс философского синтеза, совершающийся в Александрии на фундаменте платонизма в III в. н. э., после «победы» над скептицизмом. Птолемеевский период александрийской философии гораздо менее освещен. Но если обратиться к самым ее истокам, мы увидим, что эклектизм был присущ ее изначально, задолго до Потамона.

У этих истоков мы обнаруживаем загадочную личность жреца и философа Псаммона, якобы наставлявшего самого Александра Великого. Он, предвосхищая философию стоиков, учил о едином боге, отце всех людей, частицей которого является руководящая нашими поступками душа³¹. Мы не можем судить, действительно ли Псаммон исповедовал эклектические идеи единства народов и религий или же их приписал ему через четыре столетия эклектик Плутарх Херонейский. Но в Александрии действительно впервые объединились в единое сообщество люди разных убеждений. Религиозный характер этого сообщества, т. е., общий культ Муз, лучше всего охранял взаимоуважение, сложившееся между ними, и побуждал к поискам точек соприкосновения разных систем философии, желанию выбрать из них ta aresconta, что можно перевести не только как «угодное», «понравившееся», но и как «достойное», «истинное», а в дальнейшем привел и к радикальному неоплатоническому выводу, что эти системы выражают одну истину разными словами.

В этом сообществе мы встретим Евклида, утверждавшего мистическую связь правильных многоугольников с физическими элементами мира, соединяя тем самым пифагорейские идеи не только с близкими пифагореизму построениями платоновского «Тимея», но и с учением Аристотеля о пяти первоэлементах³².

Трудно, ввиду отсутствия текстов, судить о философских воззрениях главного организатора Мусея Деметрия Фалерского. Известно, что его сочинения привлекали эклектика Цицерона, но более красотой слога и изысканностью, чем содержанием³³. Как воспитанник аристотелевского Ликея Деметрий, наверное, сохранил верность школе, во всяком случае, до переезда в Египет он управлял Афинами в соответствии с идеями политических трактатов Аристотеля. Но именно он собрал и издал изречения семи мудрецов³⁴, и этот популярный сборник стал

первой компиляцией философских идей. Аристотелевские идеи, кроме того, не мешали ему верить в мистическую силу судьбы, управляющей народами и государствами. Этой мистичесской идее был посвящен специальный трактат «О судьбе», цитируемый Полибием³⁵. Он был приверженцем синкретического культа Сераписа и сочинял пеаны в честь нового бога³⁶.

Во взглядах другого соучредителя Мусея Стратона Физика эклектизм проявился в необычном объединении идей Демокрита и Аристотеля. Вопреки аристотелевской аргументированной критике учения о пустоте, в которой пребывают атомы, Стратон принимает учение Демокрита об абсолютной пустоте, но заполняет ее бесконечно делимыми частицами материи. Это симбиоз был нужен для чисто практических целей – занятий механикой и медициной, где теория вакуума была необходима при конструировании автоматов и изучении движения крови в сосудах (в таковых занятиях преуспели ученики Стратона Ктесибий и Эрасистрат). Одновременно, предвосхищая стоический пантеизм, он наделяет саму природу божественной самоорганизующейся силой³⁷, благодаря которой Космос является все-таки не случайным скоплением частиц, а гармоническим целы M^{38} .

Атеистические идеи, разумеется, не могли получить признание в Мусее, по своему статусу бывшему храмом официально признанного культа. Факт пребывания в Александрии Феодора Безбожника, из трактата которого «О богах», по утверждению Диогена Лаертского³⁹, Эпикур заимствовал большинство своих положений, не означает принадлежности его к мусическому сообществу. В свое время в Афинах Деметрий Фалерский ценил его как остроумного собеседника и спорщика на пирах и даже спас его от обвинений в святотатстве 40 . Возможно, он и инициировал приглашение Феодора к царскому двору, чтобы тот развлекал царя своими парадоксальными суждениями о религии и морали. Его учение представляло собой некий срединный путь между гедонизмом Киренской школы и нисходящим к самым примитивным потребностям образом жизни киников. То, что он пробыл в Александрии довольно продолжительное время и даже направлялся царским послом к Лисимаху Фракийскому⁴¹, лишний раз подчеркивает способствующую становлению эклектизма атмосферу терпимости и поисков взаимопонимания между разными учениями.

Так же и первый философ-скептик, обосновавшийся в Александрии, Диодор Ясосский по прозвищу Крон, автор логических парадоксов,

смущавших умы, был участником диспутов во время царских пиров, своего рода дополнением к ним. Он умер от огорчения, когда сам не смог разрешить парадокс, предложенный ему на пиршестве⁴². У нас нет сведений о том, что ученые и поэты при Птолемеях подвергались преследованиям за взгляды. Повторим, что известные сообщения о репрессиях - опала и ссылка Деметрия Фалерского, гибель поэта Сотада Маронейского (по преданию, утопленного по приказу Птолемея II), события 145 г. до н. э., когда содружество Мусея на время распалось – имели причиной не мировоззрение, а нападки интеллектуалов на царскую семью, связанные с произвольным выбором наследника престола или кровосмесительными браками. Исключением является филолог Зоил, репрессированный за непочтительное отношение к Гомеру 43 , но этим непочтением он задел святая святых эллинской поэзии.

К сожалению, недостаток источников не дает возможности проследить сближение школ и учений при втором и последующих поколениях интеллектуалов Мусея. Эклектические тенденции тогда явно проявляли себя в риторике и художественной литературе. Приписываемый Деметрию Фалерскому риторический трактат «О стиле», в котором, даже если принять его позднюю датировку, обнаруживается, по цитируемым А. Ф. Лосевым словам Г. Грубе, «...близкое знакомство с лицами и событиями конца IV и начала III в. до н. э. ...а отношение к современникам похоже на то, которое существовало в окружении Александрийского Мусея»44, предлагает сочетание и соединение различных стилей речи. В александрийской поэзии причудливо объединяются авторское мастерство и ученая эрудиция, выраженная в обилии сведений по мифологии, истории, астрономии, географии и другим наукам, которые авторы «обрушивают» на читателя. На этот процесс накладывается особый литературный жанр, который можно условно назвать «вербальным коллекционированием». Он возникает на базе уже известного грекам экфрасиса – словесного описания памятников искусства, но расширяет границы такого описания, включая в себя все интересное интеллектуалу – от природы до механики. В III в. до н. э. в Александрии творят поэты Посидипп и Гедил. Первый в стихах воспевает Александрийский Маяк и знаменитые статуи, второй – механические игрушки, созданные в мастерской Ктесибия. В 200-е гг. Полемон Периэгет продолжает традицию «вербального коллекционирования», собирая сведения обо всех достопримечательностях прародины Эллады, о ее выдающихся художниках и скульпторах.

Феокрит, ставший придворным поэтом Птолемея II Филадельфа, вводит в поэзию элементы театрального действия (диалог героев, подобный диалогу актеров греческой драмы) и композицию своих творений строит по законам сценического представления (пролог, агон, перипетия, эпилог). В результате стало трудно определить жанр его произведений; как сказал Плиний Старший, их можно называть либо эпиграммами, либо идиллиями, либо эклогами, либо поэмами, либо как-нибудь иначе⁴⁵.

Наконец, столь ярко проявляемый неоплатониками интерес к отеческой мифологии, рассматриваемой как священное предание, восходит к трудам «каллимаховцев» Филостефана Киренского и Истра Александрийского, пытавшихся отыскать утерянный сакральный смысл мифов.

Что касается философии, нужно отметить продолжающееся скрупулезное изучение всего философского наследия Эллады, прекрасно обеспеченное текстами Библиотеки, и собирание биографических сведений, в чем преуспевает Гермипп Смирнский, создавший около 200 г. «Жизнеописания философов». Труд Сотиона Александрийского уже носит название «Преемства философов» (Diadochai ton philos**ophon**) и прослеживает путь, которым прошли философские школы, ионийские и италийские. Возможно, этот труд закрепил в сознании интеллектуалов мысль о том, что истина представлена всеми школами, но излагается разными словами. Стоик Сфер Боспорский, приглашенный в Александрию Птолемеем IV, утверждал, что мудрец вообще не подвержен ложным мнениям⁴⁶.

Комфортная жизнь александрийской элиты прерывается событиями 140-х гг. до н. э. Птолемей VII Фискон, прогнав свою супругу Клеопатру II, вступил в скандальный брак с собственной племянницей, что вызвало гражданскую войну и репрессии, охватившие все население Александрии. Какую роль в недовольстве играли ученые-жрецы Мусея, в точности неизвестно, но между 145 и 130 гг. имел место массовый исход ученой элиты за пределы страны. Во главе Мусея был поставлен некий Кидас, военачальник царских телохранителей⁴⁷.

Прежний руководитель Мусея и Библиотеки знаменитый исследователь Гомера Аристарх Самофракийский бежал на Кипр, где вскоре умер. В числе эмигрантов был Аполлодор, мирно занимавшийся в Александрийской Библиотеке отеческой мифологией. Он переехал в Пергам, где служил царю Атталу II, затем жил в Афинах. Другой интеллектуал – Дионисий Фракийский, составивший первую нормативную грамматику греческого языка, переселился на Родос. В середине II в. именно Афины, Пергам, Родос были теми интеллектуальными центрами,

где также начала формироваться эклектическая философия. На Родосе и в Афинах уже читал лекции Панетий, объединявший стоические и платонические доктрины. Александрийцы (кроме известных нам эмигрантов, наверняка было много и тех, чьи имена не сохранили античные писатели) попали в близкую к их мировоззрению среду и, возможно, своим присутствием «усилили» эклектические тенденции, складывающиеся и за переделами Александрии, в которой интеллектуальная жизнь возобновляется только через полвека стараниями Птолемея XII Авлета и Клеопатры VII.

Теперь там, в Мусее, служит Дидим Халкентер, прославившийся невероятным количеством трудов по всем областям знаний, от филологии до сельского хозяйства, но трудов, более состоявших из эклектически подобранных цитат и пересказов. Тогда же Трифон Грамматик создает самый большой словарь греческого языка. Скептицизм находит продолжение в творениях Энесидема Кносского. Интересен факт пребывания в Александрии между 87-84 гг. до н. э., в свите Лукулла, двух знаменитостей – Филона Ларисского, академика, склонявшегося к скептицизму, и другого академика Антиоха Аскалонского, оказавшего столь значительное влияние на мировоззрение Цицерона. Книги Филона как раз появились в Александрии: tum erant adlati Alexandriam48, т. е., очевидно, были заказаны для Библиотеки и попали в руки Антиоха. Между учеными мужами произошел диспут, в ходе которого Антиох заявил, что скептические суждения противоречат учению Платона. Как альтернативу скептицизму, он предложил взять самое лучшее, что есть в учениях Платона и Аристотеля, различия между которыми надуманы, а учение Зенона Стоика вообще объявил заимствованным у Платона⁴⁹. Таким образом, в Александрии публично провозглашается мировоззренческий эклектизм. Всего одно поколение отделяет поспоривших академиков от Евдора Александрийского, который в молодости мог быть свидетелем спора. Он уже синтезирует с учением Аристотеля как платонизм, так и пифагорейство⁵⁰. Непосредственно за ним следуют философы, распространившие эклектические идеи в Риме, - Арий Дидим и Потамон. Расцвет их деятельности падает на вторую волну эмиграции интеллектуалов из Александрии, причины которой были совсем иными, чем в 140-е гг.

После падения власти Антония и Клеопатры Египет сделался провинцией Рима, управление которой Сенат доверил лично Октавиану Августу. Таким образом, интеллектуалы Александрии стали не просто подданными Рима, без римского гражданства, как другие провин-

циалы, но оказались под персональным покровительством императора, были как бы его клиентами. Это открывало особо известным писателям и философам путь в Рим, ко двору. Мусей и Библиотека сохраняют свой высокий статус, главу Мусея теперь назначает сам император⁵¹; этот же глава, как показывает надпись времен Адриана, носил титул верховного жреца Александрии и всего Египта⁵². Но Александрия перестала быть столичным городом, и теперь честолюбие интеллектуалов связывало путь к успеху с Вечным городом.

Арий Дидим у древних авторов выступает как спаситель Александрии: ради дружбы с ним Октавиан Август, якобы, защитил город от разорения⁵³. Он следует за Августом в Рим, где служит советником императора. Там же он составляет свод философских учений, выделяя особо мнения Платона. На его совести косвенно лежит убийство сына Цезаря и Клеопатры Цезариона, на которое он подтолкнул колеблющегося Августа, обосновав это деяние как бы стоической идеей о том, что государственная необходимость должна быть выше всяких эмоций. Затем он также стоически утешал потерявшую сына супругу Августа Ливию, убеждая ее не выставлять свою скорбь напоказ⁵⁴. И он же учил, в компромиссе со стоицизмом, платонизмом и эпикуреизмом, что души не погибают сразу вместе со смертью тела, но какое-то время (у простых смертных – непродолжительное) сохраняют форму, а души философов вообще сохраняются до космического пожара, который, согласно стоикам, уничтожит наш Космос⁵⁵.

Если об Арие Дидиме мы имеем несколько биографических и этических фрагментов⁵⁶, от собственно «отца» эклектики – Потамона до нас дошел только компедиум его идей, изложенный Диогеном Лаэртским⁵⁷. Спорным остается время его жизни: Лаэрций неопределенно пишет о «недавних временах», тогда как словарь Свиды⁵⁸ утверждает, что тот был современником Августа и Тиберия⁵⁹. Согласно Свиде, Потамон также переехал в Рим, где учил философии пасынков Августа. В его системе, сотканной из учений разных школ, в качестве первоначал присутствуют как материя (**hyle**), так и творец (**poious**), а добродетельная жизнь не должна лишать тело всех благ, природных и внешних.

В Александрии же, несмотря на эмиграцию самых честолюбивых интеллектуалов, продолжалась насыщенная интеллектуальная жизнь, и Мусей пользовался неизменным покровительством со стороны императоров вплоть до правления Северов. Римский период жизни и деятельности александрийской интеллектуальной элиты освещен гораздо лучше, по крайней мере, с Ди-

дима и Потамона, к которым добавляют учителя Сенеки Сотиона Александрийского, начинается «школьное» изложение эклектизма. Центральным пунктом такого изложения является письменное наследие Филона Александрийского. Наша же цель заключалась в том, чтобы показать эклектизм первых трех столетий истории Александрии и ее школ именно как тип мировоззрения, сложившийся под влиянием особой культурной среды, который не был создан Потамоном или Филоном, но, наоборот, именно он и породил основополагающие принципы их систем. Правда, в римский период эта культурная среда, где все уже было готово для объединения философских школ, сильно усложняется и «разбавляется» за счет включения туда христианства, гностицизма, митраизма, а традиционная египетская культура, к единению с которой интеллектуалы тяготели на первом этапе, теперь в их восприятии все более теряет связь с реальностью и постепенно умирает. Понадобилось еще два столетия для освоения новых культурных реалий, прежде чем неоплатонизм переплавил и поглотил все школы, чтобы затем самому быть поглощенным христианством.

Примечания

- ¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. Кн. I, 24.
- ² Эклектика // Философия: энцикл. слов. / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. URL: http://dic. academic. ru/dic. nsf/enc_ philosophy.
- ³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1994. Кн. 3. С. 105.
- ⁴ Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб.: Алетейя, 1996. С. 206–206.
- ⁵ Аристотель. Метафизика. Кн. I, 2, 25 / пер. А. В. Кубицкого // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1.
- ⁶ Блаватская Т. В. Из истории греческой интеллигенции эллинистического времени. М.: Наука, 1983. С. 24–25.
- ⁷ Лихачев Д. С. О русской интеллигенции: письмо в редакцию // Новый мир. 1993. № 2. С. 3–9.
- ⁸ Мамардашвили М. К. Интеллигенция в современном обществе // http://www.philosophy.ru/library/mmk/intelligentia.
- ⁹ Страбон. География. М.: Ладомир, 1994. Кн. XVII, 1, 8, C794.
- ¹⁰ Synesii Epistulae. Epist. IV // Synesii episcopi Cyrenes opera quae extant omnia. Paris: excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem in Via Dicta D'Amboise, prope Portam Lutetiae Parisiorum vulgo d'enfernominatam seu Petit-Montrouge, 1839.
- ¹¹ Элий Спартиан. Жизнь Адриана, 20 // Властелины Рима: биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана. М.: Наука, 1992.
 - ¹² Philostrati vitae sophistum. XXV, 3 // Flavii Philos-

- trati Opera auctiora Hildsheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung. 1964. Vol. 2.
 - ¹³ Страбон. География. Кн. I, 4, 9, С67.
- ¹⁴ Рак И. В. Египетская мифология. СПб.: Летний сад, 2000. С. 352. Таблица.
- ¹⁵ Баюн Л. С. Этноязыковая ситуация на эллинистическом Востоке // Эллинизм: Восток и Запад. М.: Наука, 1992. С. 269.
- ¹⁶Плутарх. Об Исиде и Осирисе, 37 // Плутарх. Исида и Осирис. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996.
- ¹⁷Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. I, 2.
- ¹⁸ Diodori bibliotheca historica Vol. I. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1866. I, 69.
- ¹⁹ Eustatii Praefatio in Odyss // The Iliad of Homer. Rev. W. Trollope. Sect. III. P. XXIII – XVI. London, 1836.
 - ²⁰Плутарх. Об Исиде и Осирисе, 10.
- ²¹ Климент Александрийский. Строматы. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 1. Кн. I, 69, 1.
 - ²² Там же.
- ²³ Ибрагим Аттиа Дарвич Ибрагим. Эллинистическая Александрия как синтез культур Востока и Запада: в свете подводно-археолог. исслед.: дис. канд. ... культурол. наук. М.: ПроСофт-М, 2005.
- ²⁴ Шово М. Повседневная жизнь Египта во времена Клеопатры. М.: Мол. гвардия: Палимпсест, 2004. С. 208–209.
- ²⁵ Пересказ у Страбона: География. Кн. XVII, 1, 12, C797.
- ²⁶ Иосиф Флавий. Против Апиона. II, 9 // Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона. М.: Gesharim, 1994.
- ²⁷ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. III, 61.
- ²⁸ Цицерон. Тускуланские беседы. Кн. I, 79 // Марк Туллий Цицерон. Избр. соч. М.: Худож. лит., 1975.
- ²⁹ Афиней. Пир мудрецов. М.: Наука, 2003. Кн. I, 41,
- ³⁰ The Library of Alexandria. Centre of Learning in the Ancient World / ed. by R. MacLeod. Cairo: The American Univ. in Cairo Press, 2002. P. 61.
- ³¹ Плутарх. Александр, 27 // Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М.: Наука, 1994. Т. 2.
- ³² Связь «Начал» Евклида с философией академиков и перипатетиков подробно раскрыта в монографии: Родин А. В. Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. М., 2003.
- ³³ Цицерон. Об ораторском искусстве. Кн. II, 23; Брут. 36–39 // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М.: Наука, 1972.
- ³⁴ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. V, 82–83.
- ³⁵ Полибий. Всеобщая история. СПб.: Наука, 1995. Т. З. Кн. XXIX, 21.
- ³⁶ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. V, 76.

Эклектизм как мировоззрение интеллектуальной элиты птолемеевской Александрии

- ³⁷ Цицерон. О природе богов. Кн. XIII, 35 // Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985.
- ³⁸ С. Я. Лурье в свое время отметил, характеризуя мировоззрение ученых Мусея: «Взгляды Демокрита перерабатываются и приспосабливаются так, чтобы по возможности устранить противоречия между ними и основными предпосылками идеалистической философии» (Лурье С. Я. Демокрит. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1945. С. 45). Придерживававшийся марксистских взглядов С. Я. Лурье считал это недостатком.
- ³⁹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. II, 8, 97.
 - ⁴⁰ Там же. Кн. II, 8, 103.
 - ⁴¹ Там же. Кн. II, 8, 102.
 - ⁴² Там же. Кн. II, 111–112.
- ⁴³ Витрувий. Об архитектуре. Л.: Соцэкгиз, 1936. Кн. VII, Praef. 8-9.
- 44 Лосев А. Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М.: Ладомир, 1979. C. 445; Grube G. M. A. The Greek and Roman Critics. London, 1965. P, 120-121.
- ⁴⁵ C. Plinii Secundi Naturalis historiae libri XXXVII. Bd. 1, vol. I. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1992. L. IV, 14.
- 46 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. VII, 177-179.
- ⁴⁷ POxy X, 1241 // The Oxyrhynchus papyri / ed. with transl. and notes by Bernard P. Grenfell and Arthur S. Hunt (Part 10). New York: Cornell Univ. Libr.; London: Egypt Exploration Fund, 1914.
- ⁴⁸ Цицерон. Учение академиков. Кн. II, 10. М.: Индрик, 2004.
- ⁴⁹ Цицерон. Учение академиков. Кн. I, 13–43; Кн. II, 11, 12, 16, 17; Цицерон. О пределах блага и зла. М.: РГГУ. 2000. Кн. IV.
 - 50 Афонасин Е. В. Доксография пифагореизма и

- неопифагорейская традиция // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2009. Т. 3, вып. 1: Пифагорейцы. С. 19-21.
 - ⁵¹ Страбон. География. Кн. XVII, 1, 8, С794.
- ⁵² CIG III, 5900 // Corpus inscriptionum Graecarum auctoritate et impensis Academiae litterarum Regiae Borussicae edidit A. Boeckhius. Berolini: ex officina Academica vendidit G. Reimeri libraria, 1853. Vol. III.
- ⁵³ Dionis Cassii historia Romana. Fr. Ll, 16, 3 // Dion Cassius Histoire Romaine, T. 1: Fragments CI à CCIX + éclaircissements / trad. fr.: E. Gros. Paris: F. Didot frères, 1845; Плутарх. Антоний. CIII // Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М.: Наука, 1994. Т. 2.
- ⁵⁴ Seneca. Ad Marciam de consulatione. IV, 3–5 // Seneca the Younger. The Latin Library. The Classics Page. URL: http://www. thelatinlibrary. com/sen/sen. consolatione2. shtml.
- 55 Eusebii Preparationis Euangelicae. XV, 20 // Eusebii Caesariensis Opera rec. G. Dindorfius. Lipsiae, 1867. Vol. 1.
- ⁵⁶ Hahm D. E. The ethical doxography of Arius Didymus. ANRW II 36, 4, 1990. P. 2935-3055.
- 57 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. I, Proem., 21.
- ⁵⁸ Suidas sub. verb. Potamo // Suidae Lexicon edidit Ada Adler. Stuttgart: in aedibus B. G. Teubneri, 1994. P. 4.
- 59 Новоевропейские исследователи в основном придерживаются того же мнения. Дж. М. Робертс еще в 1892 г. посвящает много старниц личности и учению Потамона, утверждая, что он был The Great Alexandrian reformer, и связывая его идеи с нарождающимся христианским богословием.: Robers J. M. Antiquity Unvailed: Ancient Voices from the Spirit Realms Proving Christianity to be of Heahten Origin. Kessinger Publishing, LLC, 1996 (Facsimile of 1892 ed. edition). P. 64-79.

В. А. Лимонов

Цикличность истории в социологических и философских концепциях XX в.

Статья посвящена актуальным для современной гуманитарной науки вопросам цикличности исторического процесса. Проблема рассмотрена в историографическом плане с привлечением трудов К. М. Тахтарева и П. А. Сорокина, также представлен комментарий к теории «маятниковых движений» в истории известного современного автора Г. С. Померанца.

Ключевые слова: циклично-волновая идея, «маятниковое движение» культуры, социальная и культурная динамика, исторический циклизм

Vladimir Limonov

Cyclic recurrence (Tsiklizm) in sociological and philosophical conceptions of 20th century

The article is devoted to contemporary humanities issues cyclical historical process. The problem addressed in historiographic terms involving K. M. Tahtarev's and P. A. Sorokin's works, also submitted comments to the theory of «pendular movements» in the history of the famous contemporary author G. S. Pomerants.

Keywords: cyclically-wave idea, ideas of pendular, movement of culture, sociocultural dynamics, historical cyclic ideacyclical

Идеи циклизма и размышления над историческими циклами русских мыслителей ХХ в. представляют значительный историографический и теоретический интерес в аспекте обозначенной автором проблемы¹. В данной представленной читателям статье в качестве основной задачи необходимо кратко рассмотреть циклические идеи русских социологов К. М. Тахтарева, П. А. Сорокина, а также в историографическом аспекте представить краткий комментарий теории «маятниковых движений» в истории к размышлениям нашего современника Г. Померанца.

В начале нашего краткого историографического обзора рассмотрим основные моменты принципа цикла истории человечества в трудах известного русского социолога Константина Михайловича Тахтарева (1871-1925). Развивая предложенное Габриелем Тардом сравнение влияния изобретений и открытий на жизнь общества с интерференцией волн от камня, брошенного в воду моря житейского, Тахтарев в основной своей работе «Наука об общественной жизни...» (1919) отмечал, что закон волнообразного движения это «закон ритма, закон повторяющихся волн, расходящихся от того места поверхности, в котором частицы вещества или единицы общества возмущены и приведены в движение, которое они неизбежно передают другим общественным единицам»². На идейную эволюцию взглядов автора обращали внимание в своих книгах Н. И. Кареев³ и И. А. Голосенко⁴. В рабочей «Программе курса "Системы социологии"» для 1920/1921 академического учебного года в Петроградском университете Тахтарев специальным пунктом выделил раздел «Творчество, его обобществление и поступательный ход общественной жизни»: «З. Возмущающее, революционизирующее жизнь значение нововведений как толчков, сообщающих общественной жизни ее поступательный ход и обуславливающих ее волнообразное движение. 4. Закон ритма социальной жизни»⁵.

Циклично-волновая идея исторического процесса в работах Тахтарева выстроена в пятиступенчатую эволюционную лестницу. Восхождение человечества на каждую следующую происходило то спокойно, то бурно и стремительно, так что слово «волна» здесь остается метафорой, а не термином: это не «дума за думой, волна за волной, / Все проявленья стихии одной», как в стихотворении Ф. Тютчева, но, скорее, валы «штормового» состояния исторического мира. Весьма важно для нас, что историю человеческих коллективов Тахтарев трактует и в персоналистском аспекте – в связи с историей личности.

Первая, наиболее ранняя ступень развития общества – это эпоха тотемизма и мигрирующих охотничьих племен. Внутри них особая роль принадлежит великим учителям, чародеям и жрецам: на них сбываются связи с духами предков и тотемный культ. В коллективах наличествуют властные структуры – старейшины (начало геронтократии) и главари (начало личностного лидерства).

Вторая ступень – формирование родового

общества на основе кочевой жизни и общественного сотрудничества родичей, образующих семейно-племенные союзы. При этом наблюдается первоначальная сакрализация фигуры отца-вождя, родоначальника племени, при подавлении инициативы женщины и молодых людей.

Третья ступень – переход к оседлой жизни, сельскому быту, общинно-вечевому строю первоначального территориального общества, формирование поземельной общины и структур свободных общинников. Если говорить об истории личности, то авторитет и масштаб власти короля, вождя или князя частично локализуются и корректируются общественной волей народного собрания, групповой волей старейшин, жрецами, судьями, купцами, богатырями, чародеями и т. п. Это эпоха анимизма и поэтического гилозоизма, что отражено в богатырском эпосе: былинах, сказаниях и песнях.

Четвертый виток развития – феодальная эпоха, рост крупного землевладения на почве натурального хозяйства. Это время интенсивного роста городов, ремесел, торговли, развития менового хозяйства и формирования сословного общества. Выделяются героические личности в качестве объекта героического эпоса, а затем и святые, пекущиеся о спасении души и ушедшие в аскезу от соблазнов мира.

Пятая ступень – эпоха развитого классового общества, время прогресса городской цивилизации, промышленности, крупного капиталовложения на почве обмена денег и денежного хозяйства. Усложнению общественных структур в рамках гражданского общества в эту эпоху отвечает развитие политической свободы, демократии, расцвет наук и искусств, усложнение личностной религиозной жизни, рождение «я» в разнообразных формах индивидуализма⁶.

Такова внешне нехитрая схема общественного развития, представленная как восходящая эволюционная «лестница» ступенек-этапов, или относительно завершенных шагов мирового исторического цикла. Близость его концепции к сходным построениям неназванных в тексте П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского очевидна, как очевидна и близость ее к теории общественных формаций К. Маркса, которого Тахтарев в ранней своей книге «Социология как наука...» (1916) назвал Ньютоном общественных наук, хоть и «до известной степени»⁷.

Философской подкладкой исторического циклизма Тахтарева так и остался позитивизм контовско-спенсеровского типа, чего автор специальной обширной статьи «Основные идеи социологов: Конт и Маркс» (1914) не пытался скрывать. Однако, отмечая некоторую упрощенность построений Тахтарева, стоит обратить внимание

на трогательное внимание русского социолога к судьбе нарождающейся творческой личности, присутствие которой он – в нарушение исторической правды – фиксирует на всех витках эволюции. С другой стороны, весьма значимым для истории русской мысли является следующее утверждение Тахтарева: вопреки распространенному среди историков и социологов убеждению о том, что понятие закономерности явлений пришло в обществоведение из естественных наук, дело обстоит как раз наоборот – именно из теории общества формула закона перенесена в естественные науки⁸.

Однако нам представляется, что дело обстоит гораздо проще: социология этого времени ставила в синонимический ряд слова (а слова эти претендовали на статус научных терминов!) «закон», «повторяемость», «закономерность», «возврат=повтор», «прогресс», «эволюция/революция», «круг», «спираль», «цикл», «волна». Эти слова образовывали общее лексико-семантическое поле, обращая диалог оппонентов в общение глухих. В результате спорщики рубежа XIX—XX вв. сплошь и рядом переходили на языки друг друга, незаметно для себя обменивались позициями и по существу частенько говорили одно и то же об одном и том же.

Процесс зарождения и становления русской социологии проходил на фоне прекраснодушной, романтически пылкой и безоглядной веры в прогресс, веры в хорошее и доброе человечество: социологам казалось, что еще немного, – и оно станет Богочеловечеством, о чем и говорил своим слушателям молодой Вл. Соловьев в Соляном городке в «Лекциях о Богочеловечестве».

С нашей точки зрения, чтобы еще более уверенно чувствовать себя в рамках циклично-волновой теории, Тахтарев устанавливает широкий спектр повторяемости явлений исторической жизни в двух аспектах: 1) методологическом – наука, желающая обобщать факты, не может иметь дело с уникальными событиями; 2) имманентно-креативном: повторы в истории не бывают буквальными, они носят творческий характер и вносят в мир новизну небывалого: «Мы всюду видим изменение и обновление жизни, которая всегда и всюду как бы заново творится, воспроизводится и обновляется в определенных формах. Об этом говорит <...> как воспроизведение различных кристаллических форм <....>, так и воспроизведение различных растений и животных, а равно и определенных общественных форм и форм. Тайна существования всех этих форм заключается в известной повторяемости соответствующих явлений»⁹. Все в этом тезисе в целом достаточно

убедительно, за исключением одного. В тиражирующей себя природе нет никакой тайны (если пренебречь редкими мутациями): для наблюдателя она живет механизмами простейшей редупликации. Все запасы креативных «повтора/ новизны» отданы Творцом человеку и человечеству. Тахтарев показывал широкую панораму повторяемых явлений – в области экономической (как в примитивных древних сообществах, так и во времена крупного машинного производства): в области брачной и семейной жизни: в области психической и нравственно-волевой жизни (на примерах истории моды и зрелищных искусств); в сфере умственной жизни (на примерах смены форм мышления и школ мысли); на уровне религиозного мироотношения, в истории ротации властных структур, типов государственного общежития и политических платформ. И все же ни один народ не переживает установленную пятирицу ступеней целиком и в полном объеме и непременно в этой последовательности, хотя в исторической жизни всего человечества «мы наблюдаем очевидную повторяемость этих явлений или их форм до тех пор, пока все человеческие общества не переживут только что перечисленных ступеней своего развития» 10.

Можно сделать вывод о том, что позитивистская закваска, на которой возрастал Тахтарев как ученый, сказалась на обилии механицистских стереотипов в духе старинной просветительской историографии. Его трактат 1922 г. так и называется «Общество и его механизмы». Но, справедливости ради, необходимо сказать, что эти идущие от XVII-XVIII вв. «механицизмы» компенсируются организмическими метафорами роста, цветения и увядания. Здесь выделены три принципа (соответственно – три генеральных объекта) социологического изучения общественной жизни: 1) социум выявляет максимум своих возможностей, когда он переживает стадию «самодостаточности»; 2) в категориях «обычая» и «обыденных верований» фиксируется разнообразие ритуально-ролевого поведения коллективов их самоорганизация в поведенческую однородность; 3) люди движимы простыми потребностями выживания, их следует классифицировать и изучать.

Эта объектная триада определяет условия и социальные детерминанты общественноисторических циклов, что явствует из заголовка второй части: «Относительная общественная самодостаточность как необходимое условие возникновения, существования и исчезновения любой формы человеческого общества»¹¹.

В социологических и философско-исторических размышлениях о циклических ритмах К. М. Тахтарева есть интонации некоей обреченности и меланхолии. Нам можно объяснять это или смутным ошушением надвигающихся сумрачных событий 1920-1930-х гг., до которых автору не удалось дожить, а можно - кризисом классического позитивизма, которому очень скоро придется пережить последнюю девальвацию и стадию вульгарного упрощения. Альянсы Тахтарева с народниками, социал-демократами и марксистами носили определенный «дистанционный» характер, а с 1903 г. он и вовсе отходит от политической деятельности, успев, однако, напечатать весьма неканонические воспоминания о Ленине и столь же неканоническим образом в 1919 г. ввести словечко «советский» в научную социологию (в рассуждении о политическом устройстве Швейцарии; к «Стране Советов» термин не имел никакого отношения 12.

Как известно, в этот период философская социология и теория культуры нуждались в решительном обновлении научного аппарата и в переосмыслении социальной онтологии как таковой. Этот шаг предстояло сделать Питириму Александровичу Сорокину (1889-1968), который не обошел вниманием циклическую идею исторического процесса. Отметим также, что в перечень задач представленного в данной статье обзора не входит подробное изложение и монографический комментарий довольно громоздкой концепции Питирима Сорокина; это уже не раз сделано, поскольку современная теоретическая социология уже сорок лет развивается «под знаком Сорокина». Подобно тому, как говорят о «веберовском ренессансе» (П. П. Гайденко, Ю. Д. Давыдов), можно говорить и о «сорокинском ренессансе» в рамках повального увлечения философией циклической истории¹³. Мы отметим лишь те узловые моменты теории «социальной динамики», которые мы полагаем действительно перспективными для теперешних и будущих развертываний историософских штудий в циклических и «волновых» аспектах. Читатель, разумеется, хорошо знаком с сорокинскими приемами логической аргументации; это избавляет нас от необходимости каждый раз напоминать об авторской семантике его словоупотреблений. П. Сорокин проявил известное научное благоразумие, когда он на страницах своей необъятной «Социальной и культурной динамики» (1930–1937) и в других книгах непрерывно уточняет свою терминологию, а попросту говоря - слова, ставшие слишком привычными и неальтернативными в своей рабочей семантике в среде социологов, историографов и культурфилософов. Уточнения эти носили провокационно-полемический (в наилучшем смысле слова) характер, что и вызвало поначалу раздражение (в сочетании с аплодисментами) отечественных 14 , а после 1922 г. – и зарубежных коллег Сорокина 15 .

Эта семантическая «очистка» рабочих терминов от накопившегося в них вербального сора позволила Сорокину выработать свой особый научный язык, что его наследникам по им же обоснованному закону творческого возврата сделало возможным рассмотреть жизнь самого Питирима Александровича как культурологический объект 16.

Так, решительному обновлению подвергается понятие «прогресса», оно обретает иную онтологию – не эмпирическую, а духовную и социально-историческую: оно определяется типом направления 1) во времени (виды длительности), 2) в пространстве (перемещения в социальном континууме), 3) по количеству (словесному и числовому), 4) по качеству (напр.: «нищета \rightarrow богатство»; «здоровье \rightarrow болезнь»; «любовь \rightarrow ненависть»; «готика \rightarrow барокко»)¹⁷.

Уточняется диалектика «уникальности/ повторяемости» в историческом процессе: уникальны лишь человеческие единицы, но процессуально они тиражируются. Процесс «достигает своей "точки насыщения"» и идет вспять («вера \leftrightarrow безверение», «стабильность \leftrightarrow мятеж»). Формула Сорокина амбивалентна: «Социокультурная жизнь и история никогда не повторяют себя, и все же в другом смысле они до некоторой степени повторяются всегда» 18. Подобным образом трактуется и оппозиция «прерывность/пульсация»: как только единица процесса «перестает быть идентифицируемой, сам процесс следует считать законченным» 19; утрата ею идентичности маркирует паузу завершения в циклических звеньях, конец «шага».

Реформируется и представление о линейной направленности движения: в ее повторяющихся аспектах различены теперь линейность осциллирующая, спиралевидного и разветвляющегося типа; здесь событийные повторы не проходят дважды по одним и тем же следам. Особый тип повторяемости – циклический раздваивается на две разновидности: абсолютный (когда последняя фаза цикла возвращается к первой и все начинается сначала) и относительный (когда траектория последующего цикла не совпадает с дорогой предшествовавшего). Обзор циклических концепций, оптом подвергнутых критике, Сорокин напечатал еще в 1927 г. (впервые – в американском журнале «Social Forest» 20 , г. Балтимор, штат Мериленд) 21 .

Наконец, повторяющийся процесс может быть «вариантно или творчески повторяющимся»²². Когда Сорокин теоретизирует о флуктуациях истины и знания, о волновом чередовании тех или иных тенденций, все выглядит

убедительно и благопристойно. Но как только дело доходит до исторической конкретики и до вычисления малопонятного «удельного веса», т. е. доли присутствия/отсутствия самих тенденций, картина превращается в грубую схему, к которой можно предъявить множество претензий. Вот пример относительной влиятельности трех основных систем философского знания за двадцать пять веков, переведенного в статистику «удельного веса»:

Периоды	Идеализм	Материализм	Смешанный тип
580 до н. э. — 100 н. э.	322	304	142
100-600	534	75	21
600-1500	609	18	12
1500-1900	1842	339	753
1900-1920	363	210	329
Итого:	3670	946	1257

В работе П. Сорокина не была прояснена методика вычисления «удельного веса». Приведенная схема, возможно, может быть применена с определенной долей условности и оговорками к истории мирового процесса. Однако можно также утверждать, что для анализа истории немецкой и русской мысли она вряд ли применима. В России вся вторая половина XIX в. на фоне роста естественнонаучных дисциплин бурно производит материалистические концепции позитивистского, в основном, толка, что уже не отвечает цифре «339» в четвертой строке сверху. Усилиями молодого В. Соловьева и его современников идеализм вновь восстанавливает свои позиции²³, но этот процесс по реальным результатам влияния на общественное сознание уравновешивается триумфальным шествием марксизма, вульгаризованного фрейдизма, а также компаративистикой в историографии, социологии, этнографии, археологии, физиологии, психологии, языкознании и литературоведении. Подобным образом в Германии в конце XIX – начале XX в. энтузиазм неокантианцев, персоналистов, экзистенциалистов, герменевтиков и феноменологов сдерживался наследниками вульгарного социологизма и позитивистскими тенденциями. Можно, конечно, и марксизм трактовать как завуалированный идеализм особого толка, что и делается порой, но тогда принципы классификации школ мысли окончательно теряют свою рубрицирующую роль.

Вместе с тем для выводов об общей картине тока-противотока циклических смен умственных движений Сорокин оказывается в целом и главном прав: за 25 веков не фиксируется «непрерывной линейной тенденции ни в одном из

течений». С 580 г. до н. э. до 1920 г., говорит автор «Социальной и культурной динамики», «не было тенденции к непрерывному возрастанию, упадку или сохранению уровня идеализма, материализма или учений смешанного типа. <...> Каждое из этих течений усиливается в ущерб другим, но рано или поздно этот подъем прекращается, сменяется попятным движением, а другое течение начинает свое "crescendo". Это не исключает монопольного господства одного из этих течений, <...> о чем свидетельствует почти семивековой период исключительного господства идеализма, длившегося примерно с 540 до 1280 г.»²⁴.

Сорокин и сам полемизирует с Гегелем, Спенсером и Шпенглером, упрекая их в чрезмерных обобщениях²⁵. В период за две с половиной тысячи лет Сорокин обнаруживает «существование повторяющихся долгосрочных волн увеличивающейся дифференциации и уменьшающегося единогласия в сфере философской мысли и противоположных волн увеличивающегося согласия и уменьшающейся дифференциации»²⁶.

И все же куда удачнее те разделы труда Сорокина, где он рассуждает о краткосрочных флуктуациях в древних и средневековых культурах, о типах линейных, цикличных и смешанных концепций космических, биологических и социокультурных процессов. Особенно впечатляют страницы, на которых, в полемике с П. Лигети, В. де Лапрандом, В. Деонно, Д. Чамберсом, Ж. Комбарьё и другими циклистами-искусствоведами, Сорокин строит свою грандиозную картину циклических смен идеационального, чувственного (визуального) и смешанного (идеалистического, кубистского и др.) стилей искусства в живописи, архитектуре, музыке и скульптуре 27 .

П. Сорокин артистично обосновывает феномены «вечно нового» и «вечного старого» в историческом процессе. Он делает уступку приверженцам строго линеарной картины движения только для трех случаев: 1) рост населения на планете; 2) рост суммы знания и изобретений; 2) рост социальной дифференциации и интеграции. Отметим, однако, что эти уступки не касаются (или почти не касаются) истории культуры: первая интересует демографов; вторая – историков науки и цивилизации; третья - социологов.

Но для интегративной теории социокультурной динамики, которую создал Питирим Сорокин, нет «посторонних» и «лишних» объектов; в этом и состоит столь подкупающая масштабность его научного универсализма²⁸.

Диалектика старого и нового в реальном движении истории формулируется следующим образом: «Любой социокультурный процесс в каждый момент является новым и в то же время старым. Эти два противоположных утверждения – система является вечно новой и вечно старой, вечно изменяющейся и вечно той же самой – взаимно дополняют друг друга. Если мы имеем в виду замену одной системы другой то, следовательно, она может "меняться" in toto (в целом. – В. Л.) в любой момент. В таком случае, это не процесс изменения, а замена или вытеснение одной системы другой»²⁹. В них и состоит динамика исторического процесса, они обеспечивают вечную новизну всегда старого мира. С выводом Сорокина трудно не согласиться: «Неисчерпаемое разнообразие и вечно новый процесс рождения культуры состоит как из имманентного ограниченного изменения ее систем, так и из непрерывной замены отживших систем вновь рождающимися»30.

Последняя главка гигантского труда Питирима Сорокина содержит апокалиптический прогноз ближайшего будущего, которое отчасти состоялось еще при жизни автора (редчайший шанс проверить свои диагнозы!). Прогноз датируется выходом первого издания четырехтомника - 1927-1941 гг.

Процессуально свершение будущего и «конец пути» прогнозируются на основе тетрады «кризис – катарсис – харизма – воскресение». Сорокин видит в будущем аксиологическую катастрофу: атомизация чувственных ценностей; их деструкцию и патологию; авторитет общественного мнения заменится борьбой беспринципных фракций; рухнет «договорной социокультурный дом»; свобода сменится распущенностью и насилием; тиранические правительства вместо хлеба предложат своим народам бомбы; распадутся семьи, а дети отдалятся от родителей; деградируют наука, образование и культура в формах количественной гигантомании («бестселлер вместо классики», «операциональное управление» вместо просвещенного знания», «Микеланджело и Рембрандты будут украшать мыло и лезвия для бритья»); общество разделится на гедонистов и аскетовстоиков. Эта страшноватая картина тотального банкротства очень напоминает описанный в «Розе Мира» (1950-е гг.) Д. Л. Андреева приход Антихриста 31 .

На стадии катарсиса люди, «очистившись трагедией, страданием и распятием, снова обратятся к разуму, к вечным, непреходящим, универсальным и абсолютным ценностям»³². Новая эра западной культуры начнется с ниспосланием новой благодати (харизмы), с воскрешения творческих сил. Тернистый путь Dies irae - путь преодоления глобального кризиса, не раз пережитый великими культурами: в Древнем Египте – в конце Древнего, Среднего и Нового

царств, в саисский и эллинистический периоды, в Вавилоне (ок. 1200 г. до н. э.), в индийской, китайской и иудейской истории.

«Если эту величественную катастрофу удастся избежать, – уверенно говорит русский мыслитель в 1957 г., – то тогда зародившиеся творческие силы приведут человечество в новую величественную эру его истории. Какая из этих альтернатив осуществится – зависит от каждого из нас»³³. Таким гуманистическим лозунгом завершен монументальный труд Питирима Сорокина.

В последние годы циклическая идея попрежнему привлекает к себе внимание мыслителей современности³⁴. В контексте изложенного выше лапидарного обзора взглядов К. М. Тахтарева и П. А. Сорокина обратим внимание на размышления Григория Соломоновича Померанца, которые демонстрируют некоторые яркие и существенные для нашей научной современности эпизоды жизни циклической идеи в новейшее время.

В двух лекциях, прочитанных в Москве зимой знаменательного 1991 г., Григорий Соломонович Померанц рассказал, что на идею маятникового движения культуры его навело изучение Ф. М. Достоевского: большинство писателей двигались от романтизма к реализму. а Достоевский сначала написал реалистическую повесть «Бедные люди», чтобы потом писать сплошь романтические вещи («Двойник», «Белые ночи», «Хозяйка» и пр.), а потом перейти к монументально-реалистическому романному пятикнижию. Не обсуждая филологических нюансов этого суждения (в частности, того, что «Бедные люди» считаются последним сентименталистским текстом в русской традиции), надо сказать, что Померанц в целом прав: качания между «архаистами» и «новаторами» описаны еще в одноименной книге Ю. Н. Тынянова (1929). Грибоедов и Гоголь способны были написать пьесы по всем правилам классицизма XVIII в., а Пушкин начал свой путь старинным жанром оды («Вольность») и закончил одой («Медный Всадник»). По мнению Померанца, если «Бахчисарайский фонтан» - вполне байроническая вещь, то «Маленькие трагедии» напоминают опыты Ренессанса.

Переводя эти рассуждения о «двойном времени русской литературы в план историософский, наш лектор видит в чередовании стилей логику более широкого применений: «За Ренессансом <...> следует барокко. Ренессансная композиция – круг, барочная – гипербола, уходящая в бесконечность. Барокко – разрушение круга, порыв в бесконечность, классицизм – опять круг, замкнутость, господство разума: все обозримо, все четко и ясно. Романтизм – опять

уход в бесконечность <...> Позитивистский реализм, декаданс... Получается зигзаг: на одной стороне рациональное, ясное, светлое, дневное, на другой – темное, ночное, интерес к демоническому, к демону превратности, к иррациональному» ³⁵. Книга Зинаиды Миркиной издана под одной обложкой с лекциями Г. Померанца, представляющими совсем иной жанр и образцы другой стилистики. Они посвящены духовным путям разных культур, прежде всего русской – в ее отношении к Западу и Востоку. Между соседствующими книгами возникает определенная перекличка³⁶.

В целом, соглашаясь с полезностью таких аналогий, заметим, что из схемы Померанца куда-то делась готика, в которой «порыва в бесконечность» куда больше, чем во всем барокко. С другой стороны, в понятие декаданса включены, видимо, авангард и символизм, а это совсем не одно и то же (А. Блок мог сказать о себе: «Я до декадентов»).

На ряде выразительных примеров Померанц показал, как империи, уничтожая архаические племена, лишают их первоначальной целостности картины мира и мирочувствия («основного ума», как сказано о кн. Мышкине у Епанчиных), чтобы потом, выходя из кризисов «осевого времени», средствами религиозной письменности дать народам их единственную книгу, возвращающую утраченное единство мира (Библия, Коран, Бхагавадгита). При всей справедливости этого суждения стоит вспомнить и о том, что бушмены, ацтеки и майя жили в рамках мифологической сплошности мифа, в то время как великие священные книги человечества создаются в рамках религиозного, т. е. метафизического мироотношения.

Померанц выделяет две генеральных ступени развития: на первой – архаика, дофилософская эпоха, «не выносившая своего смысла как четкий принцип. Затем – классическая эпоха, когда культура приобретает огромное свободное богатство форм, но постепенно в этом множестве теряет нечто главное. Это повторяется на каждом этапе. Можно сказать, что в России XIX в. начало русской культуры, как в почке, было заключено в Пушкине; затем у Толстого и Достоевского приобретает наибольшее разнообразие характеров, типов и т. д.; затем утрачивается целостность, которой обладает роман – в частности, роман Достоевского, но также и роман Толстого. <...> Герои Чехова чаще всего теряют непосредственно ощущаемый смысл жизни, которым обладала, напр., Наташа Ростова»³⁷.

Померанц уважительно ссылается на Шпенглера, Вернадского и де Шардена, но более всего его построения напоминают триаду К. Ле-

онтьева. Лектор, мыслитель и богослов, предлагает освободиться от этических предпочтений прогресса или регресса, – они взаимообратимы и не являются добром или злом. Подобным образом он призывает отказаться от биологических метафор развития (рождение, расцвет, упадок, смерть), которыми пользовались Данилевский, Шпенглер, Тойнби и Л. Гумилев. «Цивилизации гибли вовсе не от старости. Рим, напр., моложе Китая, но развалился и погиб. Цивилизации гибнут от потери равновесия»³⁸.

На огромном материале Померанц показывает, как и в древних культурах, и в современных цивилизациях происходит маятниковый процесс рассвета и гибели, возврата к утраченным ценностям и к их последующей девальвации.

В заключение нашего краткого историографического обзора отметим, что идея циклического процесса в человеческой истории находилась и находится под пристальным вниманием русской философской, исторической и социологической мысли вплоть до настоящего времени. Вряд ли возможно создать единую целостную концепцию исторических ритмов. История оглядывается, рифмуется, возвращается, пародирует себя – и связывает поколения в «великую цепь бытия». Симптоматичным является то. что известные социологические труды связаны именно с идеей циклизма, судьба которой еще не завершена. Нам предстоит еще много размышлять над необъятным архипелагом исторической событийности, загадках непрерывного исторического времени, особенно в контексте драматической российской истории.

Примечания

1 Анализ историософских учений о циклизме исторического процесса на протяжении длительного времени входит в сферу научных интересов автора статьи. Несколько лет назад была опубликована монография: Лимонов В. А. Циклические модели исторического процесса: Древний Восток и Античность. СПб.: СПбГИЭУ, 2007. 202 с.; а также ряд статей, из которого здесь приведем лишь некоторые: Его же. Встреча русской средневековой мысли Запада на почве историософских предпочтений (Концепция исторических циклов Н. А. Бердяева) // Цивилизационный процесс и взаимодействие национальных культур в Европе: место и роль славянства: материалы междунар. науч. конф., 30 мая 2006 г.: редкол.: Н. К. Жакова, И. П. Садовская (отв. ред.) и др. СПб.: Изд.-полиграф. отд. С.-Петерб. торг.-промыш. палаты, 2006. С. 33-40; Его же. Мифологическое восприятие цикличности времени // Восьмые Петровские чтения: материалы всерос. науч. конф. 15-16 нояб. 2006 г. / под общ. ред. С. Д. Волкова. СПб., 2006. С. 195-197; Его же. Древнеиндийские представления о цикличности исторических процессов // Вестн. ИНЖЭКОНа. Сер. Гуманитарные науки. 2007. № 1 (14). С. 169-179; Его же. О библейском историзме // Общество, среда, развитие. СПб.: Астерион, 2007. № 3 (4). С. 59-64; Его же. Идея исторического циклизма в античной картине мира (Римская античность) // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2007. № 8 (35). С. 64-70; Его же. К вопросу о месте «имен» и «чисел» в мифологическом восприятии цикличности исторического процесса // Девятые Петровские чтения: материалы всерос. науч. конф. 14-15 нояб. 2007 г. СПб.: ПАНИ, 2008. С. 182-184; Его же. Опыт глобальной концептуализации исторического процесса в восточной историософии (Ибн Хальдун) // Социокультурные процессы и глобализация: материалы междунар, конф. «Глобальный мир: гуманитар, кризис или момент развития». СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2008. С. 149-153; Его же. Из истории глобальных концепций исторического процесса (Фихте-Шеллинг-Фр. Шлегель) // Глобализация в контексте современности: материалы междунар. конф. «Глобальный мир: гуманитар. кризис или момент развития». СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2008. С. 96-105; Его же. Концепции исторического времени и христианский исторический циклизм в период Западного Средневековья // Вестн. ИНЖЭКОНа. Сер. Гуманитарные науки. СПб.: СПбГИЭУ, 2008. Вып. 4 (23). С. 204–212; Его же. Римский опыт циклического историзма // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2008. № 10 (56). С. 163–173; Его же. Философия истории Николо Макиавелли // Общество, среда, развитие. 2008. № 4 (9). С. 23-33.

- ² Тахтарев К. М. Социологические труды / вступ. ст., сост. А. О. Бороноев. СПб.: РХГА, 2006. С. 340. См. также: Его же. Проблемы экономического движения. М.: Экономика, 1969.
- ³ Диспут П. А. Сорокина // Экономист. М., 1922. № 4/5. С. 261–271.
- ⁴ Голосенко И. А. Социологическая ретроспектива дореволюционной России: избр. соч.: в 2 кн. СПб.: Социол. о-во им. М. М. Ковалевского, 2002. Кн. 1. С. 87–102.
 - ⁵ Тахтарев К. М. Социологические труды. С. 491.
 - ⁶ Там же. С. 302-319.
- ⁷ Кареев Н. Социология г. Тахтарева // Рус. богатство. 1917. № 4/5. С. 35.
- ⁸ Историк русской социологии И. А. Голосенко объясняет этот неожиданный вывод Тахтарева: «Он исходил из того, что первые конкретные социальные исследования, выводящие на эмпирические статистические закономерности, были предприняты еще в XVII и далее в XVIII в. (английская "политическая арифметика" и французская "моральная статистика"), когда были открыты закономерности в области жизни демографических ансамблей и динамика нравов, т. е. статистические закономерности в общественной жизни стали обнаруживаться раньше, чем в природной среде. И надо сказать, что он прав <...»» (Голосенко

Цикличность истории в социологических и философских концепциях XX в.

И. А. Социологическая ретроспектива дореволюционной России. Кн. 1. С. 97).

- ⁹ Тахтарев К. М. Социологические труды. С. 353.
- ¹⁰ Там же. С. 365.
- ¹¹ Там же. С. 531.
- ¹² Там же. С. 363.

13 См.: Тимашев Н. С. Научное наследие П. Сорокина // Социологос. М., 1991. Вып. 1; Голосенко И. А. Питирим Сорокин: судьба и труды. Сыктывкар, 1991; Его же. Социология Питирима Сорокина: рус. период деятельности. Самара: Социо, 1992. 256 с.; Его же. Социологическая ретроспектива дореволюционной России. Кн. 1. С. 116-140; Меняева Н. П. Социокультурная реальность на рубеже XX-XXI вв. контексте концепции П. Сорокина: моногр. Челябинск, 2004. 152 с.; Колева Д. Сорокин - культурологични идеи. София, 1993. 234 с; Барри В. Дж. Экзистенциалистская феноменология и социология П. Сорокина // Журн. социологии и социал. антропологии. 1999. Т. 2, № 2; Сухая В. В. Факторы социокультурных трансформаций истории в культурософии П. Сорокина: дис. ... канд. культурол. наук. М.: МГУ, 2006. 187 с.; Воробьева М. 3. Логико-философский анализ концепции теоретической социологии П. Сорокина: дис. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 1997. 190 с.; Петухова Л. Г. Искусство как фактор социальной динамики в философии П. Сорокина: дис. ... канд. культурол. наук. М.: МГПИ, 1997. 179 с.

¹⁴ Диспут П. А. Сорокина. С. 277–280.

¹⁵ Приведем только один пример: глубокое неприятие австрийским философом Отмаром Шпанном в его книге «Философия истории» (пер. с нем. К. В. Лощевского. СПб.: СПбГУ, 2005) самой идеи социальной динамики (как и теории подражания Г. Тарда). При этом имя П. Сорокина не упомянуто ни разу (С. 67–68).

¹⁶ Котылев А. Ю. Титаны переходной эпохи: сравнит.-культурол. анализ автобиогр. К. Ф. Жакова и П. А. Сорокина // Историческое произведение как феномен культуры. Сыктывкар: СыктГУ, 2005. С. 108–167.

¹⁷ Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика: исслед. изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и обществ. отношений / пер. с англ., коммент. и ст. В. В. Сапова. СПб.: РХГИ, 2000. С. 81–83. См. также: Его же. Человек. Цивилизация. Общество: пер. с англ. / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонова. М.: Политиздат, 1992. 543 с.; Его же. О русской общественной мысли. СПб.: Алетейя, 2000. 221 с.

 18 Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. С. 88.

- ¹⁹ Там же. С. 89.
- ²⁰ 1927. Sept. P. 28-40.
- ²¹ См.: Сорокин П. Циклические концепции социально-исторического процесса / пер. Н. В. Романов-

ского // Россия и соврем. мир. 1989. № 4 (21).

 22 Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. С. 91.

²³ Панораму этого процесса см.: Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.

 24 Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. С. 336.

²⁵ Там же. С. 106, 339–340, 342.

²⁶ Там же. С. 341.

²⁷ Там же. С. 99-256.

²⁸ В «Системе социологии» (1920) Сорокин, попутно полемизируя с Г. Зиммелем, говорил о необходимости «*генерализирующей* науки об общих свойствах социальных явлений» (Сорокин П. А. Система социологии. М.: Наука, 1993. Т. 1: Социальная аналитика. Учение о строении простейшего (родового) социального явления. С. 82–83).

 29 Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика . С. 776.

³⁰ Там же. С. 777.

³¹ В философии истории Д. Андреева (1906–1959) присутствуют черты циклических построений. См.: Андреев Д. Л. Роза Мира: метафилософия истории / предисл. А. А. Андреевой. М.: Прометей, 1991. Гл.: Князь Тьмы. С. 261–269.

 32 Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. С. 805-811.

³³ Там же. С. 813.

34 См.: Гавров С. Н. Россия после кризиса: возрождение всерос. импер. мира // Управленческое консультирование: актуал. проблемы гос. и муницип. управ. 2009. № 4. С. 88-95; Елфимов Г. М. Содержание категории нового от элеатов до начала XX в. // Там же. 2008. № 3. С. 203-229; Котылев А. Ю. Титаны переходной эпохи; Разуваев Н. В. Понятие и признаки традиционного государства // Управленч. консультирование. 2008. № 3. С. 51-71; Сорокин П. Циклические концепции социально-исторического процесса; Федотова В. Г. Российская история в зеркале модернизации // Вопросы философии. 2009. № 12. С. 3-18; Филиппов Г. Г. Новые организационные технологии – управляемая дезорганизация мира // Управленч. консультирование. 2009. № 4. С. 189-199; Его же. Социальная организация в докапиталистическую эпоху // Там же. 2008. № 3. С. 173-202; Хакимов Г. А. «Время большой длительности» Фернана Броделя как методологический принцип социально-гуманитарного познания // Вопросы философии. 2009. № 8. С. 136-146.

³⁵ Миркина З. А. Огонь и пепел: (духовный путь Марины Цветаевой). Померанц Г. Лекции по философии истории. М.: ЛИА «Док», 1993. С. 197–232.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 204–205.

³⁸ Там же. С. 222.

И. Ю. Александров

Кризис концепции фундаментализма в эпистемологии и формирование концепции постнеклассической науки

Постнеклассическая наука органично включается в современные процессы формирования планетарного мышления, диалога культур, становясь одним из важнейших факторов кросскультурного взаимодействия Запада и Востока.

Ключевые слова: постнеклассический тип научной рациональности, постнеклассическая наука, неклассическая наука

Ilya Aleksandrov

The crisis of the concept of fundamentalism in epistemology and the formation of the concept of post-non-classical science

The post-non-classical science organically enters the contemporary processes of shaping a planetary thinking, of a dialogue of cultures, becoming one of the most important factors of a cross-cultural interaction between the West and the East.

Keywords: the post-non-classical type of scientific rationality, the post-non-classical science, the non-classical science

На 60-70-е гг. XX в. пришелся пик популярности науки в отечественной культуре. Зарождалось науковедение - наука о науке, от которой в те годы ждали строго научных, основанных на применении математики методов эффективного управления научным прогрессом. В те годы принято было противопоставлять два этапа в развитии науки – классический и современный. Познее появилось деление науки на классическую, неклассическую и постнеклассическую. Науку принято определять как сферу человеческой деятельности, функцией которой является выработка и теоретическая систематизация объективных знаний о действительности¹. В эпоху Просвещения оформилось ставшее классическим представление об особом статусе науки в культуре как о единственной, имеющей дело с объективной истиной и объективными знаниями.

Успехи зародившегося в XVII в. математического естествознания были столь впечатляющими, что граница между научным и вненаучным казалась интуитивно ясной, а проблема обоснования научного знания поначалу возникала лишь эпизодически. Содержание научной деятельности эпохи Просвещения может быть выражено девизом французского механика, математика и философа Д'Аламбера: «Идите вперед, и вера к вам придет», т. е. главным в этой деятельности было решение конкретных задач, получение результатов.

XVIII в. в физике был веком торжества ньютоновской механики, экстраполированной благодаря усилиям Л. Эйлера и Ж. Лагранжа, а также других создателей аналитической механики на многие смежные явления. При этом идеология механицизма, предполагавшая трактовку всего и вся как проявления перемещения массы в пространстве и времени, обычно под действием какой-либо силы, использовалась (совсем не так эффективно как в физике!) далеко за пределами того, к чему практически прилагалась механика, — в химии, биологии. Неудачной оказалась выдвинутая во второй половине XVII в. программа, в которой все химические явления предполагалось объяснить, исходя из представлений о движении малых частиц материи (корпускул) и универсальности действия законов механики.

В XVII–XVIII вв. механистические представления переносились и в область социально-политических теорий. Так, согласно Гоббсу, человеку свойственен «порыв, стремление (conatus)» к самосохранению, присущий всем неодушевленным предметам в их механических перемещениях, столкновениях, толчках и ударах. Гоббс и Спиноза сопоставляли естественное поведение людей с кривой, описываемой падающим грузом. Подобные механико-социологические изоморфизмы можно встретить и у других мыслителей Нового времени (Декарта, Лейбница, Бонне), когда, по характеристике Ю. Хабермаса, «поведение людей привлекается к рассмотрению только как материал. Инженеры подлинного порядка могут абстрагироваться от категории нравственного общения и ограничиться конструированием обстоятельств, при которых люди, подобно природным объектам, принуждаются к калькулируемому поведению»². Сходные идеи можно найти в творчестве Ш. Фурье, проводившего аналогию между существованием тяготения природных тел и тяготением людей друг к другу. Фурье писал о существовании двух типов законов, которым подчиняется мир: ньютоновского закона материального притяжения и социального закона притяжения по страсти, выступавшей, по его мнению, определяющим свойством человеческой природы³.

Следует отметить, что классические нормы научной рациональности, представления о том, что есть наука, во многом связаны с механическими «просвещенческими» представлениями. Каждый тип системной организации объектов требует категориальной сетки, в соответствии с которой затем происходит развитие конкретнонаучных понятий, характеризующих детали строения и поведения данных объектов⁴. Естествознание XVII-XVIII вв. было ориентировано главным образом на описание и объяснение механических объектов, представляющих собой малые системы. При освоении малых систем можно считать, что части аддитивно складываются в целое; причинность понимать в лапласовском смысле и отождествлять с необходимостью: вешь и процесс рассматривать как внеположенные характеристики реальности, представляя вещь как относительно неизменное тело, а процесс – как движение тел.

Первоначально, когда естествознание только приступило к изучению больших систем, оно пыталось рассмотреть их по образу уже изученных объектов, т. е. малых систем. Физики долгое время пытались представить твердые тела, жидкости и газы как чисто механическую систему молекул. Но уже с развитием термодинамики выяснилось, что такого представления недостаточно. Постепенно начало формироваться убеждение, что в термодинамических системах случайные процессы являются не чем-то внешним по отношению к системе, а внутренней, существенной характеристикой, определяющей ее состояние и поведение. Но особенно ярко проявилась неадекватность подхода к объектам физической реальности только как к малым системам с развитием квантовой физики. Категориальный аппарат, которым пользовалась классическая физика, оказался неприменим для описания закономерностей процессов микромира. Физикам пришлось отказаться от сведения причинности к лапласовскому детерминизму и использовать при описании состояний микромира категорию потенциально возможного.

В XX в. заметно возрос авторитет статистического подхода к описанию природы. Строго

детерминистические законы дают точные предсказания лишь в тех немногочисленных областях, где можно абстрагироваться от сложного характера взаимодействия между телами, отвлекаться от случайностей и тем самым значительно упрощать действительность. Представляется, что эпистемологический фундаментализм⁵ в качестве примеров из истории науки мог подкрепляться разве что ньютоновской механикой, подправленной под соответствующий методологический идеал в эпоху Просвещения.

Современная постпозитивистская философия науки очень критична к рационалистическим идеалам и бессознательным методологическим регулятивам Просвещения. Так последователи Карла Поппера отстаивают тезис о погрешимости научного знания, объясняя фундаменталистские претензии молодой науки в темную в методологическим отношении эпоху Просвещения необходимостью победить в идеологической борьбе со схоластическими логиками, «гуманистами» и натуральными магами. Передача власти от Откровения фактам экспериментального естествознания, разумеется, встречала оппозицию церкви. Схоластические логики и «гуманисты» не успевали предрекать печальный исход индуктивистского предприятия, показывали на базе аристотелевской формальной силлогистики, что не может быть законного вывода от действий к причинам и научные теории, следовательно, не могут быть истинными, они могут быть лишь инструментами погрешимых предсказаний, т. е. «математическими гипотезами». Тем самым они провоцировали последователей Фр. Бэкона, отвергавших аристотелевскую логику и проповедовавших неформальную индуктивную логику и индукцию.

Новоевропейское представление об индуктивном открытии научных фактов, а также картезианский дедуктивизм в XVII в. защищали науку от унижения и боролись за ее высокий статус. В то время индуктивный канал истинностных значений не выглядел очевидно невозможным, как он выглядит теперь: ведь тогда дедукция базировалась на картезианской интуиции, а аристотелевская формальная логика принижалась. Если существует дедуктивная интуиция, то почему бы не составить ей пару в виде индуктивной интуиции? Однако, как показал И. Лакатос, история логики (или теория каналов истинностных значений) от Декарта до наших дней была в сущности историей критики и совершенствования дедуктивных каналов и разрушения индуктивных каналов⁶. Первоначальная версия индуктивистской программы была разрушена скептической критикой. Можно вспомнить в этой связи скептицизм Юма, стимулировавший Канта на

трансцендентальное обоснование истинности научного знания, – но Кант, как известно, полагал, что априорные формы мышления присущи самой структуре человеческого сознания и, как все философы рационалисты, не допускал общественно-исторического характера категориального аппарата.

Современная неклассическая и постнеклассическая философия, в отличие от философии классической, между субъектом и объектом обнаруживающая жизненный мир, человеческую практику и т. п., к концу ХХ в. пришла к полной неопределенности представлений о том, что понимать под трансцендентальным. Уже в марксистской гносеологии (тоже вариант неклассической теории познания!) кантовский априоризм преодолевается на основании истолкования категориально-понятийного аппарата мышления как квинтэссенции человеческой практики. Однако марксистский тезис о практической природе истины несовместим с фундаментализмом в эпистемологии. Эмпирицистские методологии не дают фундаментально обоснованной истинности.

В XIX в. Дж. Ст. Милль отказался от явно неразрешимой проблемы индуктивного доказательства – выведения универсального из частных высказываний, - значительно менее очевидна неразрешимость выведения одних частных фактуальных высказываний из других. Эмпирицистский вариант пробабилизма⁷ Карнапа и в целом неопозитивистская замена доказательной обоснованности вероятностью были серьезным отступлением джастификационистского мышления. Но и оно оказалось недостаточным. Поппер показал, что при весьма общих условиях все теории имеют нулевую вероятность, независимо от количества подтверждений; все теории не только равно необоснованны, но и равно невероятны⁸. Критикуя вероятностную версию теории индуктивного вывода, Поппер показал, что снизу вверх не может идти даже частичная передача истины и значения. Он также показал, что введение смыслового и истинностного значений теорий снизу теории совсем нетривиально, что нет «эмпирических терминов», а есть только «теоретические», и что нет ничего окончательного в истинностных значениях базисных положений, и тем самым осовременил древнегреческую критику чувственного опыта⁹.

В период с XVII по XX в. евклидианский дедуктивизм совершал грандиозное отступление. Представление о теории как об аксиоматикодедуктивной системе было идеалом новоевропейской научной рациональности. Некоторые трактаты с этической и политико-правовой тематикой того времени писались с подражанием структуре «Начал» Евклида (достаточно вспомнить «Этику» Спинозы). Гипотетико-дедуктивные теории, такие как ньютоновская классическая механика, следует отличать от строго дедуктивных, в которых аксиоматизация проведена с большей полнотой и которые не связаны непосредственно с экспериментальными данными. Известно, что возможности аксиоматического метода даже в математике ограничены (добиться понятийной строгости в естествознании еще сложнее). Уже в арифметике натуральных чисел ее содержательно истинные утверждения не удается вывести из конечного числа аксиом и правил вывода, т. е. она не может быть полностью формализована. Известная теорема Геделя утверждает принципиальную неполноту аксиоматизированных систем, невозможность доказать некоторую формальную систему при помощи логических средств, допускающих формализацию в этой же системе.

Историк науки М. Клайн в своих работах убедительно показал, что развитие математики – этой самой строгой из наук – имело алогичный характер. Это алогичное развитие включало в себя не только неверные доказательства, но и пропуски в доказательствах и случайные ошибки, которых можно было бы избежать, если бы математики действовали более осмотрительно. Такие досадные изъяны не были редки. Но алогичность развития математики заключается также в неадекватном толковании понятий, в несоблюдении всех необходимых правил логики, в неполноте и недостаточной строгости доказательств. Иными словами, чисто логические соображения подменялись интуитивными аргументами, заимствованными из физики, апелляциями к наглядности и ссылками на чертежи 10 .

Сокрушительный удар по рационалистическому фундаментализму был нанесен в XIX в. появлением неевклидовых геометрий. Если математики платоновской Академии стремились к доказательствам геометрических теорем без ссылок на опыт, то Георг С. Клюгель в 1763 г. и еще раньше И. Ньютон впервые сформулировали идею о том, что весомость аксиом определяется их соответствием опыту, а не самоочевидностью. Гаусс был первым, кто не только с уверенностью заявил, что неевклидова геометрия применима к физическому пространству, но и осознал, что мы больше не можем быть уверены в истинности евклидовой геометрии. Если И. Кант в «Метафизических началах естествознания» (1786 г.), признавший законы Ньютона и следствия из них самоочевидными, рассматривал математику и естествознание в качестве примеров чисто априорного синтетического

познания, то Гаусс уже полагал, что геометрию надлежит помещать в один класс не с арифметикой, носящей чисто априорный характер, а с механикой, истины которой требуют экспериментальной проверки.

Мысль о том, что евклидова геометрия – это геометрия реального физического пространства, т. е. абсолютная истина о пространстве, настолько глубоко вошла в сознание людей в эпоху Просвещения, что любые идеи противоположного толка, в частности идеи Гаусса, на протяжении многих лет отвергались. На протяжении почти тридцати лет после выхода в свет работ Н. И. Лобачевского и Я. Бойаи математики за редкими исключениями игнорировали неевклидовы геометрии – их считали своего рода курьезом. Немецкому математику Георгу Риману, чья неевклидова геометрия была позднее использована Эйнштейном при создании общей теории относительности, удалось убедить математиков в том, что неевклидова геометрия может быть геометрией физического пространства и что любые априорные утверждения о том, какая из геометрий является истинной, лишены всяких оснований. Различные версии неевклидовых геометрий одинаково хорошо согласуются с наблюдаемыми данными о структуре пространства и при этом противоречат друг другу, т. е. не могут быть одновременно истинными. У математиков впервые появились основания усомниться в том, что природа построена на чисто математической основе.

Программы ригоризации¹¹ математики, направленные на ее строгое обоснование, сталкивались с все новыми противоречиями. В результате к 30-м гг. XX в. возникло четыре основных подхода к математике (несколько взаимоисключающих подходов имеется в рамках одного лишь теоретико-множественного направления, не говоря уже о существовании других самостоятельных направлений: логицизма, интуитивизма и формализма). То, что считается алогичным и отвергается одной школой, другая объявляет здравым и вполне приемлемым. Дух дружеского сотрудничества между школами уступил место духу непримиримого соперничества. Вместо единой, вызывающей всеобщее восхищение и одинаково приемлемой для всех математической науки, доказательства которой считались наивысшим достижением здравого смысла, хотя порой и нуждались в коррекции, мы имеем теперь различные, конфликтующие друг с другом подходы к математике.

История математики свидетельствует о том, что, если бы математики вздумали ждать до тех пор, пока им удастся достичь уровня строгости, они не смогли бы продвинуться ни на шаг. К

примеру, если бы Ньютон и Лейбниц знали, что непрерывные функции необязательно должны быть дифференцируемыми, математический анализ никогда не был бы создан, и, соответственно, не была бы создана классическая механика.

Сложилась парадоксальная ситуация: основоположник новоевропейской философии и науки Декарт полагал, что философия, чтобы быть строгой и научной, должна быть создана по образцу евклидовой геометрии. Кант считал научность синонимом математической исчислимости. Однако труд Евклида страдал логическими изъянами (в частности с нарушением требований логики Евклид дал определения геометрическим понятиям не через исходные неопределяемые понятия)¹². Великие математики Нового времени (Паскаль, Лейбниц, Гаусс) обратили внимание на аксиомы и понятия, неявно использованные Евклидом. Парадоксальность ситуации заключается в том, что с обнаружением погрешимости логической обоснованности математики «самая строгая из наук» в XX в. превратилась в эмпирическую науку. Теперь уже не физическую науку обосновывают строгостью теории математической, но математическую теорию считают эффективной, ссылаясь на ее востребованность в естествознании и технических разработках. Наряду с упомянутой выше теоремой Геделя о неполноте по аксиоматическому методу серьезный удар был нанесен и теоремой Левенгейма-Сколема, согласно которой любая система аксиом допускает намного больше существенно различных интерпретаций, чем предполагалось при ее создании. Следовательно, математическую реальность невозможно однозначно включить в аксиоматические системы.

Можно констатировать, что восходящее к «Началам» Евклида представление о математике как о своде абсолютно надежных, бесспорных и неопровержимых истин, имеющих под собой прочное основание, – ложно. Но что изменилось с признанием того факта, что ни одно доказательство не является окончательным? Попперианский критический фаллибилизм13 принимает бесконечный регресс в доказательстве и определении со всей серьезностью, не имеет иллюзий относительно «остановки» этих регрессов, воспринимает как свою собственную скептическую критику любых заявлений о безошибочном вводе истины. При таком подходе основания знаний отсутствуют как в верху (как у дедуктивистов-евклидианцев), так и в низу теории (как у эмпирицистов), но могут быть пробные вводы истины и значения в любом ее месте. «Попперианская» теория может быть только

предположительной. Мы никогда не знаем, но только догадываемся. Но что потеряла наука от крушения сциентистских идеологических установок Просвещения? Почему не принять честно математическую погрешимость и не постараться защитить достоинство погрешимого знания от циничного скептицизма, тем более что в реальной науке (а не в ее искаженных образах) значение и эффективность применения математики только возросли 14 .

Поразительно, что нормы научной рациональности историчны даже в математике. Такой авторитетный математик, как М. Клайн, утверждает, что «вполне допустимо (и даже неизбежно) сосуществование в одной стране и в одно время совершенно разных уровней строгости допустимых доказательств в зависимости от научных школ или даже математических дисциплин (скажем математическая логика и дифференциальная геометрия)»15. Потеря надежд на осуществление фундаменталистского идеала знания в методологии науки чревата релятивизмом, однако сами математики признают, что доказательства одного поколения ученых воспринимаются другим поколением как ворох логических ошибок. Строгого определения строгости не существует и в самой строгой из наук – математике. Доказательство считается приемлемым, если оно получает одобрение ведущих специалистов своего времени или строится на принципах, которые модно использовать в данный момент 16 .

Попперианская методология «работает» и на материале истории математики¹⁷. Поппер в работе «Предположения и опровержения» (1963 г.) 18 обращает внимание на то обстоятельство, что механика и теория тяготения Ньютона были выставлены как смелая догадка, которая была осмеяна и названа «темной» Лейбницем. В эпоху Просвещения при отсутствии опровержений его аксиомы дошли до того, что были признаны истинными. Подозрения были забыты, критики получили клеймо «эксцентрических» или «обскурантов»; некоторые из его наиболее сомнительных допущений стали рассматриваться настолько тривиальными, что учебники даже никогда не упоминали их 19 . Дебаты от Канта до Пуанкаре шли уже не об истинности ньютоновской теории, но о природе ее достоверности. Интерес представляет и тезис Поппера о том, что геометрия Евклида, по-видимому, была предложена как космологическая теория. И ее «постулаты» и «аксиомы» (или «общие понятия») были предложены как смелые, вызывающие предположения, направленные против Парменида и Зенона, учения которых влекли за собой не только ложность, но даже логическую ложность, непредставимость этих «постулатов». Только позже «постулаты» были приняты как несомненно истинные, и смелые антипарменидовские «аксиомы» (вроде «целое больше части») были сочтены настолько тривиальными, что были опущены в позднейших анализах доказательства и превращены в «скрытые леммы». Этот процесс начался с Аристотеля; он заклеймил Зенона как любящего спорить чудака и его аргументы как «софистику». Лакатос в работе «Доказательства и опровержения», упоминающий этот пример применения Поппером своей методологической концепции к античной философии и математике, ссылается на историко-математические исследования Арпада Сабо²⁰. Сабо показал, что в эпоху Евклида само слово «аксиома», как и «постулат», обозначало предложение в критическом диалоге (диалектическом), выставленное для того, чтобы проверить следствия, причем партнер по дискуссии не обязан был принимать его за истину²¹. Вершина авторитета Евклида была достигнута в век Просвещения. Клеро побуждал своих товарищей «не затемнять доказательства и не раздражать читателей», выставляя очевидные истины: Евклид делал это лишь для того, чтобы убедить «упорствующих софистов».

Упрощенное кумулятивистское представление о развитии науки неадекватно даже на материале истории математики (не говоря уже о физике и других естественных науках). Для позитивистов-кумулятивистов научное знание подобно постепенному заполнению клеточек в периодической таблице химических элементов Д. И. Менделеева, – по их мнению, существуют вечные научные истины, а все прочее относится к области заблуждения человеческого разума. Упрощенный кумулятивистский подход к истории науки недооценивает фактор научных революций и качественные изменения научных представлений о мире. Для историка-кумулятивиста ученые всех времен и народов работают по единым стандартам научной рациональности. В такую историю науки вписывается лишь только ставшее неотъемлемой составляющей западной техногенной цивилизации. Альтернативные цели и задачи знания и пути их решения учеными безжалостно отбрасываются, тем самым реальная история науки искажается. Постпозитивизм, наоборот, апеллирует в своих представлениях о научных методах и структуре научных теорий к реальной истории науки. Для постпозитивистов наряду с общепризнанными теориями ценны и отвергнутые по тем или иным причинам идеи. Наиболее крайний вариант этого взгляда на историю науки выражен П. Фейерабендом в тезисе о том, что «не существует идеи, сколь бы устаревшей и абсурдной она ни была, которая не способна улучшать наше познание»²².

Фаллибилизм попперианцев способствовал, если не потере наукой особого привилегированного статуса в культуре, то, во всяком случае, появлению новых методологических подходов в социогуманитарных науковедческих дисциплинах с размытыми границами: между научным и вненаучным, между наукой и философией, между наукой и политикой, между наукой и мифом, между наукой и искусством и т. д. Можно (да и нужно!) по-прежнему придерживаться ортодоксальной классической эпистемологии (к примеру, представители аналитической философии не собираются отказываться от корреспондентной теории истины, а ученые в большинстве своем даже и не подозревают о том, что кто-то критиковал теорию корреспондеции; разве возможны вразумительные ей альтернативы?), но следует признать, что постпозитивистская критика способствовала большей реалистичности представлений об истории науки. Сама наука не пострадала от того, что ее образ лишился ложных представлений, паразитирующих на ней с эпохи Просвещения.

В социогуманитарных дисциплинах вот уже три-четыре десятилетия наука рассматривается как подсистема культуры. Такой подход позволяет вместо подгонки фактов под сциентистскую идеологию (мертоновские представления о научной деятельности) реально исследовать деятельность ученых. Когнитивная социология, отказавшаяся от таких понятий, как «истина», имеет полное право на существование и должна способствовать более объективным представлениям о функционировании науки как социального института. Многие отечественные философы науки (С. В. Илларионов, Вл. П. Визгин) принципиально дистанцируются от вторжения социологии в методологию науки. Показательно в этой связи мнение 3. А. Сокулер о том, что «признание конвенционального характера эмпирического базиса науки; вероятности, но не достоверности принимаемых в науке утверждений, их временного и предположительного характера; социальной природы научного знания; роли научных традиций; влияния отношения авторитета и власти на оценку научным сообществом тех или иных теорий и гипотез – все это не дополняет, не уточняет или развивает классическую гносеологию, а ее полностью разрушает», ведь центральная для классической гносеологии проблема обоснования знания путем сведения его к абсолютно достоверному основанию теряет смыс π^{23} .

Проведению строгой границы между ме-

тодами философов науки, социологов науки и историков науки могло бы помочь создание строго научного представления о том, что представляет собой структура научной теории. Традиционная трактовка гипотетико-дедуктивной теории²⁴ давно не выдерживает критики. Современная философия науки является постпозитивистской, потому что в любых своих разновидностях вынуждена отталкиваться от неопозитивистских представлений о структуре научной теории. Построения неопозитивистов принято критиковать за априоризм, отрыв от реальной научной практики. Вместе с тем это была первая и последняя попытка экспликации норм классической научной рациональности. Уже «просвещенческая» попытка представить Ньютона чистым эмпириком («гипотез не измышляю!») предполагала существование строгой границы между физикой и метафизикой. Конечно, «математические гипотезы» Ньютона отличались от «качественных» гипотез средневековых перипатетиков. Но полностью быть выведенными из опыта гипотезы не могут, поскольку теоретический уровень знания всегда богаче эмпирического уровня. В любой теории есть некоторое «избыточное» по сравнению с эмпирическим, «сверхэмпирическое» содержание²⁵.

Тезис о недоопределенности теории эмпирическими данными в последние годы используется представителями когнитивной социологии, указывающими на необходимость обращения к социальным факторам для реконструкции научного познания. Сторонники «Сильной программы» социологии познания²⁶ утверждают, что недоопределенность теории эмпирическими данными не дает возможности выбирать между конкурирующими эмпирически эквивалентными теориями, оставаясь на почве когнитивных факторов. Допущение в той или иной мере социологических объяснений создания научных теорий несовместимо с классическим представлением о том, что наука обладает объективными знаниями о действительности. Но обладать объективными знаниями наука может только в том случае, если проведены строгие границы между наукой и философией, теоретическим уровнем научного знания и эмпирическим уровнем, между знанием научным и знанием обыденным и т. д.

Логический позитивизм попытался провести строгие разграничительные линии, но не был в состоянии объяснить избыточное содержание теории в рамках своей ранней редукционистской программы. Согласно критерию научности (познавательной значимости) неопозитивистов Венского кружка, теоретиче-

ское предложение (или термин) является познавательно значимым только в том случае, если можно указать конечное число совместимых предложений наблюдения, из которых оно выводимо по правилам логики (верификационная теория значения). Научное знание содержит в себе высказывания с неограниченной квантификацией (законы науки), поэтому оно не может быть сведено к конечному числу предложений наблюдения²⁷. Таким образом, редукционистская версия неопозитивистской программы просто игнорировала специфику теоретического знания²⁸. Позднее неопозитивисты пришли к концепции частичной интерпретации, которая легла в основу традиционного толкования гипотетико-дедуктивной теории. Но допущение «сверхэмпирического» элемента противоречило исходным принципам концепции эмпирического значения. В рамках традиционной интерпретации гипотетико-дедуктивной теории попытки объяснения природы сверхэмпирческого содержания приводили либо к редукционистской модели, либо к трактовке «верхних» уровней знания как чисто формальных конструкций. В обоих случаях необъяснимыми становились возможность предвидений и предсказаний, которой должна обладать каждая научная теория. а также возможность объяснения соответствующего фрагмента реальности. Критиками неопозитивизма неудачи их программ объяснялись абсолютизацией формально-логического подхода. Напрашивался альтернативный подход. «предполагающий исследование процессов выработки нового мысленного содержания, действительно имеющих место в истории мышления и обнаруживаемых в частности в истории науки»²⁹.

Рассмотрение научного знания не в статике, а в динамике его развития уже не претендует на проведение строгих границ между научным и вненаучным. Границы эти несомненно существуют, но, как границы между теоретическим и эмпирическим уровнями знания, между наукой и философией, между знанием научным и обыденным, они достаточно гибкие. Нетрадиционная интерпретация гипотетико-дедуктивной системы уже допускает историчность научной картины мира, историчность исходных теоретических предпосылок ученых и методов их исследования. Введение в историю культуры и науки таких понятий, как «стиль мышления определенной эпохи» (А. Койре), «эпистема» или «эпистемическое поле» (М. Фуко) включало научные представления в более широкий социокультурный контекст³⁰. Когда П. Фейерабенд в немецком издании «Науки в открытом обществе» на внутренней обложке книги помещает свой гороскоп и начинает при этом доказывать, что наука – лишь одна из традиций, ничем не рациональнее магии и астрологической традиции (неплохо бы, с его точки зрения, сопоставить нормативы медицины астрологической и медицины западной «научной»), то, очевидно, что это умная провокация. Философам науки, если они способны не на уровне веры доказать превосходство науки над вненаучным знанием, необходимо решить сверхзадачу – показать. что же собой представляет структура подлинной научной дисциплины. При всей, казалось бы, тривиальной очевидности различия между научным и вненаучным на уровне логики его не удалось провести ни неопозитивистам, ни постпозитивистам, ни отечественным философам науки.

Во второй половине 80-х гг. ХХ в. в отечественной философии разгорелась полемика о классификации этапов развития науки. Один из наиболее авторитетных философов науки В. С. Степин предложил различать классическую, неклассическую и постнеклассическую науку. Ранее в известной статье 1972 г. 31 М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев и В. С. Швырев ввели различие классического и современного (неклассического) рационализма. Авторы отмечали допущение полной прозрачности субъект-объектного отношения для мыслящего индивида классической философии³². Классическая философия совершенно явно предполагает абстракцию способности сознавания, т. е. рассматривает эту способность в предельном. мыслимо возможном, чуть ли не в божественном виде. Создает ли человек познавательные объекты или производит знаки, устанавливает ли общественные отношения с другими индивидами или совершает нравственные деяния он, согласно классической философии, везде и в любой момент способен самосознательно воспроизвести источник, основу, побудительные мотивы и механизм своего действования. В целом всю классическую философию можно охарактеризовать как философию самосознания или рефлексии. Для марксизма характерны объяснения таких феноменов как философия и наука через социальные их корни и причины³³. Мамардашвили, Соловьев и Швырев, вынужденные рассуждать при помощи марксистских категорий и парадигмальных представлений, тем не менее, показали влияние раннебуржузной культуры (с ее протестантским индивидуализмом) на соотвествующий тип классического философствования, а также зависимость и противостояние философских направлений XX в. (феноменологии, психоанализа, экзистенциализма) новому типу современной буржуазной культуры, создающей своего рода рациональную фабрикацию мифологий, формирующей массовое сознание. Если применительно для классического типа философствования речь шла о рефлексивном извлечении из глубин привилегированного, абсолютного, социально не искаженного сознания универсальных истин, истин-программ, которые затем ориентируют непросвещенную массу, то применительно для неклассического типа речь идет, напротив, о прояснении сознания, «заброшенного» в наличный социальный мир, претерпевающего его массированное воздействие. Внутренние достоверности («истины») выступают просто как базисные образования этого сознания, обеспечивающие его прочность, интегрированность, его способность противостоять внешней манипуляции, социально организованному принуждению к иллюзии.

Следует отметить, что в статье Мамардашвили, Соловьева и Швырева речь еще не идет о проблемах, поставленных постпозитивистами. При этом они обратили внимание на кардинальное изменение роли отдельного человека в развитии науки, все более требующей для своего роста совместных усилий множества людей, объединенных в школы, центры, корпорации, совокупный продукт которых уже не может быть полностью прозрачным для отдельного «агента» науки. Двумя главными направлениями современной критикорефлексивной философии науки авторы считают неопозитивизм и аналитическую философию. Таким образом, авторы только обозначили различие классической и неклассической рациональности, стремясь показать культурную и социальную их обусловленность. С их точки зрения, в буржуазной философии не случилось того, что произошло, например, в физике XX в. и вообще в современном естествознании, пережившем свою революцию и сумевшем создать подлинный синтез классических и неклассических представлений в принципиально новой картине природного мира³⁴.

В той же коллективной монографии была опубликована статья А. П. Огурцова³⁵, выделявшего классический и современный этап в развитии науки, а также вычленявшего классический и постклассический образы науки. Первого рода типология относится к самому научному знанию, к его объективному содержанию, к реальному процессу его развития, коренным ломкам его категориальной, методологической и онтологической структуры. Так, говоря о классической и современной физике, подчеркивают ряд фундаментальных метаморфоз внутри физического знания, которые произошли на рубеже XIX и XX вв. Наряду с такой типологией можно построить иную, относящуюся не к реальному процессу развития самой науки, а к тому, как он представляется в самосознании ученых и методологов науки. Огурцов подчеркивал, что его типология образов науки строится не столько в соответствии с исторически-временным рядом развития научного знания, сколько в соответствии с типом эталонной науки, на которую ориентируется ученый в своих рефлексивных построениях о смысле науки, ее функциях и задачах.

Таким образом, можно утверждать, что классический и постклассический образы науки сосуществуют в настоящее время, существовали они и в прежние периоды научного развития. Согласно классическому образу, научное знание отвечает на вопросы «что» и «почему». Ориентируясь на математику, классическое понимание науки рассматривает науку как сферу всеобщего, сущностно-всеобщего. Единичное, индивидуальнонеповторимое является прерогативой не науки, а истории. Научное знание, поскольку оно имеет дело со всеобщим, не может делать своим объектом единичное и особенное. Поэтому основание научного знания в классическом образе ищется не в эмпирической области, а в верхних, более обобщенных этажах научного знания – во всеобщих принципах, которые раскрываются в истинах откровения, истинах разума или метафизико-спекулятивных построениях.

Структура научного знания, ориентирующегося на математику, трактуется как строго дедуктивная система, которая не только элиминирует из своего построения субъекта, но и не допускает изложения путей и трудностей научного поиска. Задача научного познания определяется здесь как объяснение того или иного явления, выявление его сущности или нахождение определенных причин, объясняющих его существование и функционирование. При этом критерии научности усматриваются не в соответствии эмпирическому базису или эксперименту, а в соответствии высшим принципам или в самоочевидности принимаемых основоположений. Ориентация ученых на дедуктивно-аксиоматическое построение научного знания определяет негативное отношение их к гипотезам, которые оцениваются как ложные, спекулятивные конструкции. По мнению Огурцова, подобная оценка гипотез, противопоставляющая их подлинно достоверному знанию, т. е. теории, характерна не только для Ньютона, но и для ученых более позднего времени. В лучшем случае гипотеза понимается как предварительная ступень в развитии научного знания, как этап, предшествующий теории и снимаемый в ней. Теория трактуется как заключительный этап в развертывании истинного результата, как завершение познавательного процесса.

Направленность на создание замкнутой логико-дедуктивной системы, которая воплощает в себе научный результат как таковой, объясняет еще одну особенность классического образа науки – отсутствие в нем каких-либо повествований о ходе научного исследования, его трудностях, ложных шагах, характере творческой работы, методических советов и пр. Классический образ науки не предполагает внутри изложения результатов научного труда изложения хода научного исследования, показа истоков постановки той или иной проблемы, генезиса ее решения. Огурцов ссылался на лекции по истории математики Ф. Клейна, показавшего, что «большая красота этой кристально ясной, законченной манеры изложения достигается не без потерь в другом направлении: по этим мастерски написанным произведениям почти невозможно уяснить себе, каким образом они возникли. <...> Дедуктивное изложение, безупречно проведенное с неукоснительной строгостью, не дает никакого представления о пути, который привел к открытию, и о трудностях, которые пришлось при этом одолеть» 36 .

В отличие от классического образа науки, который ориентируется на дедуктивно-аксиоматические методы исследования и изложения, постклассический образ науки, согласно Огурцову, берет в качестве эталона научного знания физику. Поэтому структура научного знания мыслится здесь не как строго дедуктивная, а как гипотетико-дедуктивная система. Основание научного знания здесь усматривается в нижних этажах научного знания - в эмпирическом базисе, который формируется в процессе наблюдения, эксперимента, измерения. Задача научного познания определяется уже не как раскрытие сущности, а как описание фактического, данного в восприятии опыта. Согласно этому пониманию, наука не правомочна рассуждать о природе и причинах того или иного явления, а может только ставить вопрос «как» - как протекает тот или иной процесс, как осуществляется функционирование того или иного объекта и т. д. Онтологическое. причинное объяснение объявляется метафизическим, лежащим за пределами опыта и тем самым выходящим за пределы компетенции науки. Огурцов ссылается на программу описательной физики, которая была выдвинута рядом ученых (П. Дюгем, Кирхгоф и др.). Этот же образ науки лежит в самой сути неопозитивистской концепции науки, для которой характерен феноменализм, сведение теоретических идей к протокольным предложениям, к эмпирическому базису. В противовес классическому образу науки, где знание трактовалось как созерцание, для постклассического образа науки характерно инструменталистское и прагматическое его понимание. Подобная оценка природы, по мнению Огурцова, выражена в известном афоризме Ф. Бэкона: «Знание – сила». С постклассическим образом науки связаны и изменения в осмыслении роли субъекта в познании, и иная трактовка истины. Если классический образ науки элиминировал субъекта из процесса исследования и изложения достигнутых результатов, то новый образ науки включает деятельность субъекта, его активное отношение к объекту в саму постановку вопросов. Это изменение стало весьма явным в современной квантовой физике и во многом обязано размышлениям над теоретико-познавательными проблемами современной физики³⁷. Научные истины понимаются как вероятностные по своей природе. Возникает и новая трактовка всеобщности знания: всеобщее, т. е. теоретическое, знание отождествляется с общезначимым, а гипотетическое знание - с условно-значимым. Поэтому в постклассическом образе предлагается новое понимание связи между гипотезой и теорией. Любое теоретическое знание оказывается гипотетическим. Различие сводится к степени сложности: теория – это сложная, логически расчлененная гипотеза или комплекс гипотез. Гипотеза рассматривается здесь как форма развития естествознания, а не как что-то метафизически-спекулятивное, от чего должно быть очишено научное знание³⁸.

С точки зрения Огурцова, каждый из описанных им образов науки ориентируется на определенную науку – математику или физику, поэтому классический образ науки он называет также логицистским, а постклассический – физикалистским. Указанные образы всплывают в тот или иной исторический период развития науки. Классический, или логицистский, образ науки может следовать за постклассическим, или физикалистским и наоборот, как полагал Огурцов. В приведенной типологии образов науки, несомненно, есть уязвимые места. Так Огурцову было бы сложно привести исторический пример, когда классический образ приходил бы на смену постклассического (пример Огурцова с ориентированной на математический идеал философией Гоббса, которая пришла на смену философии эмпирика Бэкона, явно недостаточен). Очень спорна оценка Ньютона как сторонника классического образа науки. Все-таки Ньютон был типичным эксперименталистом (пробабилистом, но не фундаменталистом!), а значит, в терминологии Огурцова, Ньютон скорее сторонник постклассического образа науки. Трудно себе представить Ньютона сторонника аксиоматико-дедуктивного идеала, но не гипотетико-дедуктивного идеала, ведь физика не существует вне эмпирии. Да и не все современные ученые, свыкшиеся с активной ролью субъекта в физике микромира, согласятся с тем, что знание в постклассической науке следует трактовать исключительно с позиций инструментализма и прагматизма. У Огурцова постклассический образ науки оказался ограниченным какой-либо версией позитивистских представлений, очень зависим он от лидирующей науки того времени – физики микромира.

Показательно, что отечественная философия начала 70-х гг. ХХ в., в целом еще не знакомая с постпозитивизмом (отдельные упоминания книги Т. Куна «Структура научных революций» встречаются с конца 60-х гг.), уже различала классическую и постклассическую рациональность, главной характеристикой которой является непрозрачность субъект-объектной онтогносеологической структуры. Также показательно, что поиски нового образа науки, новой ценностной ориентации науки, преодоление крайностей узко-технократического сциентизма и входивших в моду антисциетистских настроений А. П. Огурцов связывал со становлением научной экологии, возникшей не без влияния традиций гуманистической культуры.

Экология мыслилась (и мыслится) как синтетическая наука, которая анализирует сложное взаимодействие экосистем, использует системные представления, стремясь воссоздать жизнь природы во всей ее целостности. Исследуя структуру и функции природы в целом, экология непосредственным образом включает в сферу своего рассмотрения деятельность человека, нарушающего равновесие экосистем, их целостность. Она является одной из тех научных дисциплин, которые направлены не просто на объективно-незаинтересованное описание целостности экологических систем, а на взаимодействие, зачастую разрушительное для природы, между человеком и экосистемами. В ходе самого исследования эколог выявляет те отрицательные последствия, которые возникают из-за научно-технического авантюризма и неразумной эксплуатации природных ресурсов. Иными словами, регулятивные принципы, которые лежат в основании экологии, во многом кардинальным образом отличают ее от прежних форм научного знания. Именно эти регулятивные принципы - ориентация на целостное постижение объекта, системные представления и понятия, включение активности субъекта в объект научного рассмотрения - становятся регулятивными принципами вообще научного знания, что приводит, по мнению Огурцова, к радикальному изменению во взглядах на природу и задачи науки. Эколог в силу специфики своих проблем и методов их решения не может принять трактовку знания как технико-инструментальной силы, он решительным образом критикует утилитаризм в отношении к природе и к знанию. В противовес утилитаристскому практицизму, ставшему альфой и омегой и науки, и техники, экология выдвигает новые идеалы во взаимоотношениях между человеком и природой, идеал естественного равновесия в природе и гармонии между человеком и окружающей средой. В связи с этим функция науки трактуется по иному: наука является не средством насилия человека над природой, а силой, способствующей сохранению природы и предупреждающей человека о негативных последствиях его деятельности. Кардинальным образом изменяется и понимание задач человеческой деятельности и применяемых средств. Экология требует уже не техники насилия, которая вырывает силой у природы ее богатства, а техники преобразования ее исподволь, осмотрительного и благоразумного вторжения в природу. Иными словами, вместе с экологией возникает новая интерпретация сути техники, новое понимание природы, новый образ науки и новая ценностная ориентация ученых³⁹.

Представление о постнеклассической науке стало парадигмальным для отечественной философии науки в 90-х гг. XX в. Фундаментом его послужила методологическая концепция В. С. Степина. Не все ученые и философы приняли данное представление. Так известный отечественный философ науки А. А. Печенкин отмечает падение качества историко-научных работ в постсоветский период и констатирует притягивание исторического процесса к схеме: классическая, неклассическая и постнеклассическая наука. По его мнению, при этом глобализируется понятие неклассической физики, в действительности относящееся к ряду физических теорий (квантовая и релятивистская механика, теория поля), и в туман погружается современная ситуация в науке. Печенкин полагает, что эта схема решает задачу построить квазигегелевскую триаду «тезис – антитезис – синтез». Если есть классическая и неклассическая физика, то должна быть и постнеклассическая наука, выступающая в роли синтеза⁴⁰. Среди философов более молодого поколения также можно встретить упреки в схоластичности этой триады. Распространена и точка зрения, отрицающая существование постнеклассической науки как таковой (ее придерживаются ученые, которые резко высказываются против мистизации науки). Противники подобных взглядов указы-

вают на то, что сам термин «постнеклассическая наука» возможно и не слишком удачен, ведь он является платой консерваторам, продолжающим и в XXI в. находиться в «прекрасном прошлом» – т. е. в «механистическом» XVII столетии. В качестве более правильного термина предлагалось и понятие «синергетической науки». Но исчерпывают ли синергетические представления всю полноту понятия «постнеклассическая наука»? Некоторые авторы (это характерно для сторонников мистико-религиозных взглядов) утверждают, что вступление науки в постнеклассическую стадию своего развития выдвинуло в качестве одного из основных принципов научных исследований использование в их процессе вненаучных знаний, взаимодействие с такими знаниями. Обладает ли концепция постнеклассической науки определенными границами? Насколько строго понятие постнеклассической науки?⁴¹

Нужно отметить, что неопределенность границ этого понятия – неизбежное уязвимое место соответствующей концепции. Исследуя глобальные научные революции, В. С. Степин связал радикальную перестройку всех компонентов оснований науки: ее картины мира, идеалов и норм, ее философских оснований с изменением типа научной рациональности. Классическая научная рациональность предполагает, что объективность объяснения и описания достигается только тогда, когда в цепочке деятельности «субъект – средства (операции) – изучаемый объект» объяснение сосредотачивается только на объекте и будет исключено все, что относится к субъекту, средствам и операциям деятельности. Неклассический тип научной рациональности эксплицирует связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности. Объяснение и описание включает принцип относительности объекта к средствам наблюдения (квантово-релятивистская физика).

Постнеклассический тип научной рациональности, по словам Степина, расширяет поле рефлексии над деятельностью, учитывает соотнесенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ее ценностно-целевыми структурами. В явном виде учитывается связь между внутринаучными и вненаучными социальными целями и ценностями⁴². Отмечу, что последнее определение, данное Степиным, полностью оправдывает претензии социальной психологии на объяснение структуры научных теорий. Граница между «внутренним» и «внешним» для научной рациональности становится очень размытой. Согласно типологизации Степина, соотвественно указанным изменениям структур метода деятельности, представленных идеалами и нормами науки, расширяется поле типов системных объектов, которые можно освоить в соответствующих структурах деятельности. Классическая рациональность позволяет осваивать в познании простые (малые) системы. неклассическая - сложные системы с саморегуляцией и обратными связями, постнеклассическая – исторически развивающиеся системы, в том числе и такой их вариант, как человекоразмерные системы (исторически развивающиеся системы с включенным в них человеком). Соответственно каждый из трех типов рациональности вводит особую категориальную сетку, обеспечивающую освоение изучаемых объектов (понимание вещи и процесса, части и целого, причинности, случайности и необходимости, возможности и действительности, пространства и времени), а также категориальную сетку, характеризующую наиболее общую схему метода деятельности (понимание объяснения и описания, доказательности и обоснования, строения знания, понимание теории, наблюдения, факта). Изменение смыслов этих категорий меняет онтологическую и методологическую составляющую философских оснований науки. Поэтому каждый тип рациональности предполагает свою систему философских оснований, которая меняется при смене типа рациональности. Согласно Степину, классика центрирована на онтологической проблематике, неклассика переносит акцент на анализ процедур и операций построения знания, постнеклассика акцентирует проблематику социокультурной детерминации науки 43 .

Таким образом, в концепции постнеклассической науки научная рациональность исторична. Если для постпозитивистов (для Фейерабенда в частности) проблема заключалась в том, чтобы показать преемственность научного знания при известной историчности научной рациональности, то в концепции постнеклассической науки сама проблема поиска инвариантной научной рациональности снимается. Постановка вопроса о границах (к примеру, очень неопределенно само понятие «человекоразмерных объектов» – можно ли к ним отнести объекты исследования парапсихологов, астрологов или каббалистов?) снимается самим тезисом о постнеклассичности, т. е. о невозможности анализировать эту новую научную рациональность стандартными методами философии науки. Объекты и методы постнеклассической рациональности принципиально историчны и релятивны.

С 70-х гг. XX в. началась новая научная рево-

люция. Возникли синергетика, антропный принцип, универсальный эволюционизм, виртуалистика, теория сложности. Во всех этих концепциях и теориях налицо объекты, рассматриваемые как процессы, как «вечное движение», как «текущая вещь», эволюционирующая в каком-то направлении. Примерами таких «объекто-процессов» являются переходы между фазовыми состояниями, динамический хаос, фракталы и т. п. Роль субъекта в новой науке еще более усилилась. Объективная истина классической науки и даже объект-субъектная истина неклассической науки оказались недостаточны для понимания переходных процессов и хаоса. Идут поиски нового, постнеклассического понимания истины⁴⁴. Критерии научности знания претерпевают изменение. И если в настоящее время критерии эти еще очень неопределенны, то с уверенностью можно сказать, что постнеклассическая наука способствует диалогу между культурой Запада и культурами Востока.

Более невозможно относиться к представлению о мире – живом организме как к пережитку мифа и мистики. После развития современных представлений о биосфере как о глобальной экосистеме выяснилось, что непосредственно окружающая нас среда действительно представляет собой целостный организм, в который включен человек. Зародившаяся в XVII в. установка на активное силовое преобразование объектов уже не является эффективной при действии с развивающимися человекоразмерными системами. Этим системам свойственны синергетические характеристики, и в них существенную роль начинают играть несиловые взаимодействия, основанные на кооперативных эффектах.

В точках бифуркации незначительное воздействие может радикально изменить состояние системы, порождая новые возможности траектории ее развития. Этот способ воздействия напоминает стратегии ненасилия, которые были развиты в индийской культурной традиции, а также действия в соответствии с китайским принципом «у-вей». Один и тот же иероглиф «дао» обозначал в древнекитайской культуре закон, истину и нравственный жизненный путь. Новый тип научной рациональности, который сегодня утверждается в науке и технологической деятельности со сложными развивающимися, человекоразмерными системами, резонирует с древневосточными представлениями о связи истины и нравственности⁴5. Концепция постнеклассической науки констатирует, что в западной культурной традиции перестал доминировать идеал истинного знания как самоценности, не нуждающейся в дополнительных этических обоснованиях.

Примечания

- ¹ Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. энцикл., 1983. С. 403.
- ² Цит. по: Дмитриев И. С. Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи. СПб.: Алетейя, 1999. С. 39.
- ³ Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы: учеб. для аспирантов и соискателей уч. степени канд. наук. М.: Гардарики, 2007. С. 290.
- ⁴ Степин В. С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 261–263.
- ⁵ Или джастификационизм в терминологии И. Лакатоса, т. е. философская позиция, согласно которой научное знание состоит из доказательно обоснованных высказываний. См.: Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995. С. 12.
- ⁶ Лакатос И. Бесконечный регресс и основания математики // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: хрестоматия. М.: Логос, 1996. С. 112.
- ⁷ От лат. probabilis «вероятностный», «правдоподобный».
- ⁸ Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. С. 15.
- ⁹ Лакатос И. Бесконечный регресс и основания математики. С. 114.
- ¹⁰ Клайн М. Математика. Утрата определенности. М.: Мир, 1984. С. 14.
 - ¹¹ От лат. rigor «строгость».
- 12 Существует полемика о философских и методологических взглядах Евклида. Так М. Я. Выгодский считал его стороннником Платона (Выгодский М. Я. «Начала» Евклида. Историко-математические исследования. М.; Л., 1948. Вып. 1). Оппоненты Выгодского сближали Евклида с Аристотелем. А. О. Маковельский сближал Евклида с пифагорейцами (Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946). Оригинальную гипотезу о близости метода Евклида к методу Демокрита высказал В. А. Смирнов (Смирнов В. А. Генетический метод построения научной теории // Философские вопросы современной формальной логики. М.: Издво Акад. наук СССР, 1962. С. 263-284). В этой статье В. А. Смирнов высказал важную для методологии науки идею метанаук, подобных метаматематическим (в широком смысле). Указав на недостаточность представлений о научной теории как об аксиоматикодедуктивной либо гипотетико-дедуктивной системе, В. А. Смирнов дополнил соответствующие методы генетическо-конструктивным методом. В математике генетическо-конструктивный метод к тому времени был известен. В. А. Смирнов ссылается на «Основания математики» Д. Гильберта и «Введение в метаматематику» С. Клини, различавших два метода построения теорий: аксиоматический и генетический. В статье В. А. Смирнова приведены убедительные аргументы, позволяющие рассматривать метод Декарта как про-

тотип генетической системы мышления. С его точки зрения, Евклид и Декарт мыслили скорее генетически-дедуктивно, чем аксиоматически-дедуктивно.

¹³ Т. е. философская позиция, согласно которой все научные теории изначально погрешимы.

¹⁴ Лакатос И. Бесконечный регресс и основания математики. С. 114–115, 131.

¹⁵ Клайн М. Указ. соч. С. 422.

¹⁶ Историчность методологических регулятивов деятельности ученых – это характерный тезис постпозитивистской философии науки. Наиболее яркую аргументацию в его защиту см.: Feyerabend P. Wider den Methodenzwang. Frankfurt a/M: Suhrkamp Verl., 1980. Социологи науки, воспринявшие постпозитивистские «разоблачения» классических норм и идеалов научной рациональности, как правило, настаивают на историчности этих норм. Философы науки, напротив, признавая относительную их историчность, стремятся выявить в науке «фиксированную методологию», рациональные метакритерии, действующие на «длительном пробеге» теорий. См., например: Мамчур Е. А. Существуют ли границы социологического подхода к анализу научного знания? // Наука: возможности и границы. М.: Наука, 2003. С. 216-236.

¹⁷ В работе И. Лакатоса «Доказательства и опровержения. Как доказываются теоремы» (М.: Наука, 1967) автор на примере доказательства стереометрической теоремы, касающейся соотношения между числами сторон, вершин и граней многоугольника, показывает, что математика развивается не кумулятивно как монотонное возрастание количества несомненно доказанных теорем, но только через непрерывное улучшение догадок при помощи размышления и критики, при помощи логики доказательств и опровержений.

¹⁸ Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. М.: АСТ: Ермак, 2004. Ч. 1, гл. 2.

¹⁹ Так физика Ньютона не могла справиться с фактом аномальности перигелия Меркурия, а теория Эйнштейна справилась с объяснением этого факта. См.: Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. С. 19.

²⁰ Szabó A. Anfänge des euklidischen Axiomensystems // Arch. for history of exact sciences. 1960. Vol. 1. P. 37–106.

²¹ Различие между греческим αξιωμα и новоевропейским principium rationis рассмотрено М. Хайдеггером в издании «Положение об основании» (СПб.: Алетейя, 1999. С. 39–43). Верна или ошибочна «попперианская» трактовка античной аксиомы, но очевидно, что в идеологии просветителей XVIII в. положения евклидовой геометрии имели статус незыблемых истин.

²² Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. С. 179–185.

²³ Сокулер З. А. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб.: Издательство РХГИ, 2001. С. 213.

²⁴ The Structure of Scientific Theories / ed. by F. Suppe. Urbana, 1974; Карнап Р. Философские основания физики. М.: УРСС, 2003. Ч. 5.

²⁵ Мамчур Е. А. Проблема выбора теории. К анализу переходных ситуаций в развитии физического знания. М.: Наука, 1975. С. 19.

²⁶ Bloor D. Knowledge and Social Imagery. London, 1976; Golinski J. Making Natural Knowledge. Constructivism and the History of Science. Cambridge, 1998. Из переведенных работ можно упомянуть: Малкей М. Наука и социология познания. М., 1983; Гилберт Дж., Малкей М. Открывая ящик Пандоры. Социологический анализ высказываний ученых. М., 1987; Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2006.

²⁷ Дискуссионным в философии науки остается вопрос, что́ же является элементарной структурой, способной адекватно представить особенности строения и функционирования научного знания: теоретическое предложение (или термин) или гипотетико-дедуктивная система (неопозитивизм), нетрадиционная интерпретация гипотетико-дедуктивной системы со встроенными в нее социокультурными факторами (Е. А. Мамчур), научно-исследовательская программа (И. Лакатос) или научная дисциплина (В. С. Степин).

²⁸ Противоречия неопозитивистских программ подробно рассмотрены в следующих работах: Швырев В. С. Неопозитивистская концепция эмпирического значения и логический анализ научного знания // Философские вопросы современной формальной логики. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1962. С. 285–232; Его же. Неопозитивизм и проблема эмпирического обоснования науки. М.: Мысль, 1972.

²⁹ Швырев В. С. Неопозитивистская концепция эмпирического значения... С. 321.

³⁰ Путь социологии науки от О. Конта через Р. Мертона и его учеников к современной когнитивной социологии обстоятельно рассмотрен в статье: Маркова Л. А. Трансформация оснований историографии науки // Принципы историографии естествознания: XX в. СПб.: Алетейя, 2001. С. 69–124.

³¹ Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии. М.: Наука, 1972. С. 28–94.

³² Там же. С. 44.

³³ Вспомним, к примеру, доклад Б. М. Гессена на II Международном конгрессе по истории науки в Лондоне: Гессен Б. М. Социальные-экономические корни механики Ньютона. М.; Л., 1933.

³⁴ Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Указ. соч. С. 94.

³⁵ Огурцов А. П. Образы науки в буржуазном общественном сознании // Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки

Кризис концепции фундаментализма в эпистемологии...

буржуазной философии. М.: Наука, 1972. С. 339-383.

³⁶ Клейн Ф. Лекции о развитии математики в XIX столетии. М.; Л., 1937. Ч. 1. С. 32–33, 56.

³⁷ Огурцов в этой связи напоминает слова В. Гейзенберга: «В описание атомных процессов вводится субъективный элемент, так как измерительный прибор создан наблюдателем. Мы должны помнить, что то, что мы наблюдаем, – это не сама природа, а природа в том виде, в каком она выявляется благодаря нашему способу постановки вопросов» (Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1963. С. 36).

- ³⁸ Огурцов А. П. Указ. соч. С. 350–357.
- ³⁹ Там же. С. 376–377.
- ⁴⁰ Печенкин А. А. Философия науки и история науки: проблемы взаимодействия // Науковедение и новые тенденции в развитии российской науки / под ред. А. Г. Аллахвердяна, Н. Н. Семеновой, А. В. Юревича. М.: Логос, 2005. С. 72.
- ⁴¹ Допустимо ли, к примеру, сближение постнеклассической науки с каббалой? Автор многих книг

о каббале М. С. Лайтман и доктор философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН Я. И. Свирский полагают, что каббала в рамках диалога культурных программ выступает в роли духовного катализатора нового мировоззрения, конструктивным образом сочетающего в себе достижения самой передовой научной и философской мысли. См., в частности: http://www.taspol. info/index. php?m odule=articles&action=articles_one&id=21200.

⁴² Человек. Наука. Цивилизация: к семидесятилетию академика В. С. Степина. М.: Канон+, 2004. С. 67–68.

- ⁴³ Там же. С. 68.
- ⁴⁴ Войцехович В. Э. Эволюция науки: от знания к пониманию, от классического знания к постнеклассическому пониманию реальности. К Курдюмовским чтениям–2008. См. сайт С. П. Курдюмова: http://spkurdyumov. narod. ru/Start1N. htm.
 - ⁴⁵ Человек. Наука. Цивилизация. С. 84–85.

С. В. Ватман

Образ олицетворенного женского мирового начала в традициях Запада и Востока

Статья посвящена сравнительному исследованию двух феноменов, которые обнаруживаются в совершенно разных духовных традициях, удаленных друг от друга во времени и пространстве. Первый феномен представляет собой ярко эмоционально окрашенный религиозный культ Радхи в вишнуизме, одном из двух важнейших религиозно-философских течений Индии. Второй – это мистико-интеллектуальное почитание Софии-Премудрости, являющееся важной частью многих западных эзотерических доктрин – от древнего гностицизма до «софиологии» русских религиозных мыслителей. Как показывает автор, и образ Радхи, и образ Софии, имеющие весьма сложную и глубоко символическую смысловую природу, оказали огромное влияние на самые разные элементы двух традиций. Автор проводит параллель между двумя этими образами и обнаруживает ряд существенных сходств. Данный сравнительный анализ подтверждает неоднократно выдвигавшийся тезис о подобии базового мистического и эстетического опыта в духовных традициях мира.

Ключевые слова: философия, философия культуры, философия религии, сравнительное (компаративное) исследование культур, эстетика, мистицизм, религиозный опыт, эзотерика, индийская философия, бенгальский вишнуизм, индийский мистицизм, религии Индии, гностицизм, романтизм, русская философия Серебряного века, «софиология», мистицизм Я. Беме, философия Вл. Соловьева и П. А. Флоренского, Радха, Кришна, София

Semen Vatman

The female image as the personification of cosmic origin in Eastern and Western traditions

The article is the comparative study of the very specific elements that we can find in two complitely different spiritual traditions which are far distant from each other in time and space. The first tradition is the emotional religious cult of Divine Radha in Vishnuism that is one of two main great Indian religious and philosophical trends. The second is the intellectual mystical esteem of Sophia that we can discover as the sufficient part of many western esoteric teachings beginning from Gnosticism, and especially in the «Sophiology» of Russian religious philosophers such as Vladimir Solovyev, Pavel Florensky ext. As it demonstrated by the author, the images of Radha and Sophia have very complex and deeply symbolical content that greatly influenced on the different culture elements of two traditions. The author drives a cultural parallel between two female images and finds out many similar characteristics in both. The comparative analysis confirms the similarity of fundamentals in mystical and aesthetical experience in the spiritual traditions of the world.

Keywords: philosophy, philosophy of culture, philosophy of religion, comparative research of religions, comparative research of cultures, aesthetics, mysticism, religious experience, esotericism, Indian philosophy, Bengal Vishnuism, Indian mysticism, Indian religions, Gnosticism, romanticism, Russian philosophy of the Silver age, «sophiology», mysticism of Jakob Böhme, philosophy of Vladimir Solovyev and Pavel Florensky, Radha, Krishna, Sophia

Наша задача в данном небольшом тексте – наметить параллель между двумя внешне несхожими культурными традициями, далеко отстоящими друг от друга как в пространстве (географически), так и во времени (исторически), из которых одна – восточная – связана с почитанием Радхи, другая – западная – Софии. Для этого мы предпримем попытку сопоставить образ Радхи и образ Софии – два культурных феномена, каждый из которых играет в своей традиции весьма существенную роль. Образ Радхи, божественной возлюбленной Кришны, высоко почитаемый в Индии среди вишнуитов (вайшнавов), в особенности бенгальского направления, загадочен и наполнен глубоким мистическим и

метафизическим смыслом¹. Столь же загадочен, мистичен и метафизически глубок образ Софии, возникший в недрах эллинско-христианской культуры и получивший большую популярность в европейском мистицизме и в русской религиозной философии XIX–XX вв.

На основе сопоставления данных феноменов мы попытаемся провести между двумя традициями такую параллель, которая позволила бы увидеть каждую из них, «как если бы» она отразилась в зеркале другой. При этом мы не претендуем на полностью исчерпывающее осмысление сходств и различий между традициями, а также на абсолютное совершенство принятого метода. Учитывая сложность и глубину, по сути,

неисчерпаемость предмета (если вернуться к метафоре «двух зеркал»), предоставим возможность читателю самому вынести конечное суждение. Эта статья - не столько компаративистское исследование, сколько «провоцирование» диалога: сопоставить, «сдвинуть» две взаимоудаленные традиции - но не для того, чтобы в духе позитивизма измерить одну другой или просто зарегистрировать их сходства и различия, а для того, чтобы дать каждой из них vcлышать подлинный «голос» другой. Разумеется, будет слышен и третий голос – голос автора, от которого требуется создать саму ситуацию диалога. В конечном счете памятуя принцип Григория Нисского: «Познание осуществляется благодаря любви», постараемся строить исследование на заинтересованном общении с его предметом, или, вернее, предметами, всемерно избегая при этом оценочных суждений, чтобы «предметы» как можно больше говорили сами за себя.

Вначале нужно в нескольких словах охарактеризовать ту из выбранных нами традиций, что принадлежит Востоку. Известно, какую важную роль в формировании поздней индийской культуры сыграло то массовое явление религиозной жизни, которое принято называть «движением бхакти». Среди разных направлений этого «движения» выделялось вишнуитское, а в нем одна из ведущих ролей принадлежала бенгальской ветви вишнуизма, основателем которой был знаменитый мистик и проповедник Шри Чайтанья. Здесь бхакти стала своего рода абсолютным принципом, пронизывающим все важнейшие элементы традиции, в том числе теологию и религиозную философию. На основе принципа бхакти бенгальскими мыслителямивишнуитами, последователями Шри Чайтаньи, был создан уникальный религиозно-философский синтез, которому было бы нелегко подобрать аналог в других традициях. Помимо этого, бенгальский вишнуизм выделяется внушительным наследием своей религиозной литературы, уникальность которого отмечалось многими исследователями; наследие это оказало заметное влияние и на литературу Индии в целом². Нужно заметить: то, что данная традиция мало известна на Западе и не считается такой же значимой для индийской духовной культуры, как, например, традиция адвайта-веданты, вовсе не есть критерий для оценки ее подлинной роли. Такая, по сути дела, искаженная картина индийской традиционной культуры сформировалась из-за предвзятого отношения к ней европейцев, и в этом, к сожалению, немалую роль сыграли «отцы» индологии – В. Джонс, Ч. Уилкинс, Т. Колбрук, Дж. Уилсон, и даже такие известные ученые, как Макс Мюллер и М. Моньер-Вильямс. Несмотря на огромный вклад, который эти исследователи внесли в науку об Индии, все они оценивали индийскую традиционную культуру с предвзятых конфессиональных позиций³. В результате на первый план в представлении европейцев об индийской духовной культуре выдвинулась традиция наиболее умозрительная (и потому наименее опасная в качестве конкурента христианству) – адвайта-веданта. Холодный имперсонализм Шанкары и его последователей пришелся европейским интеллектуалам гораздо более по душе, чем горячий религиозный энтузиазм вишнуитов. Неудовлетворительность такого представления об индийской духовной культуре стала очевидной еще во времена его господства; в результате трудами многих выдающихся исследователей ее картина с более сбалансированным соотношением в ней различных традиций была в значительной мере восстановлена.

Но вернемся к образу Радхи, о котором мы собирались вести речь. Если поклонение Вишну и Кришне имеет в индийской культуре весьма давние истоки4, то время начала почитания Радхи – вопрос сложный. Как правило, исследователи считают, что он развился только в XV–XVI вв., уже во времена расцвета движения бхакти⁵, поскольку о Радхе не упоминают ранние вишнуитские источники, и даже знаменитая «Бхагавата-пурана» не называет этого имени. Однако согласно самой бенгальской вишнуитской традиции, именно Радха фигурирует в «Бхагавате» без имени, как некая пастушка, с которой Кришна остается ночью наедине, покинув общество других пастушек-гопи (10.30.26-33)6; кроме того, по мнению такого авторитетного традиционного автора, как Рупа Госвами (XV–XVI вв.), о Радхе идет речь в тантрических текстах, где она именуется «великой энергией радости» (санскр. hlādinī-mahāśakti)7. Вместе с тем традиционные авторы признают, что сам ритуал поклонения Радхе и Кришне был установлен относительно недавно – родоначальником этого ритуала в бенгальском вишнуизме считается подвижник XV в. Мадхавендра Пури. К сожалению, образ Радхи, или, как ее почтительно именуют вишнуиты, «Шримати Радхарани» -«Благословенной Владычицы Радхи», порой просто сводят к образу фольклорной героини – резвой пастушки, «красавицы-белянки», озорной спутницы веселых забав Кришны⁸. При этом часто акцентируется эротическая сторона этих «забав», тогда как метафизическая и символическая глубина образа либо характеризуется только вскользь, либо и вовсе остается нераскрытой. Чтобы преодолеть такой поверхностный взгляд,

отражающий лишь внешнюю сторону традиции, и глубже понять образ Радхи, нам нужно будет сделать еще одно отступление и охарактеризовать некоторые аспекты вишнуитской религиозной метафизики – в противном случае смысл многих высказываний традиционных авторов останется для нас неясным.

Согласно Дживе Госвами (XVI в.), крупнейшему мыслителю среди бенгальских вишнуитов, идея сущего (tattva) может быть наиболее адекватно выражена только понятием непостижимой единораздельности (acintya-bhedābheda)9. Это самое первое и самое важное основоположение метафизики бенгальского вишнуизма; с его помощью решается проблема всеобщего и индивидуального. Нам доступны как эмпирическая множественность, так и умопостигаемое единство: и то, и другое - и индивидуальное, и всеобщее по отдельности - способны стать предметом и нашего мышления, и нашей речи. Однако единораздельность, «единство единства и многого», не доступна ни речевому, ни мыслительному акту. Поэтому понятие «непостижимого» в учении данной традиции несет положительный смысл 10 . Второй по значению аспект метафизики бенгальских вишнуитов, тесно связанный с первым, идея энергийности. идея бытия как бытия энергии и ее источника (śakti-śaktimād-bhāva). Непостижимая единораздельность ближайшим образом может быть выражена как энергийные отношения. Энергия или *шакти*¹¹ есть принцип самораскрытия сушего: по словам Дживы Госвами, «...абсолютно единая природа [Бога] обнаруживается как природа энергии и обладателя энергии...»¹². Сущность Бога постоянно являет Себя в форме бесчисленных энергий, и в то же время, будучи неисчерпаемой, всегда остается сама в себе. Источник энергии и сама она нераздельны, как огонь и жар, солнце и его лучи. Именно благодаря энергийной трактовке моменты единства и раздельности не «снимаются», а сохраняют свою природу и субординацию: несмотря на нераздельность, жар не может жечь огонь, солнечный свет - освещать солнце; точно так же мир и живые существа, будучи энергиями, не затрагивают своим несовершенством Бога. Божественные энергии подразделяется на внутренюю (antaranga-śakti); внешнюю (bahiranga-śakti) и промежуточную (tatastha-sakti). Внутренняя энергия образует запредельный мир, внешняя чувственную реальность, промежуточная - единичные живые существа. Согласно Кришнадасе Кавирадже (XVI в.), автору классической биографии Чайтаньи, внутренняя энергия, или, как ее еще называют традиционные авторы, «энергия сущности» (svarūpa-śakti) - верховная. Она, в свою очередь, тоже выступает в трех аспектах: как поддерживающая (sandhinī), познающая (samvid) и радующая (hlādinī)¹³, в соответствии с тремя главными божественными атрибутами – бытием (sat), знанием (cit) и блаженством (ānanda). Энергии проявляются и как неотделимые от Бога силы, и как олицетворения этих сил. В единораздельности и энергийности как раз и сокрыт глубинный, непостижимый корень бытия – тайна Личности, ибо личностным началом пронизано все сущее: все не просто одухотворено, но *о-лице-творено* – «воипостасно», как сказали бы христианские богословы; всеобщее личностное начало – это та самая основа, на которой и возникает все богатство бытия. Личностны как Бог (Bhagavān), Всевышний, под которым бенгальская вишнуитская традиция разумеет Кришну, так все Его энергии (внутренняя, внешняя и промежуточная), с которыми Он единоразделен. Поскольку Бог – личность, и энергии – тоже, их причастность к Богу выражается понятием бхакти – любовного преданного служения. Идея Божества, являющего себя как энергия и ее источник, выражена в традиции в образе Радхи и Кришны. Радха, «Вечная Супруга» Кришны – это олицетворение Его радующей энергии, которая, в свою очередь, выступает как наиболее полное выражение самой сути внутренней энергии Бога.

Итак, мы добрались, наконец, до самого главного. После того, как была охарактеризована метафизическая природа Радхи, нам будет проще понять роль этого образа в бенгальской вишнуитской традиции. Охарактеризуем теперь кратко этот персонаж, опираясь на традиционные тексты. Поскольку Радха или Шримати Радхарани – это олицетворение внутренней или радующей энергии Кришны, и поскольку именно в Радха как первичная энергия есть начало всякого энергийного бытия, она нераздельна и неразлучна с Кришной. По словам Кришнадаса Кавираджи, «Радха – абсолютная полнота энергии, Кришна – обладатель этой абсолютной полноты. У Них двоих нет сущностного различия...» 14. Радха – наиболее совершенное любящее существо, а также совершеннейшая из бхактов: «Благословенная Госпожа Радха, источник всех благих качеств, высочайшая из возлюбленных Кришны обладает природой ма*ха-бхавы* (наивысшего религиозного экстаза. – С. В.)... Радха, спутница игр Кришны, тело, ум и чувства Которой охвачены любовью к Нему – собственная энергия Кришны» 15. Поскольку Радха – это Сама олицетворенная Любовь, она возвышается над всеми другими существами, за исключением одного только Бхагавана. Деяния Радхи, как и деяния Кришны, – Лила,

Божественная игра, ничем не обусловленная, доставляющая ее участникам только радость и блаженство. Перед Радхой другие участники Лилы, все остальные спутники Кришны, отходят на второй план: и Его приемные родители Нанда с Яшодой, и мальчики-пастухи, Его друзья по детским забавам, и гопи – девушки-пастушки¹⁶. В силу непревзойденного величия любви к Богу, Радха в бенгальской вишнуитской традиции считается достойной такого же почитания, как и Он; Она, если снова обратиться к лексикону христианского богословия, «равночестна» Ему. Это, в свою очередь, выражается в культе Юной Четы (джугала-кишора). В песне Нароттамы Дасы Тхакура (XVII в.), одного из наиболее любимых бенгальскими вишнуитами религиозных поэтов, есть слова: «Юная Чета, Радха и Кришна – сама моя жизнь. И теперь, и после смерти нет у меня иного прибежища»¹⁷. Подчеркивая значение культа Божественной Четы, поздний бенгальский вишнуитский автор Бхактисиддханта Сарасвати (1874–1937) пишет в своем комментарии на «Брахма-самхиту»: «Хотя Абсолют и Его энергии суть одно и то же бытие, они пребывают в вечности как два отдельных существа – Радха и Кришна. В обоих – и в запредельном Господе Кришне, и в Его экстатической энергии бытийствует... любовная страсть, достоинства которой непостижимы» 18. Вместе с тем неверно было бы считать, что Радха – это женская сущность Божества. Бог бенгальских вишнуитов - не андрогин; Кришна - ярко выраженное «мужское» начало. Поэтому, хотя в Радхе - непревзойденная полнота, но это полнота энергийного бытия: энергия никогда не равна сущности, шакти никогда не тождественна шактиману (ее источнику); поэтому Радха и Кришна не едины - не «единосущны» (опять же, обращаясь к христианскому понятийному словарю), но единораздельны. Именно поэтому Радху нельзя считать и самостоятельным божеством наподобие «Великой Матери» Дурги в религии *шактистов* 19 .

В бенгальской вишнуитской традиции Радха почитается также как всеобщая покровительница и защитница (sarva-pālikā)²⁰. Она — сама мягкость и доброта, и потому она даже добрее и милостивее Бога. В этом качестве Радха поддерживает бхактов на их духовном пути, помогая им преодолевать трудности; считается, что в конечном счете именно она приводит их к Кришне. А потому она — объект их медитаций и пылких молитв. Вот отрывок известного славословия Радхе, написанного автором XVI в. Прабодханандой Сарасвати (мы позволим себе большую цитату, ввиду примечательности текста):

О Радха, когда же возложу я на главу мою лотосы Твоих стоп, которые есть ни что иное, как поток нектара духовной любви – потока, который всегда струится среди тех, кто предан Тебе, и который есть сокровище, которое дороже жизни Господу Кришне...

О Шри Радха, когда же узрю я Твой чудесный лик, подобный цветущему лотосу в озере чистой любви, украшенному черными шмелями вьющихся локонов Твоих волос, лик, сравнимый с луной, вздымающей могучую приливную волну в сладостном океане блаженства?

Мысли мои упокоились на Той, что носит имя Радха, и Кто есть сама суть красоты, сама суть сладости, сама суть счастья и милосердия, сама суть всякого чарующего и источающего свет облика, сама суть всякого глубокого разума, сама суть радостных игр любви, сама суть всего наилучшего во всем.

Она – драгоценный камень Чинтамани среди тех, кто воистину предан [Кришне], Она – венец среди девушек Браджа, венец семейства царя Вришабхану, Она – бриллиант, утоляющий страсть Кришны, драгоценность, украшающая лесные кущи, блистающий самоцвет, что храним мы в сокровенной шкатулке своего сердца²¹.

Интересное описание Радхи, исполненное эзотерической символики, можно найти у Кришнадасы Кавираджи. Радха – это олицетворение «величайшего экстаза» (санскр. mahā-bhāva); тело ее есть сама божественная любовь. Самозабвенность в любви к Кришне – ее сущность, которая сравнивается с мистическим драгоценным камнем Чинтамани, исполняющим все желания; ее тело полно блеска и благоухания:

Первое омовение принимает она в потоках нектара сострадания, второе – в нектаре юности; третье – в нектаре очарования.

Затем она облачается в темные шелка стыдливости; Любовь к Кришне – ее второе одеяние розового цвета; грудь покрывает она блузкой любовного негодования.

Она умащена тремя видами благоуханных умащений: ее красота – кункум, любовь ее подруг – сандал, очарование ее улыбки – камфара...

Волосы ее уложены при помощи лукавства и напускного гнева, и все тело ее как шелками покрыто одеянием из сдерживаемых и несдерживаемых эмоций...

Благим пламенем экстазов, из которых первый – безмерный непрекращающийся восторг, как драгоценностями блистает ее тело...

Благая судьба – лучезарный тилак на ее прекрасном челе; любовь ее блещет множеством граней, как драгоценное ожерелье, где посреди, как сияющий бриллиант – само ее сердце...

В чертоге благоуханий, где ложе – ее девичья гордость, покоится она, поглощенная мыслями о встрече с Кришной.

Серьги у нее в ушах – имена, благие свойства и славные деяния Кришны; об имени, славе и деяниях Кришны – ее речь, звучная как прибой 22 .

Несмотря на то, что Кришна никогда не расстается со своей возлюбленной и супругой. Радха постоянно поглощена чувством разлуки с Ним: по мнению вишнуитских теологов, нет выше любви, чем любовь в разлуке, ибо происходящая от нее горечь безмерно усиливает саму любовь, и Кришна, желая, чтобы любовь Радхи к Нему возрастала, специально покидает ее, порождая в ней это чувство²³. В силу его значимости, вишнуитские религиозные мыслители пытаются дать подробное описание «любви в разлуке». Так, Рупа Госвами, также крупный винуитский теолог, описывает четыре вида разлуки любящих (vipralambha), используя терминологию традиционной индийской эстетики: разлука на стадии зарождающегося влечения (рūrva-rāga); разлука из-за ссоры (māna); разлука после близкого общения (pravāsa); ощущение разлуки даже в присутствии возлюбленного (prema-vaicittya). Разлука порождает колоссальный прилив любовных чувств. Хотя любящие стремятся к соединению, без разлуки невозможно блаженство встречи²⁴.

Радха – наивысшее олицетворение божественной энергии. Однако, как мы указали, Бог обладает энергиями трех видов; помимо внутренней энергии, наивысшей, есть энергии промежуточная и внешняя. Согласно вишуитской доктрине, промежуточная энергия множественна, она состоит из бесчисленных единичных живых существ, внешняя же энергия образует явленный предметный мир. Здесь мыслителям традиции оказывается необходимо как-то объяснить категориальное родство всех энергий: ведь, если и первая, и вторая и третья суть энергии (шакти), то это значит, что и вторая, и третья должны обладать теми же базовыми характеристиками, что и первая. Действительно, согласно мнению традиционных авторов, промежуточная и внешняя энергии, так же как и внутренняя, несамостоятельны и происходят из общего источника. Далее, обе они «олицетворены»: промежуточная - как множество живых индивидов (jīva), внешняя - как Майя-деви, божество, властвующее над неодушевленной материей и над живыми существами²⁵, ввергающее их в иллюзию и тем самым порабощающее их материи, из-за чего они тяжко страдают²⁶. Что же касается отношений этих двух шакти к внутренней энергии, то здесь между ними обнаруживается существенная разница. Единичное живое существо изначально принадлежит к разряду внутренней энергии и всегда стремится соединиться с ней; но, как подчеркивает Джива Госвами, из-за слабости и ограниченности соскальзывает вниз, становясь пленником материи²⁷. Единственный путь для живого существа, следуя которым, оно может вырваться из плена материи и достичь Бога – бхакти; на этом пути оно становится как бы сотрудником Радхи, ибо Радха – первая из любящих слуг Кришны, первая из бхактов. Человек, принявший путь бхакти, должен как бы уподобиться Радхе: не подражать ей, ибо это невозможно, но преисполниться духа преданности, свойственного возлюбленной Кришны, и в этом стать ей, Радхе, сопричастным, обретя в служении и любви свой изначальный бытийный статус, который точно такой же, как у нее: статус «вечного слуги Кришны». Радха же, как было сказано, на этом пути всемерно помогает человеку. Одна из традиционных санскритских молитв, обращенных к Радхе, гласит:

О Богиня, о ты, что даруешь мне, страдальцу, утопающему в океане мирских привязанностей, столь трудно достигаемое знание!

Милость твоя – изумительный крепкий корабль; на нем достигают прибежища – твоих стоп, что подобны лотосам²⁸.

Говоря о внешней энергии, мы должны учесть, что вишнуитская традиция склонна проводить резкую границу между нею и энергией высшей, внутренней. Внешняя энергия не показывается там, где Бог являет свою сущность²⁹ – именно потому она и зовется «внешней» (а не в пространственном смысле). Хотя она и происходит из Кришны, Он отвергает ее, не желая никак с ней соприкасаться. Где Бог – там Майя не имеет силы; Кришна в этой связи сравнивается с солнцем, Майя – с абсолютной тьмой 30. Вместе с тем, вечная связь Бога и Майи, как связь энергии с ее источником, не может не существовать, но эта связь косвенная. Как явствует из одного из вишнуитских текстов, внутренняя энергия есть «служанка» внешней; она есть ее собственная манифестация, созданная ради порождения всего многообразия форм материального бытия. Эти формы в лоне Майи зачинает Шива – также подчиненное божество в вишнуитской теологии; согласно «Брахма-самхите», Шива – это олицетворение сияния тела Всевышнего³¹. Один из вишнуитских авторов пишет: «Как лучи солнца, преломляясь, создают разноцветную радугу,

внешняя энергия Господа (māyā-śakti)... являет этот завораживающий своим многообразием материальный мир. Материальный мир – это тень мира духовного, который являет себя благодаря внутренней энергии Господа. А потому и материальный мир не отделен от абсолютной истины»³².

Майя, таким образом, оказывается двойником и одновременно антиподом Радхи, ее тенью. Радха – воплощение света, Майя – тьмы; первая спасает, вторая – порабощает. Обе они принадлежат к энергийному бытию, но одна есть сама полнота этого бытия, другая его фрагмент; одна – госпожа, другая – ее раба. Поэтому, несмотря на единый источник Радхи и Майи, традиция старается подчеркнуть их «ипостасную» противоположность, чтобы не допустить никакого смешения.

Теперь нам пора перейти к характеристике того персонажа западной культуры, который мы наметили в качестве параллели вишнуитской Радхе. Здесь, поскольку мы обязаны учитывать специфические особенности двух совершенно разных традиций, наш экскурс будет иметь несколько иную форму и структуру, и потому вначале мы проследим «историю» Софии – тот ее «путь», который она проходит: сначала от эмпирического до абстрактного понятия, а затем – от абстрактного понятия до олицетворения и Личности.

Первоначально, в ранней греческой культуре, термин (Σοφία) обозначал отнюдь не только «мудрость» в нашем понимании, но и вообще, всякое умение, любую целесообразную деятельность. Далее, сохраняя первоначальный смысл, термин «мудрость» все больше наполняется знакомым нам содержанием. Гераклит утверждает, что мудрость «в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе» (23 d) а также «в том, чтобы все знать как одно» (26)³³. Аристотель мог называть Фидия «мудрым камнерезом», а Поликлета – «мудрым ваятелем статуй», при этом подразумевая под этим «добродетель искусства»; но он же считает «мудрость» самой точной из наук, способностью знать не только следствия из принципов, но и сами принципы, что отличает ее от обычной людской рассудительности, способность знать причину вещи и ее цель³⁴. Аристотелевская «мудрость», по характеристике А. Лосева, - знание «самое первичное, самое почтенное, самое достоверное и вполне самодовлеющее»³⁵. Неоплатоническая традиция впервые осмысливает «мудрость» во всей ее метафизической глубине, гипостазируя ее как внутренне основание «умного» бытия. У Плотина, в его знаменитом эстетическом трактате («О сверхчувственной красоте», «Эннеады» V, 8), подчеркивается субстанциальная природа *Софии*:

Все вещи, существующие во времени, как произведения искусства, так и произведения природы, творит некая мудрость. Все искусства предполагают, что кто-то обладает этой мудростью, а иначе их не было бы совсем. Сам художник вникает, всматривается в ту мудрость, которая присуща природе, и, сообразуясь с ней, уже творит. А между тем, эта, присущая природе мудрость, вовсе не слагается постепенно из теорем или доказательств, но сразу есть как единое целое, она не из множества слагается в единство, но, напротив, свое единство раскрывает во множестве... Поэтому, когда мы восходим мыслью даже до Духа (неоплатонического «ума». – С. В.), то и тут возникает вопрос, есть ли он производящее начало мудрости, и если да, то почему и как это возможно? Ведь если он производит мудрость, производит сам собою и из себя, то это возможно лишь в том предположении, что он и есть сама мудрость. Выходит, что истинная мудрость должна быть субстанцией, как и наоборот, истинная субстанция должна быть мудростью, что с истинной мудростью нераздельна ее субстанциальность, а с истинной субстанциальностью нераздельна ее мудрость. А потому те существа, которые не представляют собой такой субстанциальной мудрости, суть тоже субстанции, насколько выражают некую произведшую их мудрость, но не есть субстанции в строгом, истинном смысле слова, потому что мудрость эта не в них имеет свое начало 36 .

Важным для нас оказывается позднеантичная традиция гностицизма, складывающаяся во II–III вв.³⁷ Обычно говорится как минимум о четырех источниках гностицизма – эллинской культуре, «восточных религиях», иудаизме и христианстве³⁸. Гностицизм соединяет с эллинистическим представлением о Софии как о гипостазированной высшей мудрости множество других идей, что приводит к сильной трансформации первоначального понятия. Отсюда начинается ее подлинная история – история не понятия, но личности; эта история, как пишет А. Ф. Лосев, «может трактоваться как некая беллетристическая повесть, как некоторого рода космическая трагедия и как роман обыкновенной человеческой литературы»³⁹.

«Роман» этот полон всяких приключений, темен и чрезвычайно запутан. Первая, наиболее характерная черта гностической Софии – ее ярко выраженные личностные черты. София – безусловно, личность, а не «чистый разум», поскольку ей свойственно многообразное прояв-

ление чувств, творческая активность, спонтанность. Если бы мы взяли в качестве «системы координат» неоплатоническую иерархию сущего, то гностическая София структурно заняла бы в ней место платоновской мировой души. София как бы спускается из «умной» сферы в «душевную». В олицетворении Софии сказывается и влияние ветхозаветной традиции – иудейского персонализма. Другая важная черта гностической Софии – ее трагическая амбивалентность: в ней присутствует также и некое отрицательное, низменное начало. Ириней Лионский, крупнейший ересиолог раннего христианства, называет Софию «похотью, Софией, андрогиной»⁴⁰. По учению гностической школы офитов, София содержит в себе некое негативное начало: она – Дух Святой, или Дух-Жена, который от своего преизобилия «перелился влево»; эта «перелившаяся влево» сила снисходит в бездну вод и создает себе тело из воды, становясь «светлым центром» материи. При этом она, София, становится пленницей материи и, стремясь вырваться из плена, создает видимый мир. София, начало божественное, но падшее, борется с безжизненной материей, стремясь преодолеть ее путем гносиса, и в этом – смысл существования мира⁴¹. София создает новое существо – демиурга по имени Ялдабаот (Ялдаваоф), потомки которого, лишенные тяги к горнему миру, начинают сражаться между собой за власть; от отчаяния Ялдабаот порождает змея, средоточие всякого зла. После многих перипетий София вступает в сотрудничество с небесным Христом, чтобы сообщить людям божественное знание. Образ Софии здесь, хотя и безусловно личностен, изначально ущербен. Как пишет А. Ф. Лосев, «уже само ее происхождение свидетельствует об ограниченности, поскольку она здесь трактуется просто как излишек переполненного сосуда божества»⁴². В сложнейшем и тоже сильно запутанном учении гностика Валентина, София – 30-й по счету эон, входящий в плерому, «полноту»; София – это завершение плеромы. Несмотря на свое не столь уж высокое положение, София проявляет спонтанную дерзость: минуя все промежуточные эоны, она пытается достичь верховного первоотца, изначального вечного и благого Бога. Чтобы устранить ту смуту, которую София внесла в плерому, ум и истина, которыми она при этом пренебрегла, создают еще два эона – Христа и Духа Святого. Явление Христа и Духа умиротворяют не только Софию, но и всю плерому, которая преображается: все мужские эоны становятся в ней Умами, Словами, Человеками и Христами, а женские -Истинами, Жизнями, Церквами и Духами. После преображения плеромы, «полноты», должно последовать преображение кеномы – «пустоты», и решающую роль в этом благом деянии должна сыграть также София. Поскольку София изначально амбивалентна, она носит в себе темное начало - «слепорождающее (т. е. творящее спонтанно, неосознанно) переживание», свою вторую ипостась, пребывающую в кеноме. Это лишает ее совершенства и способности к осознанному творчеству. Именно «слепорождающее переживание» и послужило причиной первоначальной дерзости Софии. Христос из жалости преображает этот меонический (греч. ме он – «ничто») аспект Софии, даря ей бытие, образ и имя – Ахамот (евр. «мудрость»); Новый Христос, второй по счету, наделяет Ахамот знанием. София-Ахамот порождает одновременно и Демиурга, и Космократа – дьявола. София знает истину; мир, ею порожденный – нет; из-за этого она тяжко страдает. Поэтому весь материальный мир – это порождение ее печали⁴³. Наконец, появляется третий Христос, сын Духа Святого, носитель окончательного знания. С помощью этого знания способны спастись пневматики («духовные»), а также раскаявшиеся *психики* («душевные»), к которым относится и Демиург; остальные – соматики («телесные») гибнут в огне вместе с миром. Лишь после этого София-Ахамот может воссоединиться со своей небесной ипостасью.

Этот «роман» о злоключениях Софии воистину поражает воображение; причина, очевидно, в том, что в учении Валентина сказался новый для античности опыт: трагический опыт отдельной человеческой личности, определяемой изнутри собственной волей, которая амбивалентна и может быть как злой, так и доброй. Что касается личности самой Софии, то она, как это явствует из вышеприведенного, носит черты не «умные», а ярко выраженные «душевные» – она своенравна, дерзка и капризна⁴⁴. Благодаря своей «душевной» амбивалентности София становится посредником между плеромой и кеномой, между бытием и ничто; между посюсторонним миром, для которого она служит оформляющим принципом и творческим импульсом, и миром запредельным, в который она тоже вносит необходимые жизнь и разнообразие.

Представление о сверхъестественном женском существе, выполняющем некую важную роль в творении и последующем спасении мира, была не чужда и раннему церковному христианству, которое опирается в этом на ветхозаветную идею Премудрости Божией (евр. Хохма), которая, как гласит Библия, существовала у Бога еще до сотворения мира и которую Бог имел «началом пути Своего, прежде созданий Своих,

искони» (Прит. 8, 22). В христианстве, как и в гностицизме, образ Софии глубоко символичен, и смысл его до конца не ясен, однако, в отличие от гностического, лишен трагической двойственности и расценивается позитивно; правда, при этом его личностные черты оказываются размыты (хотя они и не исчезают вовсе). «Место», которое София занимает в бытии, неопределенно и неустойчиво – чаще всего ее образ связывается с образами Христа и олицетворенной церкви⁴⁵, порой также – с тварным миром, верней, с той его стороной, которая обращена к вечности. Возможно, эта неопределенность бытийного положения Софии связана с тем, что все главенствующие «места» в Наивысшем уже «заняты» - лицами Св. Троицы. Правда, как считает П. А. Флоренский, различие истолкований сущности Софии – только кажущееся, «ибо все перечисленные способы понимания слова "Премудрость" на деле суть все одна и та же София, как Бого-зданное существо идеальных определений твари, - одна и та же София, но под разными аспектами восприятия, - цельное естество твари»⁴⁶. Подобно платоновской мировой душе, София – это некий субстанциальный связующий принцип, потенциально присущий всякой твари и укорененный в Сыне Божием – Логосе, высшей божественной Премудрости; это принцип, не позволяющий «твари» распылиться и перейти в ничто, это субстанциальная основа будущего восстановления сотворенных существ в Боге. Как пишет один из отцов церкви, Афанасий Великий (IV в.), «хотя единородная и источная Божия Премудрость все творит и зиждет, - однако же, чтобы созданное не только существовало, но и достойно существовало, Бог благоволил, чтобы Премудрость Его снизошла к тварям; – так, что вообще во всех вообще тварях и в каждой порознь были положены некоторый отпечаток и подобие Ее образа, и что приведенное в бытие оказалось и премудрым и достойным Бога делом»⁴⁷. В истории христианства София выступает не только в качестве темы богословского умозрения, но и как предмет живого поклонения верующих. Так, исследователи приводят целый ряд примеров изображений Софии в византийском и древнерусском иконописном творчестве⁴⁸.

Почитание Софии в церковном христианстве, как и вообще интерес к ней, со временем отходят на задний план. Это связано с борьбой церкви против учения о мировой душе, в котором виделась реминисценция язычества. Идея мировой души растворяется в церковной христологии, экклезиологии и антропологии; а против гипостазирования мировой души выступают крупные церковные авторитеты⁴⁹. Образ

ее, сильно окрашенный платоновско-гностической традицией, вновь ярко проявляет себя уже в Новое время, в западнохристианском мистицизме, что, на наш взгляд, есть лишнее свидетельство глубокой укорененности идеи Софии в европейской духовной культуре, чьи корни одновременно уходят и в иудео-христианскую, и в эллинскую, и в гностическую традицию. На европейский мистицизм в это время сильное влияние оказывает традиция каббалы. которая утверждает, что мир существует через высшую и непроницаемую тайну Премудрости Божией⁵⁰. К идее Софии обращается мистик и теолог Якоб Беме (1575–1624) – мыслитель, глубоко повлиявший на европейскую, и, впоследствии – на русскую религиозную философию. «Вечная дева София» у Беме есть «зеркало» Бога, в котором Бог видит Сам Себя; это самооткровение Бога Самому Себе. София стоит между Богом и миром, между миром горним и миром дольным, между сотворенной и несотворенной природой, выполняя роль посредницы. Как посреднице, ей знакома не только радость бытия небесного, но и тяжкое падшее состояние твари: «...Благородная София скрывается в Небесном человечестве. Ибо София знает, каково ей было в Адаме, когда она утратила жемчужину свою»⁵¹. Подлинное спасение человека происходит через Софию: душа стыдится принять дар спасения от Христа и Девы Марии, ибо их чистота повергает душу в стыд и самоуничижение. «Но благородная София приближается к сущности души, дружески ее целует и лучами своей любви касается темного пламени души и просвещает душу большой радостью в силу девической любви, та же торжествует и хвалит великого Бога сообразно благородной Софии»⁵². О «Небесной Софии» Беме говорит как об источнике собственной философии: она окликает душу, венчается с ней и в мистическом браке открывает ее глаза; поэтому, если мы действительно жаждем истины, необходимо, «чтобы мы нашу жаждущую волю направили снова к небесной деве и нашу радость повели туда же 53 . Правда, по мнению, например, С. Булгакова, образ Софии у Беме отличается холодностью и некоторой имперсональностью; ибо, как пишет немецкий мыслитель, «Мудрость Божия есть вечная Дева, не женщина, а стремление и чистота беспорочная, и существует она как образ Божий и подобие Троицы; она не рождает, но в ней заложены величайшие чудеса, которые усматривает Св. Дух, и Слово Отца, как сухие матрицы, оживающие благодаря слову «Fiat!» («Да будет!» – лат.) и составляющие чудотворную мудрость неисчислимую»⁵⁴.

Благодаря Беме новооткрытый образ

Софии уже как поэтический идеал «Вечной женственности» (das Ewige Weibliche) проходит через творчество Гете и немецких романтиков, в особенности ярко воплотившись в поэзии Новалиса (Ф. фон Гарденберга)⁵⁵ и в умозрениях толкователя Беме – Ф. Баадера, еще одного крупного немецкого мистика, принадлежавшего романтической эпохе⁵⁶.

Но нас больше интересует самое яркое проявление софиологии в западной культуре. которое принадлежит русской религиозной философии XIX-XX вв. Наиболее ярко идея и образ Софии проявились в творчестве таких авторов, как Вл. Соловьев, Л. Карсавин, С. Булгаков и П. Флоренский. У русских религиозных мыслителей София становится всеобъемлющим метафизическим символом. Так, в софиологическом учении Вл. Соловьева, где можно обнаружить идеи неоплатоников, гностиков, Беме и др., и где все эти идеи находят свое синтетическое завершение, София, в первую очередь, выступает как фундаментальный принцип всеобщего единства. Как пишет Соловьев, «если в абсолютном вообще мы различаем его как такового, т. е. как безусловно-сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второго – в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества... проникнутая началом божественного единства»⁵⁷. София извечно пребывает в творческой сфере Слова и Святого Духа; она есть Божественная субстанция, «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи», «реальная форма Божества». Она – всеобъемлющая божественная энергия, выраженная сущность Божества, Святая Дева, Христос и Церковь, «Невеста и Жена Слова Божия»58. Поэтому София, Божественная Премудрость, есть также и «ангел хранитель мира, покрывающий своими крылами все создания, дабы мало помалу вознести их к истинному бытию»; это сама «субстанция Святого Духа»⁵⁹. Изначально София – душа мира, она – звено, связующее существа, она объемлет все множество душ, все человечество. Но при этом она – существо двойственное: находясь между божественным миром и тварью, она не принадлежит полностью ни тому, ни другому, и потому она свободна – свободна даже относительно Бога. Эта ее свобода одновременно есть причина невежества и рабства твари, ибо София из-за своей свободы сосредотачивается на себе, тем самым отнимая себя от всего. Она становится одним из многих, и так происходит раздробление единой мировой души на атомарные. Важно отметить, что для Соловьева София – реальная личность: философ был убежден в том, что имел с ней мистический контакт, о чем символически повествуется в его поэме «Три свидания»⁶⁰.

Не менее глубоко разрабатывается тема Софии у других русских мыслителей. П. Флоренский пишет: «София есть Великий корень целокупной твари... которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни; София есть перво-зданное естество твари... творческая Любовь Божия...» С. Булгаков, который, как и Флоренский, пытался основать свою софиологию на святоотеческом учении, доказывая, что идея Софии никак не противоречит церковным догматам, ищет ей место в божественной жизни, которое не противоречило бы идее Троицы. Приведем здесь длинную цитату, поскольку она представляет для нас большой интерес:

Ангелом твари и началом путей Божиих является св. София. Она есть любовь Любви. Божественное триединство, Бог-Любовь, в Своем замкнутом, самодовлеющем, вечном акте Божественной субстанциальной Любви внеполагает (в смысле метафизической внеположности) предмет этой Божественной Любви, любит его и тем изливает на него животворящую силу триипостасной Любви. Конечно, этот предмет любви не есть только абстрактная идея или мертвое зеркало, им может быть лишь живое существо, имеющее лицо, ипостась. И эта любовь есть София, вечный предмет Любви Божией, «услаждения», «радости», «игры». Нельзя мыслить Софию, «Идею» Божию, только как идеальное представление, лишенное жизненной конкретности и силы бытия... София не только любима, но и любит ответной Любовью, и в этой взаимной любви она получает все, есть ВСЕ. И, как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, не есть Бог, и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству 62 .

Видимо, приведенных характеристик достаточно, и нам пора оценивать результаты, чтобы решить, действительно ли между индийским учением о Радхе и европейской софиологией прослеживается параллель, и, если да, то насколько она ощутима. Итак, в чем здесь сходство и в чем различие? Попробуем ответить на этот вопрос, избегая натяжек, и, оставив в стороне исторические, языковые, религиозные и прочие различия, зафиксируем только то, что непосредственно «бросается в глаза».

Первое: и здесь, и там мы встречаемся с прекрасным образом сверхъестественного женского существа, который – пусть в разной степени, но все же служит не только темой для спекуляций богословов и философов, но и реальным предметом пылкого религиозного поклонения. Уже в этом близость между прекрасной юной Радхой с «чудесным ликом, подобным цветущему лотосу» (вспомним приводившееся выше славословие Радхе), и Софией, Jungfrau немецких мистиков, Небесной Девой, самой красотой, которую художник зрит «умными очами»⁶³.

И там, и здесь в качестве сущностной характеристики зримому миру приписывается женственность и красота. Софиологи недвусмысленно настаивают на том, что «в женственности тайна мира» Радха, если снова вспомнить упоминавшееся славословие, есть «сама суть красоты, сама суть сладости... сама суть всякого чарующего и источающего свет облика». И Радха, и Небесная София – каждая в своей традиции – олицетворяют божественную любовь и, одновременно, любовь к Богу, о чем ясно говорится в приведенных текстах.

Далее: и здесь, и там, хотя и по-разному, усматривается порождающая связь между образом сверхъестественного женского существа и явленным миром. София - душа мира, «великий корень цело-купной твари», начало, которым Бог сотворил мир (Флоренский); Радха, как называет ее Кришнадаса Кавираджа - «мать мира» (sarva-jagatera mātā)65. Еще одна параллель: мир двойствен и обладает темной стороной, обращенной к небытию; поэтому у каждого из двух женских образов – Радхи и Софии небесной – есть как бы противообраз или тень: в софиологии это падшая и запутавшаяся София-Ахамот; в вишнуизме - Майя-деви, которую Кришна не допускает в обитель света. Если София и Радха – высшее начало, единящее и одухотворяющее мир, то Ахамот и Майя – причина его множественности и рассеяния, источник страданий и невежества существ. Обе они символизируют материальный генезис мира; при этом участвует и некое низшее мужское начало (Демиург-Ялдабаот в софиологии и Шива в вишнуизме). Очевидно также, что и Радха, и София, каждая в своей традиции, символизируют энергийное бытие и соотносятся с Богом как со своим источником. В теологии бенгальского вишнуизма на это прямо указывается («абсолютная полнота энергии»). Софиология прямо об этом не говорит – в силу несколько иного понимания энергийности бе, но вся совокупность характеристик позволяет сделать вывод, что София имеет природу энергии; у некоторых мыслителей эта идея выражена совершенно ясно; так, согласно Е. Трубецкому, София – «неотделимая от Бога сила Божия» 67. Наконец, и с Радхой и с Софией связывается идея игры – свободного, ничем не обусловленного действия, приносящего блаженство.

В заключение обязательно нужно упомянуть и о различиях – они, конечно же, есть, и с ними нельзя не считаться. Чтобы не углубляться в подробности, обозначим лишь два из них, на наш взгляд, наиболее явных.

Так, в вишнуизме Радха никогда не отпадает от Кришны и не затрагивается иллюзией или грехом. Майя, теневая «ипостась» Радхи — это уже иная личность; ее возникновение — следствие некоего божественного плана; здесь нет никакого трагического разлада. Но София реально претерпевает «метафизическую катастрофу», «метафизическое грехопадение», распад, порождая мировое зло⁶⁸. При этом между Софией «падшей» и Софией «горней» трудно было бы провести разделительную черту — это одна и та же София.

Другое отличие: у Соловьева, Флоренского и др. (как, впрочем, и у их предшественников) в образе Софии чувствуется все же некоторая умозрительность, унаследованная от неоплатонической традиции⁶⁹. Образ же вишнуитской Радхи куда более конкретен – достаточно вспомнить посвященные ей и Кришне многочисленные гимны-*пады*, до сих пор популярные в Индии среди народа.

Примечания

¹ Объясним сразу, в каком значении мы используем некоторые наиболее общие понятия европейской мысли по отношению к традиционному индийскому мышлению. Под «мистицизмом» мы понимаем непосредственно переживание сверхчувственного; под «метафизикой» – его осмысление; под «философией» – такое мышление сверхчувственного, которое использует для этого рациональные основания, не обращаясь при этом к священной тарадиции; наконец, под «теологией» (или «богословием») мы подразумеваем такое мышление, которое опирается на священную традицию, но в ходе ее осмысления использует также и рациональные доводы.

² См. например: Sen D. The Vaishnava Literature of Medieval Bengal. Calcutta, 1917. P. V; Kennedy M. T. The Chaitanya Movement: A Study of the Vaishnavism of

Bengal. Calcutta, 1925. P. 82; De S. K. Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal. Calkutta, 1961 (1942). P. 224, 556; Chatterjee A. N. Śrīkṛṣṇa Caitanya, A Historical Study on Gaudiya Vaisnavism. New Delhi, 1997. P. 201; Новикова В. А. Очерки истории бенгальской литературы. Л., 1965. С. 103. (Здесь и далее переводы с английского, санскрита и бенгали выполнены автором статьи.)

- ³ Так Моньер-Вильямс писал: «Мне представляется, что наши миссионеры уже достаточно убеждены в необходимости изучать все эти труды, чтобы знать ложную веру, с которой они сражаются. Может ли армия добиться успеха на территории противника, если она не знает, какие позиции он занимает и какова сила его укреплений, если она не сумеет обратить захваченные в бою батареи против врага?» (Monier-Williams M. Religious Thought and Life in India. London, 1898. P. 10).
- ⁴ См.: Gonda J. Aspects of Early Vaiṣṇavism. Delhi, 1993 (Leiden, 1954). Р. 10; Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 371.
 - ⁵ De S. K. Op. cit. P. 7–8.
- ⁶ Śrīmad Bhāgavatam / ed. & transl. by A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda. 10th canto, part 2, ch. 14–44. Los Angeles, 1988. P. 592–598. В одном из стихов указанного отрывка сказано, что Кришна был «успокоен», «умиротоворен» (ārādhita) этой неизвестной гопи. Традиционные авторы толкуют слово ārādhita как производное от имени Rādhā.
 - ⁷ Ibid. P. 28.
- ⁸ См., например: Нет жизни без Кришны: из средневековой индийской поэзии / сост., общ. ред., вступ. ст. и коммент. Н. М. Сазановой. М., 1992. С. 13.
- ⁹ Jīva Gosvāmī. Sarva-samvādinī / ed. by Kṛṣṇadāsa Bābā. Rādhā-kunda, 1986. P. 146.
- ¹⁰ В отличие, например, от негативного понятия «неизреченного» (anirvacanīya) адвайтистов, которое используется ими по отношению к майе мировой иллюзии (См.: Kapoor O. B. L. The Philosophy and Religion of Sri Caitanya. New Delhi, 1976. P. 157).
- ¹¹ Важно помнить, что значение санскритского понятие śakti шире аристотелевского понятия «энергия» (См.: Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм. СПб., 2005. С. 137–144).
- ¹² Jīva Gosvāmi. Śrī Bhagavat-sandarbha / ed. by Haridāsa Śastrī. Vṛndāban, 1984. P. 267.
- ¹³ Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī. Śrī Caitanyacaritāmṛta / ed. & transl. by A. C. Bhaktivedanta Svami Prabhupāda. Los Angeles, 1975; Madhya-līlā (Vol. 3). P. 185.
 - ¹⁴ Ibid. Madhya-līlā. Vol. 1. P. 287.
 - ¹⁵ Ibid. Ādi-līlā. Vol. 1. P. 274, 276.
- ¹⁶ CM.: Rūpa Goswāmī. Śrī Upadeśāmṛta / ed. by Bhaktivedānta Nārāyana Mahārāja. Mathura, 1997. P. 102, 104. Comment.
- 17 Songs of the Vaiṣṇava Ācāryas. Los Angeles, 1979. P. 73.

¹⁸ Śrī Brahma-samhitā / ed. by Bhaktisiddhānta Sarasvatī Gosvāmī. Bombay, 1991. P. 62. Comment. «Брахмасамхита» – текст тантрического характера, весьма почитаемый среди бенгальских вишнуитов. Большая часть его утрачена, осталась лишь одна глава, основное содержание которой – молитвы Брахмы, обращенные к Кришне.

19 Бенгальские мыслители отграничивают свои представления о природе божественной энергии от тех, которое разделяют шактисты. Так, в «Говинда-бхашье», комментарии на «Брахма-сутры», составленном бенгальским вишнуитским мыслителем Баладевой Видьябхушаной (XVII-XVIII вв.), приводятся слова воображаемого оппонента, который настаивает на том, что шакти, олицетворенная в образе Дурги, обладает всезнанием и всемогуществом, и потому является единственной причиной мира, по сути – его творцом. Но Баладева возражает: энергия сама по себе не способна породить мир. Ведь никто не видел, чтобы женщина произвела на свет ребенка без всякого участия мужчины. Энергия не может быть всезнающей; это качество присуще только Богу. Поэтому необходимо признать личностного Бога в качестве господина энергий; ведь само понятие энергии имеет смысл только в том случае, если она имеет источник. А потому идею энергии как независимой сущности, наделенной способностью творить, следует отвергнуть (Baladeva Vidyābhūsana. Śrī Brahma-sūtragovinda-bhāṣya / ed. by Kṛṣṇadāsa. Madhurā, 1997 (1986). P. 140-141).

²⁰ Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmi. Śrī Caitanyacaritāmṛta, Ādi-līlā. Vol. 1. P. 284. Здесь возникает параллель между образом Радхи и образом христианской Девы Марии, Богородицы. Однако эта параллель выражена значительно слабее, чем параллель между Радхой и Софией.

- ²¹ Srila Prabodhanda Sarasvati. Sri Radha-rasa-sudha-nidhi (The Nectar Moon of Sri Radha's Sweetness). URL: www. pamho. net. 22–27.
- ²² Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmi. Śrī Caitanyacaritāmṛta, Madhya-līlā.Vol.3. P. 193–199.
- ²³ Любви Радхи и Кришны в разлуке посвящены лучшие страницы вишнуитской религиозной поэзии. В этом выразилась глубокая, и, в сущности, трагическая идея: подлинная любовь возможна лишь к тому, что утрачено, или к тому, что боишься утратить. Чем более хрупок предмет, тем сильнее любовь. Согласно бенгальским теологам, все обитатели небесной Гокулы (считается, что все места, в том числе и деревня, где родился Кришна, имеют вечный запредельный прообраз), постоянно испытывают чувство разлуки (это чувство создает у них в сердце особая божественная энергия – Йога-майя (Yoga-māyā), предназначение которой – создавать необходимые «условия» для «игр» Кришны): даже когда Кришна рядом, они боятся потерять Его; за счет этого их любовь возрастает до бесконечности.

Образ олицетворенного женского мирового начала в традициях Запада и Востока

²⁴ Rūpagoswāmī. Ujjvala-nīlamaņi / ed. by M. M. Pandit Durga Prasad & Vasudev Lakshman Shastri Panashikar. Delhi. 1985 (1932). P. 507.

²⁵ Внешняя энергия имеет два аспекта: бессознательная и абсолютно инертная материя (pradhāna – прадхана), и, собственно, Майя – активный агент, который, однако, действует только если его побуждает к тому Всевышний (Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmi. Śrī Caitanya-caritāmṛta, Madhya-līlā. Vol. 8. P. 149–150).

²⁶ «Забывшее Кришну живое существо извечно обращено вовне, поэтому майя [ввергает] его в сансару, заставляя страдать» (Ibid. Madhya-līlā. Vol. 8. P. 327).

²⁷ Jīva Gosvāmī. Śrī Paramātma-sandarbha / ed. by Haridāsa Śastrī. Vrndāban, 1984. P. 19.

²⁸ Цит. по: Śrī Śrī Śikṣāṣṭaka / ed. by Bhaktivedanta Nārāyaṇa Mahārāja. Mathura, 1997. P. 69. Comment.

²⁹ Jīva Gosvāmi. Śrī Bhagavat-sandarbha. P. 72.

³⁰ Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmi. Śrī Caitanyacaritāmṛta. Mdh. Vol. 8. 22. 31. P. 340.

³¹ Śrī Brahma-samhitā. P. 18–19.

32 Śrī Śrī Śikṣāṣṭaka. P. 7.

³³ Фрагменты греческих философов. М., 1989. Ч. 1. C. 198, 199.

³⁴ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: итоги тысячелетнего развития. М., 1994. Кн. 2. C. 221–222.

³⁵ Там же. С. 226.

³⁶ Плотин. Эннеады / пер. Г. В. Малеванского. Киев, 1995. Кн. 1. С. 198. У Прокла София – «наличное бытие мысли богов», «неизреченное, которое объединено с предметом познания и с умопостигаемым единством самих богов» (пер. Л. Ю. Лукомского). Мудрость богов порождает божественную истину и доводит до совершенства все, что с ней согласуется (Прокл. Платоновская теология / изд. подгот. Л. Ю. Лукомский. СПб., 2001. С. 80–81).

³⁷ Выделение гностицизма в некую отдельную религиозно-философскую традицию, конечно, условно. Вся культура этого периода – как античная, так и христианская пребывает под знаком гнозиса. Р. В. Светлов характеризует гнозис как всеобщую ситуацию «плюрализма откровений» (Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. С. 20).

³⁸ Там же. С. 20 (примечания). «Восточные религии» – это, прежде всего, многочисленные явные и тайные культы Ближнего Востока и Египта, чрезвычайно распространенные в эллинистическом мире, но также и персидский зороастризм, и даже религии Индии – брахманизм и буддизм.

³⁹ Лосев А. Ф. Указ. соч. Кн. 2. С. 249.

⁴⁰ Там же. С. 263.

⁴¹ Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. ...63.

 42 Лосев А. Ф. История античной эстетики: итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 267.

⁴³ В одном из гностических трактатов София взывает: «Не допусти этой Тьме меня утопить; не допусти, чтобы Сила с ликом льва поглотила всю силу мою; не допусти, чтобы Хаос силу мою покрыл... Не отвращай от меня лица, ибо я томима весьма... Из средины Хаоса и средины Тьмы воззрела я, и ждала я Супруга моего, да придет и сразится за меня, но не пришел он; и ждала я, да придет и силу дарует мне, но не обрела его. И когда искала я свет, они дали мне тьму; и когда искала силу мою – вещество мне дали...» («Пистис София» (3). Цит по: Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 78).

⁴⁴ «Ведь плерома для него (Валентина. – *С. В.*) – это есть абсолютное божество, которое выше и всякого природного человека и выше самой природы, выше самого мира. О каких же капризах такого божества может идти речь? А вот у Валентина София как раз своевольничает и капризничает. Она есть завершение абсолютного божества,т. е. само же божество. И тем не менее она и капризничает, и страдает, и печалится, и тоскует, и стремится неизвестно куда, и никак не может, а может быть, даже и не хочет создавать что-нибудь совершенное и безупречное. Она берется создавать мир. Но что это за мир? Он тоже тоскует и стремится неизвестно куда, он тоже чувствует себя в тупике и тоже не знает, куда деться» (Лосев А. Ф. Указ. соч. Кн. 1. С. 283).

⁴⁵ Так, автор апокрифического «Второго послания св. Климента Римского к коринфянам» пишет: «А я не думаю, чтобы вы не знали, что "Церковь" живущая "тело есть Христово": ибо говорит Писание: "Сотворил Бог человека мужчиною и женщиною". Мужчина есть Христос, Женщина – Церковь» (Цит. по: Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1. С. 334).

⁴⁶ Там же. С. 344.

⁴⁷ Там же. С. 344.

⁴⁸ См.: Флоровский Г. Вера и культура: избр. ст. по богословию и философии. СПб., 2002. С. 461–476. А также: Флоренский П. А. Указ. соч. Т. 1. С. 371–391; Т. 2. С. 763–779. Примечания.

⁴⁹ Так, Григорий Палама (XIV в.) пишет: «Не существует какой-нибудь небесной или всемирной мировой души, но единственно разумная душа есть человеческая: не небесная, но свышенебесная, и не благодаря месту, но по своей собственной природе, как умная правящая сущность» (Цит. по: Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 196).

⁵⁰ Там же. С. 192. Примечания.

⁵¹ Беме Я. Теософия. СПб., 2000. С. 67.

 52 Цит. по: Вер Г. Якоб Беме, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск, 1998. С. 75.

⁵³ Там же. С. 107.

 54 Цит. по: Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 236, 394. Примечания.

⁵⁵ Впрочем, С. Булгаков полагает, что нет и не может быть никаких отношений между Jungfrau Sophia и «Вечной Женственностью» Гете, Новалиса, Вяч. Иванова и Блока, поскольку София Беме андрогинна, а

С. В. Ватман

по сути, беспола и вовсе лишена эротизма, столь характерного для романтической образности (Там же. С. 236).

⁵⁶ Ф. Баадер называет Софию «небесной звездой», «идеалом», «призраком почившего образа божия», который восходит пред нами «в ночи нашей земной жизни» (См.: Эстетика немецких романтиков / сост. А. В. Михайлов. М., 1987. С. 557).

⁵⁷ Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 2000. С. 164–165.

- ⁵⁸ Там же. С. 285.
- ⁵⁹ Там же. С. 271.
- 3аранее над смертью торжествуя И цепь времен любовью одолев, Подруга вечная, тебя не назову я, Но ты почуешь трепетный напев...
- ⁶¹ Флоренский П. А. Указ. соч. Т. 1. С. 326.
- 62 Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 186–187. Нужно упомянуть о критике, которой была подвергнута софиология со стороны официальной церкви (например, С. Булгаков за свои взгляды был резко осужден митрополитом Сергием Страгородским и даже подвергся церковному взысканию), а также со стороны авторов, разделявших церковную позицию. В частности, указывалось на недопустимость, с точки зрения церкви, учения о грехопадении Софии, о ее «четвероипостасности», о ее роли как посреднице между Христом и тварью, и т. д. (см. напр.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 495).
 - ⁶³ Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 199.
 - ⁶⁴ Там же. С. 187.
- ⁶⁵ Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī. Śrī Caitanyacaritāmrta. Adi-līlā. Vol. 1. P. 284.

⁶⁶ В церковном христианстве под «энергией» подразумевается только сам процесс, движение, деятельностный аспект сущего (См.: Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 40). Энергии Бога – это Его деяния, а также исходящий от Него «свет».

67 Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 101. См. также: Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 185. П. А. Флоренский пишет: «Она (София. – С. В.) не есть самый свет Божества, не есть самое Божество, но она и не есть то, что обычно мы называем тварью, не грубая инертность вещества... София стоит как раз на идеальной границе между божественною энергией и тварной пассивностью; она – столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь» (Флоренский П. А. Сочинения. М., 1996. Т. 2. С. 417).

58 Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 171. «Состояние мира хаокосмоса (Sic!), в стадии борьбы хаотической и организующей силы, понятно лишь как нарушение изначального единства Софии, смещение бытия с своего метафизического центра, следствием чего явилась болезнь бытия, его метафизическая децентрализованность; благодаря последней оно ввержено в процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции...» (Там же. С. 163–164). Ср. у Джойса и У. Эко («хаосмос»).

⁶⁹ Например, П. Флоренский пишет: «Образующий разум в отношении к твари, она – образуемое содержание Бога-Разума, "психическое содержание" Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом: Бог мыслит в е щ а м и» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Т. 1. С. 326).

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

Art History

Р. И. Биркан

Национальность – петербуржец: Стравинский и пути развития русской музыки Часть 1

Рассмотрение личности и творчества Стравинского в историческом контексте культуры XX в. – таков замысел статьи. Материал представляет собой анализ дискуссионных мнений современников композитора – великих представителей музыкальной науки и искусства.

Ключевые слова: Стравинский, Гульд, Адорно, Шенберг

Raphael Birkan

Nationality – «from St. Petersburg»: Stravinsky and the development of Russian music Part 1

Consideration of the individual and Stravinsky in the historical context of the culture of the XXth century – this idea of the article. The material presents an analysis of the discussion the views of contemporaries composer – the great representatives of the musical arts and sciences.

Keywords: Stravinsky, Gould, Adorno, Schoenberg

Альтернатива. В 1964 г. известный канадский пианист Г. Гульд в порядке своей музыкально-просветительской деятельности прочел студентам университета в Торонто довольно неожиданную по теме лекцию. Речь в ней шла о музыке в Советском Союзе¹. Лекция получилась у него не столько музыкально-просветительская, сколько культурологическая, с некоторым даже политическим оттенком. У нас в Союзе она вызвала довольно резкую реакцию, с отповедью выступил Д. Благой. На главную мысль лекции он, однако, не среагировал, то ли не обратил внимания, то ли не счел нужным. Естественно – главнейшие выпады великого канадца касались Стравинского и Советский Союз непосредственно не задевали. При знакомстве с текстом выясняется, что в оценках музыки Стравинского лектор пошел довольно обычным путем. Согласно его точке зрения, творческий путь композитора отличает изменчивость почерка или манер, эта изменчивость, с одной стороны, свидетельствует о таланте, а с другой – об отсутствии лица и потере пути. Для выявления типичности такой оценки нет надобности ссылаться на другие высказывания подобного же рода, следует, видимо, только констатировать, что они восходят к Шенбергу, распространялись его окружением. Неудивительно потому, что наиболее обстоятельно данная точка зрения аргументирована в фундаментальном труде Адорно «Философия новой музыки».

Нельзя вместе с тем сказать, что канадский пианист не сообщил ничего нового. Новизна в лекции есть, и она и связана как раз с культурно-историческим подходом. В отличие от Шенберга или Адорно, Гульд ставит свою проблему в несколько ином ракурсе, он не рассматривает принципы композиционной техники с точки зрения их соответствия «духу современности», закону ее необходимости, его интересуют особенности мышления Стравинского с точки зрения их своеобразия на общем фоне. И он объясняет эти особенности необычными чертами культуры и истории Родины композитора, породившей его страны. По мнению лектора, Россия – страна, богатая талантами, у нее есть достижения в искусстве и культуре. Но она не нашла исторического пути, у нее нет места в современном мире (т. е. в западной европейской и американской цивилизации). Трагедия композитора символизирует трагедию России, тупик ее истории.

И в известном смысле автор прав. Творчество Стравинского концентрирует важнейшие черты русской культуры – и если говорить о таковой в целом, и если иметь в виду именно XX в. Творчество Стравинского к тому же тем и показательно, что специфические для «его» (пока еще для «нашего») века особенности мышления и самосознания раскрываются и утверждаются в нем как коренные и принципиальные для всей отечественной истории.

Тут, однако, всплывает любопытное обстоятельство. Те черты, которые вызвали неприятие у ряда современников, которые Гульд просто резюмировал (причем о сопровождающей их оценку обычной реакции раздражения он благоразумно решил умолчать), именно те, которые Гульд выставил в качестве антитезы основам

мышления Запада, – они-то и появились в русской культуре (и у Стравинского в том числе) вследствие ориентации на Запад. И их приходится рассматривать как форму рецепции многообразных влияний европейской культуры.

Основополагающие указания по этому поводу – из них должны вытекать и все остальные умозаключения - можно найти у самого композитора. Имеем в виду его высказывания в «Хронике». В ней, как известно, мы несколько раз встречаем отступления, которые разъясняют позицию автора по принципиальным вопросам. Нас здесь интересует отступление, посвященное Пушкину, его можно рассматривать как наиболее важное программное заявление: «По своей натуре, по складу своего ума, по образу мыслей Пушкин был ярчайшим представителем того замечательного племени, истоки которого восходят к Петру Великому и которому посчастливилось в едином сплаве сочетать все самые типичные русские элементы с духовными богатствами Запада»². Далее следует важное признание: «К этому племени, вне всякого сомнения, принадлежал и Дягилев... Что же касается меня, то я всегда ощущал в себе зародыши такого вот склада ума, и надо было только развивать их, что я в дальнейшем и делал, уже вполне сознательно работая над собой»³.

О важности этих положений для композитора свидетельствует тот факт, что он их практически повторил через несколько лет в статье, посвященной поэту⁴.

На «пушкинские» черты мышления Стравинского обратил внимание М. С. Друскин. Опираясь на наблюдения ряда литературоведов (Гуковского, Бурсова, Виноградова), он связывает узами духовного родства характернейшие черты мышления композитора с обликом его предшественника. По мнению Друскина, они могут быть конкретизированы в следующих признаках: протеизм, мышление литературными стилями (у Стравинского, естественно, - музыкальными), историзм. Как очевидно, их-то и выражают критикуемые Гульдом проявления индивидуальности композитора. Но следует также упомянуть и о том, что представляет, по мнению ученого, целое этих признаков. Оно же обозначается им как устремление к европейской общежительности – принципиальная черта русской культуры⁵. В освещении этого вопроса состоит большая заслуга книги Друскина.

Мы упомянули об одном из признаний композитора. Есть у него и другие. И нас интересует вопрос: что же есть примечательного в этих своеобразных проявлениях индивидуальности композитора с точки зрения их типичности для русской культуры, ее «исторической ментальности»? Глядя «с того берега»... Посмотрим сначала на них сторонними глазами, т. е. глазами идейных оппонентов. Наиболее взыскательным, как говорилось, оказался взгляд Адорно, адепта нововенской школы, а кроме того одного из глубоких критиков современной культуры⁶.

Свою трактовку творчества Стравинского (равно как и Шенберга, искусства в целом) он и выводит, как известно, из наблюдений над характером социальных процессов в современности. В такой «социологической» окрашенности подхода к проблемам искусства – а в нем увязываются особенности производства (экономики), общественных отношений и идейных тенденций («философских верований») эпохи – выявляется любопытнейшим образом опора на Гегеля и Маркса, воспринимаемых, разумеется, достаточно своеобразно. А своеобразие это можно видеть уже в том, что обращение к названным именам представляется следствием влияния Ницше – хотя так же и его критики. Это сказывается в самых разных аспектах, в том числе и в представлениях автора о путях развития современного искусства. Разветвления этих путей у него воплощают разные подходы в определении существа музыкальной композиции, и, вникая в проблемы и перспективы различных композиционных техник, он приходит к выводу, что взаимоотношения композитора со своим материалом в редуцированной форме заключает в себе отношение художника со своей публикой, т. е. - с обществом. Разбирая это отношение применительно к современной ситуации, ученый (поминая при этом Хоркхаймера) констатирует, что настоящее время не предоставляет композитору «материала» (в смысле общезначимых средств выразительности, а значит, и никаких); что композитор в стремлении «обеспечить подлинность» обречен на диалог с текущим мгновением. Откуда и проистекает веление эпохи, формулируемое теоретиком, - требование особой мобильности техники и уникальности самой формы, вытекающей из сугубо «местных» условий. Веление знаменательно, оно предполагает, что чрезвычайность ситуации взывает к парадоксу, последний якобы только и может обеспечить искомую подлинность и органичность из предпосылок их невозможности. Творчество Шенберга и выдвигается в качестве примера (или лучше сказать олицетворения) подобной парадоксальности как единственного пути спасения искусства. (А сверх того и спасения истории, оправдываемой самим фактом реализации потенций жизни, реализации их той действительностью, которая эти потенции отрицает, вопреки чему все-таки эти потенции – т. е. залоги смысла бытия человека – раскрываются в их предельной высоте.)

Отметим, что выдвижение упомянутого

постулата уникальности подразумевает социальный диагноз, в котором выделяется сочетание центростремительных и центробежных тенденций – унифицирующей стандартизации, характеризующей порядок целого «снаружи», и разрыхления этого целого вплоть до состояния атомарности, ничтожащей значимость составляющих его «единиц», что и составляет его характеристику «изнутри». Подобный диагноз, несмотря на все подробности конкретно-исторической аргументации по Гегелю или Марксу, отсылает в конечном итоге к Ницше, его можно трактовать как развертку одного замечания философа, которое выявляет его реакцию на современность (заметим - под влиянием знакомства с Подпольным Достоевского): исчезновение веры в общие правила.

Помимо социологических причин облик исторической необходимости выявляют также причины иного, метафизического, так сказать, порядка. Именно отношение к этой глубинной причине обусловливает, по мнению Т. Адорно, расхождение, идейное и стилевое, двух ключевых фигур современной музыки. Вот в каких выражениях характеризует автор пункт размежевания, откуда и следует определение метафизической причины: «Историческая иннервация Стравинского и его свиты соблазнилась возможностью заново вообразить музыку через стилевые процедуры ее обязывающей сущности. Если процесс рационализации музыки, интегрального овладения ее материалом совпал с процессом ее субъективации, то Стравинский ради организационного господства критически отнесся к обоим процессам, что представляется моментом произвола»⁷.

Таким образом, от имени истины, утвержденной историей и возвещаемой в качестве пути одним из лидеров, обличается альтернатива (вклад Стравинского), согласие на упрощение, предлагающее вместо интегрального овладения материалом организационное господство. Еще более важным упущением выставляется, однако, отрицание другого процесса (или другой стороны только что упоминавшейся рационализации) – того, что автор называет субъективацией. В ней-то и заключается метафизическая причина.

Разумеется, высказанные Адорно претензии невозможны, в настоящее время (по крайней мере, в буквальном смысле) их даже трудно понять. Но нельзя тем не менее игнорировать позицию автора в целом. Размышления его захватывают серьезные проблемы, они все равно вскрываются, так сказать, поневоле в рассмотрении практически любых вопросов культуры современности. Применительно к Стравинскому нам особенно важным представляется следующее замечание: «Вот так, как бы от непосредственного вглядывания в музыкальную hyle (музыкальную материю. – Р. Б.), композитор ожидает обязательности. Нельзя не обнаружить родство этого настроя с совпавшей с ним по времени философской феноменологией»⁸.

Эти наблюдения - о «вглядывании» в музыкальную материю, равно как и отсылка к феноменологии, поражают своей проницательностью. Случилось, однако, так, что данные соображения оказались невостребованными (и опять-таки – к сожалению). Что же касается самого автора, то он и вовсе решил их не то опровергнуть, не то дезавуировать, хотя все, что он имеет сказать по этому поводу, заранее нейтрализуется его же догадками, следующей в частности, оценкой Стравинского: «Отказ от всяческого психологизма, редукция к чистому феномену, как он проявляется сам по себе, должны открыть целую сферу неоспоримого "аутентичного" бытия»⁹.

Взгляд «изнутри». По поводу высказанных соображений необходимо отметить, что противопоставление Шенберга и Стравинского, разумеется, правомерно, но контрасты во всяком случае не абсолютны, между этими фигурами гораздо больше общего, чем это кажется Адорно. В рассмотрении этого вопроса приходится учитывать некоторые подробности исторического процесса. Прежде всего, выставляемый Адорно контраст коренится, помимо причин, отмеченных критиком, также и в более отдаленных предпосылках. Они затрагивают, на первый взгляд, различия типов художественного мышления, связанные с национальными особенностями. Так провозвестниками разбираемого Адорно противопоставления следует считать, например, возникшую в конце XIX в. полемику о путях развития французской культуры, полемику, в которой Дебюсси выступил против Вагнера. За этой полемикой скрывался, однако, и другой важный нюанс – разветвление путей развития символизма. Это разветвление и превратилось в начале XX в. в разделение, которое привлекло Адорно. И здесь совершенно ясно, что линию немецкой культуры представляет Шенберг, а Стравинский возглавляет альтернативную, славяно-романскую линию, т. е. начинаемую Дебюсси и Малларме¹⁰.

Для нас важно далее, что противопоставление подобных тенденций развития может быть прослежено и внутри отдельных культур, и даже у отдельных фигур. Для нас важно, кроме того, что это противопоставление играло большую роль в русской культуре, что «выбор» Стравинского зависел также от условий ее исторического развития (особенно с конца XIX в.). Как и в случае с Пушкиным, композитор сам указал на нить преемственности, принадлежность к которой определила его позицию, т. е. разбираемый «выбор». (В этом случае, правда, косвенно.)

В 1948 г. Федор Стравинский издал книгу о своем отце¹¹. Главную ее мысль выражает цитата из Достоевского: «О, народы Европы и не знают, как они нам дороги!», и нет никакого сомнения в том, от кого в действительности эта мысль исходит (полагаем, что и сама цитата). Что имя Достоевского значило для Стравинского, говорил он сам: «Теперь, когда считается, что человек определяет свое лицо, выбирая между Фрейдом и Юнгом, Стравинским и Шенбергом, Достоевским и Толстым, я – достоевскианец»¹².

Здесь, однако, требуется уточнение. Упоминая Достоевского, мы здесь не имеем в виду влияние его творчества на композитора, мы хотим только обратить внимание на значение одной идеи, собственно, центральной идеи, объединяющей все сюжеты «Дневника писателя». Эта идея Достоевским сформулирована в знаменитой пушкинской речи (т. е. там же, откуда взята и цитата в книге сына Стравинского). Идея же заключается, как известно, во всемирной отзывчивости русского народного духа: она, по мысли писателя, должна пониматься как примета наиболее последовательного восприятия христианства. Воплощение этой идеи подразумевает разные аспекты. Саму речь (от 8/20 июня 1880 г.) отличала, как известно, ясная историческая направленность, к тому же пророчески заостренная (она возглашала всемирное братство народов, где пример жертвенной любви должен показать русский народ). Но поскольку речь была посвящена все же Пушкину, его творчеству, то важными оказываются и другие аспекты – идейный, а также художественный (что, впрочем, здесь можно считать за одно.) Не погружаясь в подробности, отметим только, что в обоих смыслах из историзма Достоевского вытекает стремление к идейному синтезу, вынуждающему некий рубеж в истории, по-видимому, решающий. В этом плане писатель выступает как современник Вагнера и Толстого. Но данный импульс предстает в конечном итоге - в исторической перспективе – в виде требования историзма синтеза. (То есть «протеизм» Пушкина превращается у Достоевского в задачу идейного синтеза, диктуемую пониманием хода истории). И эта «задача Достоевского» в русской культуре сыграла свою роль, проявила действенность. Свидетельством вступают широта и многообразие форм его влияния.

Но формы влияния оказываются различными (и, разумеется, вступают во взаимодействие

с другими импульсами). Выделим важнейшие крайности. С одной стороны – устремление к «статике синтеза» (или к «абсолютной» форме своего искусства, что и выражается в освящении «метода», даже открываемого технического канона). С другой стороны – сознание «динамики», следовательно, мобильности синтеза. Вот эта мобильность и предстает в виде «стилевых процедур», беспокоивших Адорно, «литературности» (или «музыкальности», – согласно другим классификациям), а распознается внешне по принципиальной ориентации на традицию.

Этот признак, возможно, является самым наглядным. Напоминаем, что Стравинский в «Диалогах» в обрисовке различий между Шенбергом и собой определял облик своего визави через отношение к традиции, каковое характеризует, по его мнению, «синтетический, объединяющий взгляд на прошлое». Для себя же он считал характерным, напротив, «разъединяющий, в высшей степени избирательный взгляд на прошлое» ¹³.

Размежевание по этому признаку показательно и для течений русской культуры конца XIX – начала XX в., причем, как кажется, до определенного времени оно только обострялось. Цитируем высказывание А. Белого, которое дает представление о том, как мыслилась проблема синтеза после Достоевского в одном из ответвлений русского символизма, весьма для него типичным, – ответвление это во многом определяется связью с характерными для рубежа веков эсхатологическими настроениями (но идущими во многом также и от писателя). «...Символизм разбил самые рамки эстетического творчества, подчеркнув, что и область религиозного творчества близко соприкасается с искусством; в европейское, замкнутое в себе искусство XIX столетия влилась мощная струя восточной мистики; под влиянием этой мистики по-новому воскресли в нас средние века. Новизна современного искусства лишь в подавляющем количестве всего прошлого, разом всплывшего перед нами; мы переживаем в искусстве ныне все века и все нации; прошлая жизнь проносится мимо нас.

Это потому, что стоим мы перед великим будущим» 14 .

На роль альтернативы этому высказыванию весьма бы подошла, между прочим, практика (эстетика) «Мира искусств». Но мы не будем на этом задерживаться, обратимся к наиболее значимым, по нашему мнению, примерам, т. е. к сопоставлению позиций, наследующих символизму течений. Ярчайшим выразителем одного из полюсов (и родственных именно эсхатологизму А. Белого) считаем Хлебникова. Ссылаемся

на одну только запись: «Со временем, когда Мы станет богом, разные русла всех мыслей буду течь с высот единой мысли. Но мы не боги, а потому будем течь как реки в море общего будущего» 15.

Запись имеет бесспорно программное значение. Мы хотим акцентировать здесь связь идеи абсолютного синтеза с проектом народнического человекобожества (по Достоевскому – человекобожия). Это и есть линия Вагнера в русской культуре, в данном случае даже - прямая правопреемница наиболее радикального крыла отечественного символизма. В качестве же характеристики противоположного полюса предлагаем выдержку из статьи Мандельштама «Слово и культура»: «Ныне происходит как бы явление глоссолалии. В священном исступлении поэты говорят на языке всех времен, всех культур. Нет ничего невозможного. Как комната умирающего открыта для всех, так и дверь старого мира настежь распахнута перед толпой. Идите и берите... Слово стало не семиствольной, а тысячествольной цевницей, оживляемой сразу дыханьем всех веков» 16.

И здесь мы видим сознание выделенного исторического момента, и здесь с ним связывается идея синтеза. Но нет идеи человекобожества, исходя из чего и представление о синтезе получает иной характер. Об этом, впрочем, мы можем скорее догадываться, хотя нет недостатка в косвенных свидетельствах, свою роль играют и достаточно выразительные штрихи. Главнейшее можно видеть в том, что небывалой высоте будущей «единой мысли» Хлебникова (точке абсолютного синтеза) у Мандельштама соответствует, т. е. противопоставляется – глоссолалия. Отсюда уже можно сделать заключение о характере (направлении) творчества поэта. Вот оно как раз и отличается выделяющими его фигуру качествами «литературности», аналогичной специфической «музыкальности» Стравинского. К нему также можно отнести обвинения Адорно в мимикрии, злоупотреблении «чужими словами». (Или, используя формулировки критика, в замене полноты выражения, неотделимой, по его мнению, от раскрываемой в имманенции субъективности, на «стилевые процедуры», симулирующие действенность фактически отсутствующей поэтической субстанции.)

Разбираемое разделение художественных течений, а фактически идейных тенденций, отражает особенности идейных коллизий европейского искусства в целом. Оно связано, кроме того, с глубинными процессами в самой русской культуре. Последние вскрывают на разных этапах противопоставления более или менее сход-

ного рода, но вытекают они из различий типов художников, «ментальных характеристик», отражающих многослойность исторического состава русской культуры.

В освещении этого вопроса мы опираемся на Г. Федотова. В своих работах он занимается перспективами исторического развития страны, исходя как раз из конкретно-исторического рассмотрения упомянутой многослойности, находящейся к тому же в постоянном движении. Укажем далее, что в оценке возможностей ученый учитывает действие факторов разной значимости, а в числе наиболее значимых – и «дальнодействующих» – факторов он выделяет роль крупных культурных центров (Петербурга, Москвы, Киева). С каждым из таких центров он связывает направления (определенного рода традиции) идейного влияния. И такие центры выступают у него в конце концов – не входя в подробности – обозначениями-символами важнейших типов национальной психологии и художественного мышления.

И все же – одна «подробность». Петербург, по Федотову, «требовал отречения – от солнца, от земли, от радости. Умереть для счастья, родиться для мысли». «Ужасный город, бесчеловечный город!»¹⁷

Отмечаем главное. Толстой у Федотова воплощает гений Москвы, как Достоевский – гений Петербурга¹⁸.

Если говорить более конкретно, то Федотов противопоставляет не Москву и Петербург буквально, но московский тип человека – «русскому европейцу», которого он считает порождением империи, т. е. Петра, и к которому он причисляет в качестве ярчайшего представителя Пушкина¹⁹.

Зато важным для нас представляется сравнительно второстепенный момент подхода Федотова – оказывается, свои типы он не привязывает жестко к образующим их центрам. Разбирая, например московский тип, он говорит о его «почвенности» и при этом замечает: «Здесь источник русской творческой силы, которая, однако же, как и все слишком национальное ("истинно русское"), не лишена узости». Выделяем далее: «Узость Толстого и Мусоргского может принимать далее даже трагические формы»²⁰.

Размышления Федотова позволяют поновому подойти ко многим страницам русской истории, в частности же они способствуют разъяснению одного парадокса в истории русской музыки, а именно – характера отличий идейной и стилевой ориентации петербургской и московской композиторских школ XIX в., т. е. «Могучей кучки» и Чайковского. Разумеется, все дело в том, что Мусоргский, как указал Федотов, московский тип (равно как и Балакирев, Бородин), а Чайковский – петербуржец или «русский европеец». Недаром Стравинский и выстраивал свою генеалогию в полемике с эстетикой «кучкистов», недаром он всю жизнь по разным поводам выказывал свою любовь к Чайковскому²¹.

В феномене Стравинского петербургский тип получил не только яркое воплощение, но, видимо, по условиям личной судьбы композитора, специфика этого типа представлялась ему единственно возможной формой самосознания русского художника. И в полном соответствии с заветами Достоевского он полагал, что чем более он является «европейцем», чем полнее, универсальнее его охват всех идейных течений западной культуры, тем более является он и органически-национальным, по-своему «почвенным», художником.

Новизну самосознания художника подобного типа, новизну, обусловленную, как и у Стравинского, редкой широтой опыта, выявившего действенность основоположных импульсов мышления и даже обусловившего возможность его (опыта как синтеза), передает высказывание одного из наследников дягилевской труппы и лично близкого к композитору хореографа Дж. Баланчина. Он, как известно, заявил о себе: «По крови я грузин, по культуре – скорее русский, по национальности – петербуржец»²². То же самое мог бы сказать о себе и Стравинский. Более того, мы считаем, что только под влиянием общения с ним эта мысль у Баланчина и смогла сформироваться. И характерно, что он добавляет: «Как хорошо, какая в этом справедливость, что Чайковский вместе с Пушкиным, со Стравинским, петербуржец»²³.

Конкретизируем теперь задачу нашей работы. Посмотрим на облик этой национальности в ее характернейшем проявлении, в моменте ее полного раскрытия.

Уточнение альтернативы. Выделим с этой целью ту проблему (историческую веху), в решении которой состоялось упомянутое раскрытие. Подойдем к ней со стороны идейного оппонента композитора, претензий Адорно. Критик обвиняет композитора в том, что, отрицая (или «преодолевая») субъективацию, он устраняет и самую субъективность: «Отшлифованность музыкального языка, наполненность каждой из его формул интенциями представлялись ему не гарантией подлинности, а ее износом. Если подлинность стала вялой, то ее следует упразднить ради действенности ее же принципа. Это происходит посредством упразднения интенций²⁴».

Интенции в понимании Адорно – это «личные счеты» композитора со своим материалом (используем выражение Б. М. Энгельгардта).

Точнее, «счеты» или «участие» композитора в подробностях коллизий становления, открываемых материалом данного типа.

Устранение субъективности (интенциональности) имеет, в трактовке ,предвиденное следствие, вместе с нею устраняется и сама музыка в европейском понимании. Музыка, по мнению критика, низводится композитором в ранг некоего прикладничества, образцом которого выдвигаются то древние обряды, то цирк и мюзик-холл.

Считаем, что данное мнение страдает односторонностью. Если рассматривать отношение к субъективации как признак в определении «современности» художника, «действительности» его мышления, с точки зрения критериев его эпохи (начала XX в.), то следует и трактовать его в надлежащей исторической перспективе. По сути, это требование отсылает к теории Вагнера, его пониманию искусства как мифа. Это понимание раскрывается в разных аспектах, один из них, например, - художественно-практический. Для Вагнера данный практический аспект - это его проект синтеза искусств. Но есть и другой аспект, метафизический, и в этом смысле миф предполагает особую роль сознания художника, оно должно выступить в роли самосознания бытия. (Для примера, Хлебников называл себя «художником числа вечной головы Вселенной»²⁵.)

Эту вагнеровскую идею Адорно и выставляет на первый план под названием субъективации. Здесь, однако, следует иметь в виду, что идея Вагнера прошла длительный путь развития, и на этом пути оба аспекта претерпели изменения, получали разный вид применительно к специфике тех или иных искусств, применительно к самобытности национальных культур, наконец, и к своеобразию исторического сознания – самопонимания сменяющих друг друга периодов. Развивались, словом, и вширь, и вглубь.

К моменту выступления Адорно, например, эта проблема, взятая в своеобразном ракурсе, получила в Германии даже довольно широкое распространение, она была известна под названием субъектность метафизики. Эту субъектность Адорно трактует прямолинейно, не учитывая именно исторической динамики в ее понимании-воплощении. Но помимо узости в восприятии проблемы, его аргументация обнаруживает существенную слабость в специальных вопросах, например, в отношении субъективности к объективности или же - к действительности бытия формы: «Стародавняя философская апория, согласно которой субъект как носитель объективной рациональности остается неотделимым от индивида в его случайности, приметы коей извращают достижения упомянутой рациональности, в конце концов сделалась для музыки обузой, и фактически ее так и не удалось разрешить»²⁶. То есть следует упразднить апорию, отождествить «разум» формы с рациональностью субъекта как автора произведения. Здесь мысль Адорно механически соскальзывает в нигилизм, хотя сам он с нигилизмом воюет. Влияние среды.

Петербургский путь. Начало. Обратимся теперь к пониманию той же проблемы у Стравинского. Рассмотрим с этой целью черты замысла едва ли не самого знаменитого произведения Стравинского – «Весны священной». Нас будут интересовать особенности решения с точки зрения существенной для них исторической перспективы, что и позволит подойти к вопросам направленности синтеза или же выбора пути.

Едва ли не самым первым симптомом зарождения сюжета произведения Стравинского (а заодно и импульсов нового художественного течения) в музыке может служить замысел одного из ранних произведений Дебюсси. Речь идет об известной сюите «Весна», но нас интересует сейчас не она сама, а намерения молодого композитора, они-то и свидетельствуют об идейной атмосфере эпохи – равно как и о первичных стилевых импульсах, не развернутых полностью в произведении, и тем не менее словно живущих своей жизнью. Намерения изложены в письме композитора Э. Барону (от 9.02.1887). Композитор пишет, что хочет создать произведение, которое бы содержало в себе как можно больше впечатлений. Основу этого должен был составить сюжет с изображением сложных процессов, речь идет о возникновении существ и явлений в природе, их развитии, которое должно привести к взрыву радости²⁷. В высшей мере типичный для своего времени сюжет, который на многое указывает, но всего более – на Стравинского. Именно, когда Дебюсси говорит о «рвущемся вперед» развитии, которое заканчивается упомянутым взрывом радости, а к тому же и рождается, согласно его комментарию, из чувства возрожденных сил природы, когда он сверх того оговаривает, что хочет изобразить весну не в смысле описательном, а в смысле человеческом, то кажется, что мы стоим уже у порога «Весны священной».

Для сути решения сюжета «Весны» Стравинского важна, конечно, его типичность, но еще более - эволюция подходов к нему. Исторической вехой в претворении подобной концепции представляется III симфония Малера²⁸. Другим столь же характерным явлением представляется творчество Скрябина (в точном смысле слова – главнейшие произведения последнего периода, начиная практически с «Поэмы экстаза»). Фигура Скрябина для нас даже более интересна в том плане, что его устремления – обсуждаемая тематика – оказали большое влияние на русскую культуру того времени, причем не только до, но также и после Первой мировой войны. Фигура Скрябина так же показательна для характеристики идейной стороны размежевания Стравинского с мировоззрением символизма, идейная сторона, пожалуй, всего нагляднее показывает «метаморфозу», точку разлома в виде точки преемственности. В известном роде она даже важнее моментов стилистически-языковой преемственности, повлиявших на сложение фольклоризма «в версии Стравинского».

Для выявления точки разлома (отталкивания) ссылаемся на записи Скрябина, ему принадлежат наиболее резкие формулировки интересующей нас темы, они обнажают ее символистскую типичность: «Бытье в целом, т. е. вся история вселенной, которая может быть рассматриваема как стремленье к абсолютному бытью, т. е. к экстазу, граничащему с небытьем и представляющему, так сказать, потерю сознания, т. е. возвращенье к небытью, – выраженная в форме мышления история вселенной есть рост человеческого сознания до всеобъемлющего божественного сознания – она есть эволюция Бога...»²⁹. Сам Лосев обобщает подобные представления таким образом: «Сущностью этой наиболее, я бы сказал, скрябинской философии Я является именно мистериальный характер этого Я с необходимым привхождением мистического историзма, охватывающего сокровенные судьбы мира и Бога»30.

Мистериальность мировоззрения Скрябина с центированностью на самосознании (что и превращает его «в философию Я») и следует считать примером проповедуемой Адорно тенденции субъективации – или же субъектности метафизики, т. е. стадией развития вагнеровской проблемы мифа. На что обращал внимание и сам Скрябин.

Дневник А. Гольденвейзера сохранил высказывания композитора по этому поводу: «В Вагнере его разочаровывает то, что он не исходит от идеи (как сам Скрябин), для воплощения в творчество которой ему необходим миф, а наоборот: работая над мифом, он наталкивается на идею... Вагнер думал и о соборности, и о соборном действе, но не нашел форм для этого»³¹. Стоит также упомянуть, что по форме тенденции скрябинской субъективации близки, как считается, исторически более позднему экспрессионизму (или претворяют «экспрессивные» импульсы символизма, по терминологии Курта). Важнейшей точкой соприкосновения

следует признать сложение в его позднем периоде идеи структурной модели (которой придает такое значение Адорно). Так знаменитый «прометеев аккорд» расценивается в музыковедении (начиная с 3. Лиссы) как предформа серии³².

Заметим здесь же, что эта символистская по происхождению концепция мистерии в самых разных вариантах определила во многом облик русского, а затем и советского искусства 1920-х, а отчасти и 1930-х гг. Основой всех разветвлений трактовок служит представление об органической эволюции бытия, которая по достижении высшей его точки должна увенчаться неким качественным скачком, эта высшая точка должна изображать одухотворение и предполагает соответственное преображение «пресуществление» бытия. Отношение к этой точке (т. е. различия ее трактовок) иопределяет вариации идеи – превращения концепции. «Вариации» и представлены такими явлениями, как течение футуристов (определяемое идеями Хлебникова), аналитическая живопись Филонова, отчасти, и супрематизм Малевича. И в музыке этой концепции отдали дань многие (самый характерный пример - Прокофьев, поскольку он брался за сугубо современные «советские» сюжеты). Одно из важнейших направлений в претворении рассматриваемой «темы» и выявляет ее метаморфоза, породившая фольклоризм «Весны священной».

Свидетельством широты влияния символистских идей в версии Скрябина – подразумевающей, естественно, вариации самой концепции - может служить цитированная статья Мандельштама «Слово и культура» (1921). Приводим ее начало, «сюжет» и самый тон которого характеризует достаточно выразительно особенности «самочувствия» эпохи: «Трава на петербургских улицах - первые побеги девственного леса, который покроет место современных городов. Эта яркая, нежная зелень, свежестью своей удивительная, принадлежит новой, одухотворенной природе». Все положения статьи, таким образом, развертываются под знаком пророчества. Отмечаем привязку проповедуемой поэтом идеи космической эволюции к его родному городу (что придает риторике оттенок некоторой доморощенности): «Воистину Петербург самый передовой город мира. Не метрополитеном, не небоскребом измеряется бег современности - скорость, а веселой травкой, которая пробивается из-под городских камней». В концовке тирады в видении исторического будущего прорезается миф: «Наша кровь, наша музыка, наша государственность - все это найдет свое продолжение в нежном бытии новой природы, природы-Психеи. В этом царстве духа без

человека каждое дерево будет дриадой, и каждое явление будет говорить о метаморфозе»³³.

Весь этот «зачин» достаточно ясно указывает на историческую типологию образности, символистские истоки. И первое, что приходит на ум, – мечта о преображенной природе предстает ответвлением замыслов Скрябина (например, X сонаты). Отмечаем это потому, что статья недаром имеет свое название, она посвящена новой роли и вместе с тем «социологии» слова, должна быть сближена во многих аспектах именно со Стравинским, но сейчас мы не будем проводить параллели.

Обратимся теперь к сути размежевания эпох. О характере переосмысления скрябинской концепции именно Стравинским скажем словами Флоренского: «Скрябин был в мечте. Он предполагал создать такое произведение, которое, будучи исполнено в Гималаях, произведет сотрясение человеческого организма, так что появится новое существо... Но дело не в том, а в нежелании считаться с реальностью музыкальной стихии, как таковой, в стремлении выйти за ее пределы...»³⁴. Флоренский здесь точно указывает на мотив размежевания. Символистская тема преображения - пресуществления сменяется другой – в полемике с символизмом Стравинский (и другие родственные ему художники) выдвигают на первый план тему бытия и, в частности, бытийной специфики художественного произведения. Рассуждения Флоренского замечательны и тем, что весьма ясно обрисовывают различия в подходе к бытию и определению бытийной специфики искусства в зависимости от устремлений художника, понимания им своей роли: «Каждый одаренный человек хочет быть не тем, что он есть... и в мечтах делается переустроителем мироздания: Толстой, Гоголь, Достоевский, Скрябин, Иванов (художник), Ге и т. д. и т. п. Только Пушкин и Глинка истинные реалисты»³⁵.

Стравинский именно как реалист должен стоять в этой компании. Возможно потому, что его творческому облику в высшей мере присущи ренессансные черты (об отсутствии которых в русской культуре, как известно, сожалел Н. Бердяев, указывая при этом на Пушкина как на исключение). Но главным образом, по тем же причинам, что и у самого Флоренского.

Этот реализм в понимании существа искусства, «музыкальной стихии» проявляется у Стравинского в том, что в его балете мировоззренческая мистериальность Скрябина переключается во внешний, формально-жанровый план («Весну» Стравинский и называл мистерией³⁶). Такое переключение затрагивает притом важнейшие коллизии прошлого – теории Вагнера, полемику с ними

Р. И. Биркан

Ницше, поиски Дебюсси. Последние выделяем особенно, решение Стравинского и дает специфическую жанровую формы сюжету «Весны» Дебюсси. Иначе говоря, намерение Дебюсси представить весну (т. е. идею органического роста) не буквально-описательно, но «с человеческой точки зрения» Стравинский воплощает в виде представления мистерии, разыгрываемого обряда. Ее сюжет открывает фольклоризм в том смысле, что началом искусства выставляет обряд. Или, согласно позднейшему положению Флоренского, выводит культуру из культа.

Специфика новой идейной основы обусловливает и весьма специфические черты стиля. Идея органического роста Дебюсси или отмечаемый Лосевым космический историзм Скрябина как бы и «перенимается» Стравинским, но при этом преображается. «Синтез» влияний Дебюсси и Скрябина можно видеть в характерном для Стравинского стремлении вскрывать в своих средствах «пройденные» историей фазы мышления, что выступает у него выражением органики мышления (и что можно уподобить отпечатку филогенеза в онтогенезе – т. е. в морфологии композиционного становления). Это свойство «метода» было отмечено в науке и как раз применительно к «Весне священной» (Оголевцом, Скребковым)³⁷.

Наконец, еще один аспект переключения (специфическая стилевая черта, вытекающая из новых посылок) обнаруживается в иной форме «субъектности», перемене скрябинского «Я» на «Мы». В чем и сказывается та черта фольклоризма, которая внешне отделяет его от других течений, которая была не понята Адорно, но вместе с тем выявила принципиальную основу всех течений искусства XX в.

Во всем этом всплывает исключительная — фактически петербургская — черта мышления композитора, обостренное сознание познавательной направленности своих средств, причем это сознание, как правило, специально «просвечивается» сюжетом и концепцией произведения.

(Окончание в следующем номере)

Примечания

- ¹ Гульд Г. Избранное: в 2 т. М., 2006. Т. 1.
- ² Стравинский И. Хроника. Поэтика. М., 2004. C. 75.
 - ³ Там же.
- ⁴ И. Стравинский публицист и собеседник / сост. В. Варунц. М., 1988. С. 139–142.
- ⁵ Друскин М. Игорь Стравинский. Л., 1982. C. 29–35.
 - ⁶ Адорно Т. В. Философия новой музыки. М., 1997.
 - ⁷ Адорно Т. В. Указ. соч. С. 223–224.

- ⁸ Там же. С. 229.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Друскин М. О западноевропейской музыке XX в. М., 1973. С. 138.
- ¹¹ Stravinsky T. Le Message d'Igor Stravinsky. Lausanne, 1948.
 - ¹² Игорь Стравинский. Диалоги. Л., 1971. С. 32.
 - ¹³ Там же. С. 110.
- ¹⁴ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 89–81.
- ¹⁵ Хлебников В. Собр. соч.: в 5 т. М., 1933. Т. 5. С. 151.
- ¹⁶ Мандельштам О. Собр. соч.: в 4 т. М., 1993. Т. 1. C. 216.
- ¹⁷ Федотов Г. Судьба и грехи России. СПб., 1991. T. 1. C. 52.
 - ¹⁸ Там же. С. 60.
 - ¹⁹ Там же. Т. 2. С. 175–180.
 - ²⁰ Там же. С. 177.
- ²¹ Наиболее принципиальным из таких актовманифестаций собственной позиции представляется, видимо, полемически подчеркнутая направленность замысла оперы «Мавра», она посвящена, как известно, памяти Пушкина, Глинки и Чайковского,т. е. главных «русских европейцев». Посвящение также получило объяснение в «Хронике» (оно является частью того отступления, в котором композитор декларирует свою позицию по поводу Пушкина и традиций «русской европейскости») (Стравинский И. Хроника. С. 75–76).
- ²² Волков С. Страсти по Чайковскому. Разговоры с Джорджем Баланчиным. М., 2001. С. 63.
 - ²³ Там же. С. 64.
 - ²⁴ Адорно Т. В. Указ.н соч. С. 227–229.
 - ²⁵ Хлебников В. Творения. М., 1987. С. 38.
 - ²⁶ Адорно Т. В. Указ. соч. С. 224.
- ²⁷ Яроциньский С. Дебюсси, импрессионизм, символизм. М., 1978. С. 38–39.
- ²⁸ Весьма подробно замыслы композитора охарактеризованы в ряде его писем. См.: Малер Г. Письма. СПб., 2006. С. 220–221 (письмо к Ф. Леру от 29. 08. 1895); С. 273 (письмо к А. Мильденбург от 1.07.1896).
- ²⁹ Лосев А. Форма, стиль, выражение. М., 1995. C. 745.
 - ³⁰ Там же. С. 744.
 - ³¹ Скрябин А. Письма. М., 1965. С. 325.
- ³² Рубцова В. Александр Николаевич Скрябин. М., 1989. С. 418. Ванечкин И., Галлеев Б. «Поэма огня». Казань, 1981. С. 162.
 - ³³ Мандельштам О. Указ. соч. Т. 1. С. 211.
- ³⁴ Флоренский П. Сочинения: в 4 т. М., 1998. Т. 4. C. 688.
 - ³⁵ Там же
 - ³⁶ И. Стравинский публицист и собеседник. С. 9.
- ³⁷ Оголевец А. Введение в современное музыкальное мышление. М., 1946. С. 418.

А. Ю. Демшина

Этнотенденции в пространстве современной моды

В статье исследуется понятие «этническое направление». Рассматриваются особенности его актуализации в пространстве современной моды в ситуации глобализации культуры. Проводится сравнительный анализ развития данного направления в западной, дальне- и ближневосточной, российской практике дизайна костюма. Выявляется связь этнического направления с экологической эстетикой, с развитием эргономики в дизайне. Именно этническое направление реабилитирует натуральные ткани, красители, ремесла. Другой вариант – развитие этнического стиля как краски индивидуальности в модном образе. Развитие этнического направления определяется и как показатель размывания границ между различными культурными зонами, и как форма поиска индивидуальности, субкультурной идентичности в ситуации формирования транскультуры.

Ключевые слова: этническое направление; мода; дизайн; экологическое мышление; глобализация; транскультура

Anna Demshina

Ethnic trends in modern fashion

The article researches the conception «ethnic trend». The research considers characteristics of its actualization in the space of modern fashion in culture globalization situation. The study conducts comparative analysis of this trend development in the Western, Far Eastern, Middle Eastern and Russian practice of dress. The article displays the ethnic trend connection with ecological aesthetics, with development of design ergonomics. In particular the ethnic trend exonerates natural fabrics, colorants and handicrafts. Another option is development of ethnic style as a color of personality in the fashion image. The ethnic trend development identifies also as an indicator of boundary diffusion between different cultural areas; as a form of individuality search, subculture identity in situation of transculture shaping.

Key words: ethnic trend; fashion; ecological mentality; globalization; transculture

Отличительным качеством современности в первую очередь является стремление к равноправному сосуществованию различных социокультурных норм и образцов, оцениваемых с позиций моды не как противоречия, а как различные актуальности, составляющие своеобразный «архив» стилей и ценностей. Говоря о современной моде, оперируют таким понятием как «Look» образ, который включает индивидуальное сочетание различных стилей. Жиль Липоветский описывает этот процесс как смену столетий «дирижерской», однообразной моды на «открытую» моду с опциональной, игровой логикой, «когда выбирают не только между разными моделями одежды, но и между несовместимыми способами предъявить себя миру»¹. Для современной моды исторические художественные стили, традиции национального костюма, актуальная культура - палитра красок, из которых создается образ.

Если для культуры в целом традиции и культурные образцы являются ядром, несущим охранительное значение, то в моде происходит обратный процесс – ценность образов определяется сменой модных стандартов. Неслучайно А. Гофман упоминает о таком способе инновации в моде, как обновление через актуализацию

традиций, отмечая, что данное направление – не изобретение современности². Инновация через традицию дает возможность возвращения, трансформации модных и культурных образов прошлого, их реабилитации в новом контексте. В дискурсе моды содержание ядра культуры воспринимается как ценность, только если выводится модным стандартом в актуальное «здесь-и-сейчас». Таким образом, при несомненной связи моды с развитием культуры можно выделить в данном процессе некоторую несинхронность, обеспечивающую развитие и первого, и второго.

Попадая в дискурс моды, благодаря ее игровому характеру, культурные коды могут обрести новую контекстуализацию, их означающие могут временно потерять связь с культурным слоем, их породившим. Но мода – часть культуры, поэтому старые следы «официальной культурной прописки» феноменов не стираемы и остаются в сохранности, в том числе и для последующих прочтений-трансформаций. Напоминая о традициях, мода позволяет ей не только оставаться в глубинных слоях культурного ядра, но и обновляться, приобретая новые функции. В данном контексте этнотенденции становятся интересны социуму не только как

часть традиционной культуры, но и как инструмент выживания в мире современном, как особенная конфигурация отношений человека и природы.

Интерес к этнической теме характерен для самых разнообразных областей современной культуры. На макрокультурном уровне этническое воспринимается противовесом унификационным процессам, на субкультурном соответствует духовным исканиям отдельных социальных групп как альтернатива массовой культуре. Оно находит развитие во многих областях культуры: в ландшафтном дизайне и дизайне интерьера, возрождении кустарного производства, музыке, моде. При анализе места этнотенденций в современном дизайне необходимо учитывать связь актуализации этнической темы с общекультурными процессами, историю формирования данного направления в моде, основные признаки этнического стиля, творческое осмысление этнической темы у различных дизайнеров.

История национальных мотивов в дизайне – тема, выходящая далеко за пределы XX в. В противоположность этому проблема этнического – открытие последнего столетия. Более того, несмотря на отчаянное увлечение экзотическими странами и стилями на протяжении первой половины XX в., этнический костюм, как и интерьер, по всей видимости, может считаться откровением послевоенного времени. С позиций теории дизайна, этническое направление – тренд не только модных подиумов, но и уличной моды, актуальное направление в дизайне в целом.

Этническое направление, по сути, – явление более широкое, нежели этнический стиль. Если стиль - определенная акцентированность элементов, набор композиционных, технических приемов, нашедших воплощение в конкретном произведении искусства, то направление - скорее категория художественного мышления. Особенности проявления этнического стиля в интерьере - экзотические маски и фетиши, ткани с орнаментом в виде петроглифов, мебель с обивкой под леопарда, калебасы на полках, шкуры зебр на полу и прочие экзотические диковины, которые могут сочетаться с функциональным подходом к пространству. Специфика этнического мышления связана не только с народным творчеством, но и с национальными особенностями, и с экологическим мышлением, фольк-стиль также можно назвать частью этнического направления.

Исследуя этнические тенденции в дизайне, необходимо внести различия в дефиниции: этнические тенденции, национальный стиль и фольклорный. С теоретической точки зрения между костюмом в национальном стиле и этническом существует определенная разница. Первый предполагает обращение к традициям, их обобщение и интерпретацию. Второй в большей степени ориентирован на национальный колорит, экологию этнографической среды и нюансы стиля той или иной страны. Этнический стиль отсылает не к реконструкции исторически сложившихся форм национального костюма, а к утверждению идеи гармонии человека и природы. Хиппи, предпочитавшие одежду без половых различий, основанную на сочетании этники и ковбойского стиля, актуализировали новую городскую этнографию, которая до сих пор остается одной из основных тем большого дизайна. Наряды и жилище американских индейцев, эскимосов Аляски, отшельников с берегов Ганга, вождей африканских племен и народов Океании придали одежде 1960-х гг. тот колорит, который оказались не в состоянии изобрести модные дома того времени. В 1970-е гг., когда на смену ансамблю в костюме приходит комплект, а стили становятся палитрой красок, этника воспринималась как актуальный стиль, сосуществующий с диско, с милитари.

Отдельная тема для исследования – фольклорный стиль. «Фольк-стиль» в переводе с английского обозначает «стиль в современной одежде, использующий элементы народного костюма»³. Причем, комплект, выполненный в фольклорном стиле, может быть романтическим по характеру, украшен кружевом (что также свойственно стилю «фэнтази») и дополнен аксессуарами из естественных, экологически чистых материалов. Подобный пример свидетельствует об определенном взаимопроникновении, так называемой диффузии, т. е. смешении стилей. Фольклорная одежда сохраняла натуральные ткани, вязаные кружева и вышивку. Специалист в области моделирования по народным мотивам Г. С. Горина писала «Она (фольклорная одежда. – А. Д.) открыла для моды не только структуру народного костюма, его декорированность, но и дух оптимизма, радости и веры в доброе начало человека»⁴. Кантри, деревенский стиль, мотивы европейского крестьянского костюма активно проявляются в моде 1930-х, в повседневной одежде в 1970-х гг. Уже в 1970-е гг. этническое направление в дизайне формируется как особый тренд, имеющий различные проявления в практике. Этническая краска яркого экзотического образа, создаваемая через использование орнаментов, экзотических материалов, необычных конструктивных национальных форм делает образ оригинальным. «Этно» – как часть образа жизни в гармонии

Этнотенденции в пространстве современной моды

с природой (через актуализацию традиционных способов создания тканей и декора, использование природных цветов в костюме и интерьере); этническое как особое настроение (отдельные орнаментальные, конструктивные элементы в современном дизайне). В коллекциях модельеров, в дизайне интерьера эти три направления часто переплетаются друг с другом и с другими трендами, и не стоит забывать, что в отличие от национального стиля костюм в стиле «этно» – это современный костюм.

Особое значение в этническом направлении имеет использование традиционных технологий создания, обработки и окраски тканей, так как искусственные ткани и материалы практически не ассимилируются природой, а их производство вредно для окружающей среды. Еще хиппи использовали традиционные способы создания и украшения одежды: технику печворк и вышивку, бисер и стеклярус. Сделанные собственноручно вещи считались символом непринятия буржуазных ценностей, а этническая орнаменталистика и технологии производства – частью возвращения к природе. Как это свойственно современной моде в целом, уникальное достаточно быстро было использовано в высокой моде, индустрией prêt-a-porte, при помощи машинной вязки и вышивки сделавшей модели удобными для массового тиражирования; в интерьерных магазинах появились прекрасные аксессуары для дома с этническим колоритом. Трудоемкость ручной вышивки, ручного изготовления кружева, изделий из бисера сделала их предметом роскоши и, конечно же, это сразу отразилось в высокой моде.

В то же время традиционные технологии как более эргономичные, экологически безвредные используются при создании моделей не только в «этно» стиле. В XX в., когда экономическая нестабильность и политические изменения порой переносили создание одежды в домашние условия, трикотаж становится актуальным материалом. Молодежный, спортивный и «casual» стили тоже приобщаются к миру этнических традиций, используя демократичный бисер, макраме или трикотаж. Вышивка, макраме, бисероплетение, бахрома, ручное кружево одновременно становятся как символом неприятия жизни по установленным образцам знаком демократичности у молодежи, так и показателем социальной успешности, появляясь в коллекциях парижских модельеров.

Художники-модельеры по-разному прочитывают этническую тему. Жан Поль Готье в рамках идеи стирания границы между элитарным и массовым в культуре смело сочетает этно, ретро с современными материалами; кроме эпатаж-

ных коллекций, в 1990-е гг. он создает модели в этническом стиле. «Рабби-шок» (осень/зима 1993/1994 гг.): длиннополые одежды, жилеты, рубашки навыпуск, головные уборы, похожие на «кипы»; 1994 г.: «тату», на основе переосмысления костюма Африки и Юго-Восточной Азии в сочетании с имитацией татуировок и граффити. Это пример развития этнического стиля. Другой вариант развития этнического направления через актуализацию в дизайне специфики мышления, сформировавшегося в дальневосточном регионе, демонстрируют японские модельеры, которые заставили весь мир увидеть этнотрадицию не как экзотику, а как часть мировой моды. Им удалось, не растворившись в трендах, сохранить собственную культурную идентичность, сделав ее органичной частью современной транснациональной культуры.

Актуальность традиционного русского костюма, особенности национального кроя много лет пропагандирует отечественной модельер Вячеслав Зайцев, не случайны в его коллекциях модели, прообразами которых послужили сарафаны, поневы, кафтаны, душегреи. Зайцев исследует русские традиции последовательно, от коллекции к коллекции, достаточно вспомнить «Русскую серию» (1965–1968 гг.), «Тысячелетие Крещения Руси» (1987–1988 гг.), «Ностальгию по красоте» (1992–1993 гг.). В своих работах мастер демонстрируется современность традиционного русского понимания телесности. Эксперименты в подобном направлении проводят и другие дизайнеры. Модный дом «Kogel» заново прочитывает русский лубок. Дарья Разумихина создает коллекции prêt-a-porte, выполненные принципиально из отечественных тканей, дорогих вологодских кружев, русского льна и тесьмы.

Глобализация культуры привела к размыванию границ между различными зонами, что на практике привело к практическому исчезновению альтернативных культурных практик. Это видно на примере динамики этнической темы, родившейся в рамках протестной субкультуры хиппи, к XXI в. превратившейся в этнонаправление, активно развивающееся в официальной моде. Образцы народного творчества вдохновляют сегодня многих художников-модельеров. Эмоционально-образное начало народного прикладного искусства, народная художественная фантазия особенно привлекательны для дизайнера. Плавные линии, мотивы и ритмы орнаментальных узоров, структуры домотканых материалов находят отклик в творчестве модельеров как ассоциативные источники в летних коллекциях модных домов последних лет. Декор в этническом стиле присутствовал

в коллекциях у таких брендов, как Dries Van Noten, Vivienne Westwood, Fendi (индийское направление). Африканский колорит – y Oscar de la Renta и Pollini сочетались и использованием традиционных для Черного континента материалов (слоновая кость, дерево, перламутр). Antonio Berardi, вдохновленный китайской культурой, украсил ткани традиционной вышивкой гладью. Цветной бисер, индейские орнаменты – заметный акцент v Emilio Pucci, Stella MaCartney и Kenzo. У Lanvin, Julien Mac Donald, Jenny Packham, Etro: бахрома из нитей бисера, пайеток, бусин, стразов, жемчужин и металлических цепочек. В коллекциях Emilio Pucci, Fendi, Salvatore Ferragamo, Prada, Alexander McQueen, Miu Miu, Valentino – печворк, который принято считать демократичной лоскутной техникой, получил новый статус, основой стали кусочки редкой кожи и драгоценные ткани. Показательно, что стиль хиппи стал также частью этнического направления. В коллекциях таких Домов моды, как Roberto Cavalli, D&G, Dries Van Noten, Marni, Michael Kors, Etro, Emilio Pucci, Balmai, мы можем видеть современный взгляд прочтения темы.

На примере развития этнотенденций характерно прочитываются несколько векторов развития современной культуры. Технологическая цивилизация, с одной стороны, отчуждает человека от традиции, а сосуществование различных версий традиции конструирует «зрительское»5 стороннее отношение к истории, стирает границы между различными культурными практиками. В такой ситуации мода становится инструментом власти, частью маркетингового механизма глобальных корпораций. Транскультура предлагает каждому выбрать краску, соответствующую настроению, этническое своеобразие в таком случае актуализируется исключительно как игра. С другой стороны, этническое направление в дизайне актуально и как способ проявления культурной солидарности, презентующий традицию не только как музейный экспонат, а как часть современной культуры, актуальной для человека XXI в., что особенно важно в ситуации глобализации культуры. Мода – лишь инструмент властных стратегий, не имеющая возможности и необходимости стирания первоисточников, наоборот, мода заинтересована в их тщательном сохранении. На примере исследования этнонаправления можно определить, что за счет несинхронности культурных процессов и циклов в моде мода исполняет роль референта между культурным ядром и динамическими процессами. Поэтому на практике дизайн, помещая этнообразы в новые контексты, как ни парадоксально, возрождает интерес к различаниям, помогает сообществам сохранять и презентовать собственное этническое, религиозное своеобразие.

Этнические идеи проявляются в дизайне костюма по нескольким направлениям. Это интерес к этническому направлению в контексте экологического мышления, проявляющийся в творчестве многих модельеров (Ямомото, Разумихина). Поиск в этнических формах эргономической компоненты (Зайцев, Кензо, Рикель). Развитие этнического стиля как краски индивидуальности в образе (Вествуд, Макквин, Гальяно) или как части роскошной сказки, интересующей модельеров со времен П. Пуаре (Валентино, Феррагамо, Прада). Именно этническое направление с 1960-х гг. реабилитирует натуральные ткани, красители, ремесла, которые сегодня реализуются как в prêt-a-porte (возможности машинной вязки), в высокой моде (ценность hand-made), возрождая традиции домашнего рукоделия, которое видится способом проявления индивидуальности, развития творческого потенциала личности. Это особенно видно на примере развития ближнее- и дальневосточной моды и должно стать примером для отечественных дизайнеров.

Примечания

- ¹ Lipovetsky G. The Empire of Fashion: dressing modern democracy. Paris: Gallimard, 1987. P. 150.
- ² Гофман А. Б. Мода и люди: новая теория моды и модного поведения. М.: Наука, 1994. С. 43.
- ³ Калашникова Н. М. Народный костюм (семиотические функции): учеб. пособие. М., 2002. С. 216.
- ⁴ Горина Г. С. Народные традиции в моделировании одежды. М.: Легкая индустрия, 1974. С. 34.
- ⁵ Богданов К. Фольклорная действительность: перспективы изучения // Повседневность и мифология. СПб.: Искусство, 2001. С. 63.

Г.Ю. Ершов

Петербургская абстракция: портретные очерки

Петербургская абстрактная живопись – самобытное художественное явление, сформировавшееся за последние пятьдесят лет. В статье характеризуется творчество нескольких наиболее ярких ее представителей: Л. Борисова, Е. Орлова, В. Духовлинова, И. Орлова, И. Оласюка, А. Чистякова, А. Уянаева. Для всех для них характерна высокая живописная культура и понимание абстракции как искусства обращенного как в сторону реальности, так и в иные пространственно-временные, метафизические измерения, опыт открытия которых и привлекает к себе этих столь разных художников.

Ключевые слова: абстракция, андеграунд, минимализм, архетипы, супрематизм, лучизм, фигуративный, тактилизм, постмодернистский салон, полилингвистический, палимпсест

Gleb Ershov

Saint-Petersburg Abstract Art: Portrait Essays

Saint-Petersburg abstract painting is an original artistic phenomenon that has been taking shape within the last fifty years. The article characterizes art of the most talented representatives of this trend: L. Borisov, E. Orlov, V. Dukhovlinov, I. Orlov, I. Olasuk, A. Chistiakov, A. Ujanaev. Their creations are marked by high artistic culture and they believe abstraction to be the art facing both reality and another spatial and temporal, metaphysical dimensions, with their discovery being so attractive for all of these different artists.

Keywords: abstraction, underground art, minimalism, archetypes, suprematism, luchism, figurative, tactile, postmodern salon, polylinguistic, palimpsest

Петербургская послевоенная абстракция открывается грандиозной фигурой Е. Михнова-Войтенко, начавшего работать совершенно самостоятельно в живописной манере, близкой к абстрактному экспрессионизму или ташизму Джексона Поллока с середины 1956 г. Другую линию беспредметного искусства представляли художники «домашней академии» Владимира Стерлигова (А. Батурин, Г. Зубков, М. Цэруш, А. Кожин), развивавших живописные системы художников русского авангарда: Казимира Малевича, Михаила Матюшина, Павла Филонова. В 1970-е гг., с формированием ленинградского андеграунда появляются новые имена – это неофициальные художники (Г. Богомолов, Ю. Галецкий, В. Видерман, Е. Рухин, Л. Борисов), для которых обращение к опыту абстрактного искусства было связано с более осознанной социально-эстетической позицией, так как к этому времени именно абстрактное искусство стало окончательно восприниматься в их среде как символ свободного творчества. Так постепенно через отчаянные и рискованные опыты одиночекк концу 1970-х гг. в Ленинграде окончательно складываются отношения внутри андеграунда, формируются отдельные направления, среди которых важное место занимает и сфера абстрактного творчества. Наконец, третье поколение петербургских беспредметников выходит на сцену на рубеже 1980-1990-х. В настоящее время можно говорить о своего рода петербургской школе абстракции последней трети XX в. как о сложившимся явлении, пережившим свое зарождение, расцвет и в какой-то момент исчерпавшее себя.

Художники, о которых пойдет в этой статье речь – представители Товарищества Свободная культура Арт-центра «Пушкинская, 10». Это представители двух поколений петербургской абстракции, в настоящее время известные мастера, работы которых востребованы художественным сообществом, творчество которых достаточно хорошо представлено в государственных музеях и частных собраниях в России и за рубежом. Петербргская абстракция была широко представлена на выставке в Государственном Русском музее «Абстракция в России. XX в.» в 2000 г. Небольшие «портретные» зарисовки отдельных мастеров этого творческого метода, будучи собранными вместе, дадут возможность представить это явление как собрание ярких, не похожих друг на друга индивидуальностей, имеющих тем не менее много общих, родовых черт, в совокупности и дающих эффект цельного художественного явления.

Леонид Борисов. Разносторонний мастер, создающий живопись, скульптуру, коллаж, работающий как концептуальный фотограф и мастер объекта Леонид Борисов во всех своих произведениях остается верен себе. Он чрезвычайно узнаваем – так же строг и минималистичен, последователен в своем геометрическом

пуризме как его великие предшественники, классики геометрической абстракции: Малевич, Мондрианн, Джадд, Леви. Случай Борисова уникален тем, что он пришел к открытию собственного метода создания форм, будучи совсем вне контекста, почти интуитивно, на ощупь, что-то зная скорее отдаленно о великой традиции, большей частью же додумывая все заново. 1970-е гг., когда он стал создавать свои первые абстракции, были временем формирования ленинградского андеграунда, когда творчество отдельных неофициальных художников стало осозноваться частью целого явления, пусть еще очень несформированного и расплывчатого, но набирающего силу. Борисов выбрал путь, последовательно обескровив свою живопись от всякой экспрессивной теплокровности, практически полностью убрав всякую тактильную конкретность фактуры. Он сосредоточил все внимание на разработке форм, имеющих пространственный характер. Поэтому его живописные работы кажутся изображениями трехмерных скульптурных объетов, данных в идеально чистом разреженном пространстве.

Начало творчества Борисова относится к концу 1960-х гг. В графике этого времени видно соединение двух начал: беспредметных форм. отсылающих к сложно организованным композициям ячеистого плана аля Филонов, и к соцарту, о чем свидетельствуют «слова – сигналы» и в известном смысле логика связи между отдельными компонентами изображение, строящаяся по принципу алогичного и метафизического единства-парадокса. На этом этапе он, получивший образование инженера, прислушивается к советам ленинградского художника Александра Леонова, которому многим обязан в своем творческом становлении.

К 1970-м гг. стиль Борисова кристаллизуется. В 1974 г. он посетил «Бульдозерную» и «Измайловскую» выставки в Москве, познакомился с В. Немухиным, Э. Штейнбергом, О. Рабиным, Д. Плавинским, Л. Кропивницким, А. Зверевым. В 1975 г. был участником легендарной выставки во Дворце культуры «Невский». В работах художника появляются геометрические формы, множеством своих качеств отсылающие нас к реальности советской предметной среды. В этом есть связь с объектной живописью Михаила Рогинского, берущего красную дверь, участок стены с розеткой, также окрашенных ровно красной краской или изображающего фрагмент кафельного покрытия. Правда, геометрические построения Борисова полностью лишены, как было уже сказано, всякой предметной конкретности. Просто язык их близок фонетической природе суховатой и бедной оформительской среды советского бытового дизайна того времени. Художник активно использует цвет, вводя разные по тонально-красочной насыщенности поверхности в свои работы. Тяготение к пространственным формам выражения позволило ему успешно работать в объеме и здесь ему удалось соединить опыт построения супрематических форм с логикой сопряжения пространственных объемов в минимализме. Своей обескураживающей формульной простотой форм работы мастера отсылают к миру сухого инженерного чертежа и, в то же время, к опытам обращения к миру отвлеченных форм машинной техники в творчестве дадаистов: Дюшана и Пикабиа.

В 1990-е гг. Борисов легко распространяет свое видение беспредметности на самые простые, обыденные вещи, окружающие нас. Бутылки, кастрюли, тарелки и даже мышеловки посредством ясной и изящной операции остранения сразу переключаются в другой регистр восприятия, становясь «чистыми» формами, легко манипулируемыми художником в нужном ему ключе.

Евгений Орлов. Путь создания его произведений скрыт от зрителя. Каждый раз, когда видишь работы Евгения Орлова, поражаешься отрешенной выверенности, неумолимой холодной ясности его композиций. Они самодостаточны и герметичны. Кажется, что художник не испытывает сомнения по поводу безупречной геометрии форм, кривизны или прямоты линий, настолько точно удается ему достичь универсального отношения единства некоего внутреннего метафизического пространства живописи и той материи, из которой выстроены все его холсты. Очевидно, что за всей совокупностью этих высокогомогенных, ровных, практически бесфактурных форм таится мир других, более властных, чем видимые образы отношений. В некотором смысле все, что делает художник, всего лишь знаки и символы, в том смысле как понималась живопись в русской духовной традиции. С этим метафизическим опытом сопрягается другой, не менее важный уже для русских художников ХХ в. – супрематический, а именно синтезирующий метод неких абстрактных геометрических первоначал.

Если взглянуть на творчество Орлова именно с этой точки зрения, то обнаружится, что собственно живописное начало в нем развивается из генерального для русской абстракции основания – каждая работа включает в себя вселенную, космос, будучи прежде всего пространственным построением. Основные, сакральные темы здесь -крест, круг, квадрат, чаша – позволяют быть практически неисчерпа-

Петербургская абстракция: портретные очерки

емыми в создании емких пространственно-насыщенных работ. Как мне кажется, одно из специфических качеств Орлова заключается в безусловном осовременивании и модернизации этих первичных моделей формального языка путем внедрения квази-урбанистических, техногенных аспектов формы в сочетании с «сюрреалистически» простодушными образами и вещами, взятыми из посюстороннего мира чувств и воспоминаний. Очень часто этот мир (связанный с путешествиями или своего рода паломничествами художника по Родным Палестинам -Северо-Западу и, в особенности по Псковщине) вторгается в замысел работы, перекраивая ее композицию, превращая плоскость картины в объемную, трехмерную осязаемую форму, своего рода контррельеф, объемную пространственную композицию. Однако более всего родственны эти вкрапленные фрагменты (ровные круглые палочки, меднозолоченые бляшки, серебряные диски) другому, не просто эстетскому формальному приему (почему-то вызывающему ассоциации с японским садом камней или игрой в «микадо»), типу чувствования – отношению к созданной вещи как к своего рода «мощевику», в который заключена и память образа, и «подлинные» свидетельства, пропушенные сквозь собственный духовный опыт и выраженные строгим отрешенно бесстрастным языком форм.

Владимир Духовлинов. Первое, что обращает на себя внимание, – это безупречная виртуозность и маэстрия сделанности. Владимир Духовлинов знает толк в «грохочущем столкновении миров», он дает им свободу, появляясь как «бог из машины» всегда, когда нужно. Кисть художника, кажется, ходит сама собой по холсту, краски движутся быстро, как волшебно вращающиеся в воздухе палочки ниндзя.

Художник сразу же, с первого взгляда, утверждает нас в безусловной правоте живописных форм, воздействуя цепким характером своих каллиграфических видений-припоминаний. Серия квадратных холстов, созданных им в 2006 г., чем-то напоминает быстро мелькнувшие кадры кинопроекции – что-то между хроникой, натурным впечатлением и сполохом-видением, отразившимся в миллисекундную долю росчерком света на сетчатке глаза.

Абстрактные работы художника соединяют в себе сразу несколько подходов запечатления формы. Во-первых, это свободный «пластический автоматизм», продиктованный рамками определенного эмоционального мотива или же внутренним состоянием художника, что проявляется в сдержанном начале его экспрессивной каллиграфии. Во-вторых – «мерцательный» характер формы, ее принадлежность сразу двум

мирам: иллюзорному, глубинному и поверхностному, натуралистичному. В-третьих – сочетание гомогенной, нерукотворной формы с «коллажным» соединением различных фрагментов наподобие лоскутного одеяла с выявленным швом.

Все эти органично присущие его творчеству приемы, или даже способы видения, свидетельствуют о полилингвистическом типе этой абстракции, легко переключающейся на другие уровни и регистры разговора. Этим его живопись, восходящая к эзотерической возвышенности и строгости ленинградской абстракции 1970–1980-х гг., открыта навстречу ставшей уже каноничной энциклопедии формальных мотивов ХХ в. (Клее, Твомбли, Сулаж, Тапиес), вступая с ними в полноправный, иногда полемичный диалог.

Для Владимира Духовлинова важно, что он живет в Петербурге на Подъяческой улице, где рядом – Коломна, мир героев «Преступления и наказания» Достоевского. Тени на брандмауэрах домов и неверный свет вечерних фонарей сохраняют в неприкосновенности саму почву, фактуру проживания текстов писателя, опредмечивая наяву мир его образов. Так его живопсиь обретает почву в самой природе петербургской городской фактуры.

Что ж, стоит совершить прогулку по Колом- ${\sf He}\dots$

Игорь Орлов. Прежде чем создать первые работы, полностью высвобожденные из-под власти предметности, фигуративности, Игорь Орлов прошел большой путь внутреннего саморазвития, опираясь почти целиком на собственные силы, интуитивное ощущение того, что он хочет от работы над живописной формой. На этом пути соединились два существенных для него импульса, повлиявших на становление его как самобытного мастера, – древнерусская живопись, Феофан Грек с его резким и мощным как сполох «лучистским» мазком, не мотивированным естественной логикой форм, и Павел Филонов, заставившей еще раз присмотреться к природе вещей, увидеть свою, внутреннюю архитектуру в искусстве, то, что лежит за поверхностью.

Не меньше чем иконопись и авангард на него оказало влияние чтение жития протопопа Аввакума и русских философов Серебряного века, прежде всего Н. Бердяева и П. Флоренского. Если первые серии работ, сделанные во второй половине 1980-х (так называмые «Лучистские старцы» с преобладавшей христианской тематикой), еще несут на себе следы этих влияний, то начиная с 1990-х гг. появляются уже целиком абстрактные работы, в которых язык и

стиль художника существенно преображаются, достигая глубины самовыражения.

Речь идет, прежде всего, о серии монументальных работ большого формата – знаменитых «Тотемах» Орлова, в которых крупные мощные формы являли собой переосмысленные архетипические знаки и символы – как христианские. так и языческие. В них впервые художник вплотную приблизился к магической, почти первобытной силе воздействия самых простых геометрических форм. Удалось ему этого добиться и благодаря технике своей живописи, методу работы: все сделано, вылеплено сильными, яростными плашками масляной краски, наложенной прямо мастихином, фактурно и грубо, что в соединении с чистыми, яркими цветами – черным, белым, желтым и красным – дает очень сильный эффект воздействия на зрительское сознание.

Вслед за этими работами последовал новый поиск форм, сопряженный с высвобождением подсознательных импульсов, для чего использовался метод автоматического рисования. Многодневные упражнения в рисовании «линий на свободе», совершенно не задумываясь, были направлены на высвобождение «кипящих» внутри художника образов, с последующим затем «отбором» тех устойчивых, наиболее суггестивных образов, «фигур письма», которые отвечали бы неким сверхзадачам, направленным на создание больших, монументальных вещей. Так снова возникли работы, в которых неведомым образом угадывалась стихийная, шаманская ворожба образов, какие-то клубки змей, ветви мирового древа – древний, хтонический орнамент прорастал сам собой, казалось помимо воли художника.

В настоящее время Игорь Орлов активно работает, осваивая новые техники (в частности, спрей по цветной бумаге) и новые возможности своего метода, создавая все новые и новые работы, возвращая из небытия утраченные архетипы.

Иван Оласюк. Иван Оласюк – один из самых заметных петербургских художников, занимающихся абстрактной живописью. Кстати, сам художник далек от понимания своих работ как «абстрактных», настаивая на несущественности использования абстрактных или фигуративных форм. Речь идет о нахождении единственно верной или возможной картинной формы, объединяющей все живописные элементы в некое целое, складывающееся, как правило, не сразу, но послойно во времени так, что от первоначального замысла остается подчас только остов, зыбкая сетка.

Часто в своих работах Оласюк предпочитает монохромные краски, благородные черный и серый, а также повторяющиеся, рефренные формы, уходя, впрочем, каждый раз от испытанного, наработанного приема. Его живопись строится на вязкой и плотной структуре всех форм, складывающихся в определенную ритмическую организацию. Ритм чередующихся форм, графем и пустот, сетчатая вязь мерцающих пятен, наслаивающихся друг на друга, носит не хаотический, но и не жесткий характер: избирается в итоге одна, ведущая тема построения пространственного поля картины, определяющая и интонацию, и ее эмоциональное восприятие. Следует сказать, что большинство работ художника – холсты довольно большого формата, и между тем наряду с монументальностью и регулярностью формы, его живописи производят спокойное, располагающее впечатление – мягкое и правдивое.

Абстрагирование от предметно-реального мира, которое мы видим в его работах, не превращает созданный им мир форм в отвлеченно-рассудочный, геометрический порядок логоцентристского типа. Напротив, поражает реалистичность увиденного, непридуманность и ненарочитость, найденная гармония между внутренним «текстом», почти математической выверенностью семантического поля картины и изысканной формальной безупречностью каллиграфического узора поверхности.

Художник внимательно распознает самые разнообразные – прихотливые и грубые – текстуры поверхностей окружающего мира, вбирающих тот или иной шум времени, и переосмысляет их сообразно собственному, уже наработанному «индексу» форм. Соединение чувственно-конкретного и логического дает основание определить абстракцию Оласюка как знаковую, означенную структуру.

Поверхность его произведений демонстрирует высокую культуру живописи – это виртуозно сделанная фактура, где многодельная, точечно-дробная или же импульсивно-небрежная техника часто достигается не умножением, а разрушением, уничтожением достигнутого. Так появляются холсты с «содранной кожей», струпцинами красочной пленки, практически «смытая» поверхность с въевшимися фрагментами цветной пыли – итог окончательного выбора художника, освободившего живопись от лишней плоти и возвратившего ей свой сокровенный метафизический ритм, свою музыку форм.

Алексей Чистяков. Алексей Чистяков – виртуоз абстракции, художник, до тонкостей изучивший все прихоти живописной фактуры, саму волшебную природу красочной поверхности, гурман беспредметности и философ, открывающий смыслы в нюансах подвижной моно-

Петербургская абстракция: портретные очерки

тонности живого муара его холстов – на своей новой выставке он в чем-то парадоксален по отношению к самому себе. Да, в мастерской мы видим холсты разных лет – от конца 1980-х – по 1990-е гг., соединенные с недавно сделанными вещами, и, очевидно, что художник очень чутко и восприимчиво реагирует на идеи различных «напечатлений» готовых фактур, образующих поле сопряжения абстрактного и фигуративного начал. От влитой, будто изначальной и нерукотворной формы – к живому и стремительному росчерку широкой кисти.

Определяющим началом живописи художника является фактура, именно на ней сосредотачивает внимание глаз, когда соприкасается с его работами. Холст прорастает многослойной живописью, создающей тонущий в глубине питательный слой, в котором краске живется совершенно свободно и естественно. Эта свобода – результат напряженного поиска оптимальных решений, интуиция и воля к созданию собственного живого мира воплощенных переживаний, своего рода поэзия, в которой все содержание, вся красота сказанного – в созвучиях, гармонии и диссонансах, в ритмике и интонации, в том, что утекает между строк, не выражаясь ни в каком из конкретных слово-образов.

Конечно, принято соотносить абстракцию, беспредметную живопись вообще либо с пределом возвышенного отвлечения от всякой конкретики – музыкой или философией, либо, наоборот, с крайней степенью «натурализма» когда художник активно использует разного рода приемы для создания эффекта «поверхности», напрямую соотносящейся с той или иной конкретикой. В данном случае речь скорее может идти о живописи, хорошо помнящей о своей декоративной природе, культивирующей предельно гурманское качество поверхности как самоценное и самодостаточное начало. Это вовсе не умаляет ее достоинств, как можно было бы посчитать, видя в «декоративности» упрек в отсутствии глубины. Большие, даже монументальные в своем решении холсты с проступающей крупной сеткой грубого холста выстроены и продуманы с истинно поэтическим чувством, одной, последовательно проведенной мелодией, интонацией, в которой принципиальны именно тонкие различия.

Так движется в своем творчестве художник, находя для выражения своих идей возможные варианты решений, вновь и вновь варьируя до бесконечности полюбившуюся тему. Возможно, сейчас он обдумывает идеи создания новых работ, стоит на пороге новых открытий?.. Там видится потрескавшаяся пустыня «охры-земли» и глухая чернота беззвездной ночи, напротив

Млечный Путь, таинственные знаки, проступающие бегущей строкой, случайная россыпь цифр и женское тело, вынырнувшее вдруг неожиданным боком из-за сплошной завесы густого цветного тумана...

Аслангери Уянаев. Абстракции Аслангери Уянаева наиболее точно подтверждают одну, хорошо известную в искусстве истину: художник способен открыть нам окружающий мир заново, если обладает даром видения, смотрения вглубь, а не по поверхности вещей. Впрочем, Уянаев далек от абсолютизации возможностей живописи как таковой, он всего лишь настаивает на ее суггестивной, энергетической самоценной силе, наиболее адекватной внутреннему импульсу самого художника. Большинство его абстрактных полотен квадратного формата. В этом формате, как в некоем модуле, заключена своя мера вещей, ибо в беспокойном, текучем мире живописных форм квадрат является знаком равновесия, визуальной стабильности. Словно оппонируя Малевичу, Уянаев выдерживает свои квадраты в яркой, солнечной гамме: желтый и оранжевый полыхают на холстах, возвращая живописи первозданное, стихийное начало. Это, очевидно, та же солнечная энергия живописи, которая бьет ключом в полотнах Ван Гога, в его «Подсолнухах», «Виноградниках в Арле» и др. Действительно, Ван Гог наиболее точно определяет темперамент художника, его отношение к живописи как к осязаемой пульсирующей плоти.

Одно из важных качеств живописи художника состоит в том, что она воспринимается легко и совершенно естественно, кажется, мир его абстрактных форм возник словно сам собой, стихийно и сразу. Если подбирать язык описания к работам Уянаева, то наиболее подошел бы тот, где абстрактная живопись предстает как поле борения и сосуществования различных природных стихий, каждая из которых персонифицирует определенное эмоциональное состояние. В то же время эти стихии-эмоции не той бесшабашной надмирной нечеловеческой силы, в которой видится «столкновение грохочущих миров». В них больше равновесия, успокоенности, гармонического лада. Это, что называется, крепко и уверенно, не без внутреннего щегольства и артистизма, сделанные вещи, в которых художнику всегда есть сказать что-то новое, поскольку свою работу он рассматривает не как акт самовыражения, но как письмо к человеку.

Помимо живописи Уянаев известен своими перформансами, в которых главными «компонентами» действия становятся пляшущие тени обнаженных моделей, что создает мистическивзволнованную картину, и, как это ни пара-

доксально, при обратном проецировании на абстрактные формы его живописи придает им чувственное, эротическое начало.

Уянаев – представитель того языка абстрактной живописи, который сложился уже в 1990-х гг., т. е. относительно поздно, в то время, когда героический период нонконформизма был уже далеко позади, а новое искусство все дальше и дальше уходило в другие области выражения. Абстракция постепенно заняла периферийное место в искусстве, стабильно утвердившись в своем рыночном качестве.

Абстрактное искусство пережило свой «расцвет» в петербургском искусстве. Пройдя путь от ранней «героической» абстракции Михнова-Войтенко (конец 1950-х - начало 1960-х гг.) к становлению в андеграунде в 1970–1980-х гг., с освоением уроков русского авангарда и наследия мирового искусства XX в., – к 1990-2000-м, эпохе, когда все языки абстрактного искусства давно уже опробованы и интегрированы в среду арт-рынка, и оно стало даже не модернистским, но постмодернистским салоном. С угасанием экзистенциально-драматичного пафоса ранней послевоенной абстракции, с утратой героического противостояния андеграунда и официоза, художники, которые стали практиковать абстрактный художественный метод уже на исходе советской эпохи, оказались совершенно в иной культурной ситуации.

Различные направления абстрактного искусства – от минимализма и абстрактного экспрессионизма до живописного тактилизма и семиотической живописи – нашли в Петербурге своих представителей в лице талантливых художников. для которых творчество сопряжено с поиском своей внутренней философии. Это отношение к творчеству передалось им «по наследству» от мастеров старшего поколения, определив преемственность не по линии формально-художественных влияний, а по самому подходу к пониманию природы абстракции как возможности выхода в иную реальность, туда, где действуют те же самые отношения, что и в жизни, но только иначе, на языке чистых форм и красок, фактуры и экспрессии. Конечно, можно упрекнуть это искусство в пристрастии к эстетскому культивированию утонченной живописной поверхности, в том, что абстракция окончательно стала красивой декорацией... Однако, если иначе взглянуть на ее живописные качества, то следует признать за этой живописью особый, жизненно-органичный реализм в визуальном считывании наслаивающихся друг на друга фактур разнообразных материалов и поверхностей современной урбанистической культуры (своего рода палимпсест). Перед нами высокоорганизованный, тонко чувствующий тактильный глаз, мастерски переводящий любой срез реальности в живописную плоскость. В этом смысле неслучайно, что многие из петербургских абстракционистов не считают себя художниками, занимающимися абстракцией. Для них живопись и есть самая настоящая реальность – реальность закрашенного холста.

УДК 82(47)(092)"18"+75(47)(092)"18"

А. В. Корнилова

А. С. Пушкин и К. П. Брюллов. Интерпретация воспоминаний современников

В статье прослеживается история знакомства А. С. Пушкина и К. П. Брюллова. Сопоставление текстов воспоминаний и дневников современников, часто противоречивых, позволяет воссоздать яркие подробности и оттенки взаимоотношений «первого поэта» и «первого художника» России той эпохи.

Ключевые слова: А. С. Пушкин, К. П. Брюллов, воспоминания, современники

Anna Kornilova

A. S. Pushkin and K. P. Brullov. Interpretation of memoirs of contemporaries

The article traces the history of A. S. Pushkin's acquaintance with K. P. Brullov. The comparison of memoirs's texts and diaries of contemporaries which are often contradictory helps to reconstruct the vivid details and nuances of interrelation of the Russian «first poet» and the «first painter» of that epoch.

A. S. Pushkin, K. P. Brullov, the memoirs of contemporaries

А. С. Пушкина всегда привлекал мир художников. Со многими из них он был так или иначе связан. Одним позировал для портретов, с другими советовался об иллюстрациях к своим произведениям, с третьими встречался на выставках или в мастерских Академии художеств. Лишь далеко не полный перечень имен – В. А. Тропинин, О. А. Кипренский, Г. Г. Гагарин, А. О. Орловский, Д. Доу, Ф. П. Толстой – позволяет очертить круг знакомств Пушкина среди художников.

Особое место среди них принадлежит К. П. Брюллову. Оба они, поэт и художник, родились в 1799 г. и были ровесниками; оба воспитывались в специальных закрытых учебных заведениях: Академии и Лицее, для обоих ученический период был временем пробуждения талантов. В эти годы юный лицеист Александр Пушкин опубликовал в «Российском музеуме» и «Вестнике Европы» первые свои стихотворения, а воспитанник Академии художеств Карл Брюллов был удостоен первой в своей жизни медали за рисунок с натуры.

В ранней молодости встретиться им не довелось, хотя существует мемуарное свидетельство М. И. Железнова, ученика художника, который вспоминал: «В 1849 г. на пути из Варшавы в Дрезден Брюллов, сидя в вагоне, разговаривал со мною и, припомнив, что в Варшаве его посетила дочь Оленина (президента Академии. – А. К.) Анна Алексеевна Андро, рассказал, что в молодости она была прехорошенькая, что Пушкин был в нее влюблен, хотел на ней жениться и сватался, но что она за него не пошла.

Рассказ Брюллова так поразил меня, что я просил его объяснить мне, каким образом Анна Алексеевна, особа очень бойкая, не смекнула, что быть женою Пушкина было лучше, чем женою г. Андро? Брюллов, после минутного молчания, отвечал: "Сказать правду, тогда она была влюблена в меня и бросала мне такие взгляды, что я чуть-чуть не женился". – "За чем же дело стало?" – "Я заболел и более месяца пролежал в постели, но зато оставил ее свободной и от болезни, и от любви"»¹.

Это замечание Брюллова, скорее всего, следует рассматривать как курьез, нежели искать в нем правды. Во-первых, сватовство Пушкина относилось в 1828 г., а Брюллов еще в 1822 г. уехал в Италию и оставался там до 1835 г. Кроме того, отказ родителей Анны Алексеевны, принадлежавших к высшему петербургскому свету, объяснялся тем, что репутация Пушкина, как «неблагонадежного», недавно вернувшегося из ссылки и находящегося под секретным надзором, никак не способствовала положительному решению дела. Кроме того, позже, отвечая на вопрос своего племянника (композитора А. А. Оленина), почему она не вышла замуж за Пушкина, Анна Алексеевна ответила: «Он был вертопрах, не имел никакого положения в обществе и не был богат»². Этот отзыв говорит лишь о непонимании значения выдающегося поэта и прямо объясняет причину, «почему Аннет Оленина не стала Аннет Пушкиной»³.

Брюллов же, если и встречался с ней до своего отъезда за границу в 1822 г., а прямых документальных свидетельств этого не существует, то, возможно, лишь эпизодически. Будучи воспитанником Академии, он уже отличался от других талантом и общительностью, а потому мог бывать в доме Оленина на Фонтанке и имении Приютино, где под гостеприимным кровом президента Ака-

демии и директора Публичной библиотеки собирались художники, литераторы и композиторы, «все, что было в то время лучшего»⁴.

На роль жениха Брюллов в то время никак не мог претендовать ни по своему положению в обществе, ни по статусу. По происхождению он относился к третьему сословию и получил не родовое, а всего лишь личное дворянство только по окончании Академии. Кроме того, полагающейся пенсионерской поездки в Италию Брюллов сразу не получил и открыто поссорился с президентом. Таким образом, рассчитывать на сколь-либо положительный ответ в случае сватовства к А. А. Олениной ему не приходилось, и потому запись рассказа Брюллова, сделанная М. И. Железновым, не выдерживает критики при ближайшем рассмотрении. Истоки ее появления следует скорее искать в характере говорившего и присущих ему человеческих слабостях...

Любопытно, что мемуарист не опубликовал эту запись при жизни, хотя и приобрел известность как автор воспоминаний и издатель писем К. П. Брюллова. Очевидно, его одолевали те же сомнения. Однако в печатный вариант воспоминаний М. И. Железнов включил далеко не все, что составляло его рукописные заметки. «Я бы мог рассказать о Брюллове, как о человеке, много дурного и кое-что хорошее, потому что люди, которые должны были бы хорошо отзываться о нем, льстившие ему, считавшие за честь быть с ним вместе и называться его приятелями, не заметили в нем ничего хорошего и рассказывают о нем только одно дурное», – писал он⁵. Исходя из этого Железнов не опубликовал и один из известных ему эпизодов, касающихся отношений Брюллова и Пушкина к А. А. Олениной.

До 1970-х гг. этот рассказ оставался в архиве Государственного Русского музея, и впервые был опубликован автором данной статьи только в 1974 г. в издании «Пушкин в воспоминаниях современников».

Обращаясь вновь к параллелям в жизни и творчестве поэта и художника, приходится констатировать, что реальное их знакомство произошло лишь в 1836 г. Если учесть, что в 1822 г. Брюллов отправился за границу как пенсионер Общества поощрения художников, а вернулся в Россию лишь в конце 1835 г., да и то в Москву, а не в Петербург, а Пушкин встретился с ним в мае 1836 г., то непосредственное их общение продолжалось меньше года, – до трагической гибели Пушкина. Несмотря на это, знакомство поэта с произведениями Брюллова, – а это, значит, и косвенно с ним самим, – произошло гораздо раньше.

В 1827 г. в магазине «постоянного сбыта ху-

дожественных произведений», помещавшемся тогда в доме Марса на Невском проспекте (ныне Невский, 46). была выставлена картина Брюллова «Итальянское утро», имевшая большой успех у публики. Именно здесь и произошло первое знакомство А. С. Пушкина с творчеством Брюллова.

В мае 1827 г. после семилетнего отсутствия поэт вернулся в Петербург. И сразу же А. А. Дельвиг поспешил отвести его на выставку, так как о картине Брюллова много говорили и писали. «1827 г. В один из дней начала летая посетил бывшую тогда выставку художественных произведений на Невском проспекте против Малой Морской, - писал мемуарист А. С. Андреев. – В это время была выставлена картина, присланная Карлом Брюлловым из Италии, известная под названием "Итальянское утро". Уже не в первый раз я с безотчетным приятным наслаждением смотрел на эту картину. Странное чувство остановилось во мне. Казалось, я дышал каким-то мне дотоле неведомым воздухом. Что-то неизъяснимо приятное окружало меня.

С таким чувством я вышел на улицу, и первые особы, мне встретившиеся, были барон Дельвиг и с ним под руку идущий, небольшого роста, смуглый, с курчавыми волосами. Я с Дельвигом поздоровался, как с хорошо знакомым, и он меня спросил, разве я не знаю его (указывая на своего товарища). Получив от меня отрицательный ответ, он сказал: "Это Пушкин". Тогда я, от души обрадовавшись, отнесся к Александру Сергеевичу, как уже к несколько знакомому, ибо часто, до его приезда виделся с его матерью Надеждой Осиповной и сестрою Ольгой Сергеевною. Одежда на нем была вовсе не петербургского покроя, в особенности же картуз престранного вида (это были первые дни его приезда из Бессарабии)»⁶.

Здесь мемуарист несколько запамятовал: Пушкин вернулся в столицу в 20-х числах мая 1827 г. после ссылки в Михайловском, а Дельвиг с 31 мая считался в отпуске в Ревеле, следовательно, посещение выставки можно отнести к самому концу мая (точная дата отъезда Дельвига в Ревель неизвестна). Неудивительно, что старый лицейский товарищ поэта, «художников друг и советник», спешил отвести Пушкина на выставку: о картине Брюллова много говорили и писали.

Журнал «Отечественные записки», видевший в ней «новое свидетельство первоклассного таланта... молодого артиста», посвятил ей восторженный отзыв: «Картина сия заключает в себе истинное волшебство живописи, – писал критик, – девушка, встрепенувшаяся от сладко-

А. С. Пушкин и К. П. Брюллов. Интерпретация воспоминаний современников

го сна, бежит к фонтану освежиться водой. Она подставила обе ручки под желобок и с нетерпением ждет, как они наполняются водой. На сию последнюю устремлено все ее внимание, она не примечает, что на нее обращен жадный взор зрителя... Между тем лучи восходящего солнца пробиваются, как чрез янтарь, сквозь прелестное ушко ее. Это совершенное очарование!»⁷.

Дельвиг сразу же «подвел Пушкина к "Итальянскому утру", – вспоминал А. С. Андреев, – остановившись против этой картины, он долго оставался безмолвным и, не сводя с нее глаз сказал: "Странное дело, в нынешнее время живописцы приобрели манеру выводить из полотна предметы и в особенности фигуры; в Италии это искусство до такой степени утвердилось, что не признают того художником, кто не умеет этого делать".

И, вновь, замолчав, смотрел на картину, отступил и сказал: "Хм. Кисть, как перо: для одной – глаз, для другого – ухо. В Италии дошли до того, что копии с картин столь делают похожими, что ставя одну оборот с другой, не могут и лучшие знатоки отличить оригинала от копии. Да, это как стихи, под известный каданс можно их наделать тысячи, и все они будут хороши. Я ударил об наковальню русского языка, и вышел стих – и все начали писать хорошо". В это время он взглянул на Дельвига, и тот с обычною своею скромностью и добродушием, потупя глаза, ответил: "Да"»⁸.

Замечание Пушкина о копиистах прямо перекликается с историей создания этого раннего произведения Брюллова. М. И. Железнов писал по этому поводу: «Вскоре по приезде в Рим он (Брюллов. – А. К.) сидел в кафе Греко вместе с немецкими художниками, говорившими, что искусство оканчивать картины так, как их оканчивали голландские художники, было потеряно. Брюллов, не соглашаясь с этими мнениями, сказал, что художники перестали так оканчивать свои произведения потому, что считали такую оконченность излишней, и, чтобы доказать справедливость своих слов, написал "Итальянское утро"»⁹.

Пушкин сам не был художником, но как мастер хорошо знал приемы и технику создания художественного произведения. С прозорливостью гения угадал он истинную причину тонкой отточенности брюлловской живописи. Речь шла о подражании, и Дельвиг потупил глаза. Он знал кто был первым в русской поэзии, и кто шел за ним...

Позднее, на такой же выставке Общества поощрения художников Пушкин мог видеть и другие работы Брюллова: акварельные штудии и ставший знаменитым «Итальянский полдень». Наконец, большое впечатление произвело на

него и прославленное полотно «Последний день Помпеи», доставленное в Петербург в 1834 г. на корабле «Царь Петр» и выставленное в Академии художеств. Узнав об этом, поэт поспешил на Васильевский остров, чтобы увидеть картину. Свое впечатление он выразил в стихотворении:

Везувий зев открыл – дым хлынул клубом – пламя Широко развилось, как боевое знамя, Земля волнуется – с шатнувшихся колонн Кумиры падают! Народ, гонимый страхом, Толпами, стар и млад, под воспаленным прахом, Под каменным дождем, бежит из града вон.

Стихи были написаны на небольшом листке. Под ними Пушкин сделал рисунок с одной из центральных групп картины: юноши, несущие на плечах старика-отца. И стихи, и рисунок были изданы после смерти поэта. Неизвестно, успел ли Пушкин показать их Брюллову, или нет, но как бы то ни было, они являются свидетельством внимания, с которым поэт отнесся к художнику еще задолго до непосредственного знакомства.

Первая непосредственная их встреча произошла в Москве в 1836 г. Брюллов, вытребованный Николаем I из-за границы в Петербург, проездом задержался у своих московских друзей. Здесь он писал портреты, делал эскизы будущих картин. В столицу не торопился: опасения потерять независимость и превратиться из свободного художника в чиновника, затянутого в академический мундир, пугало его.

В Москву же в ночь на 3 мая 1836 г. приехал Пушкин. Восторженные отзывы о Брюллове в письмах П. В. Нащокина к поэту предшествовали их встрече. Сразу же по приезде Пушкин поспешил разыскать художника. «Я успел уже посетить Брюллова, – писал он Наталье Николаевне 4 мая. – Я нашел его в мастерской какого-то скульптора (И. П. Витали. – А. К.), у которого он живет. Он очень мне понравился. Он хандрит, боится русского холода и прочего...»¹⁰.

И в письме от 16 мая: «Зазываю Брюллова к себе в Петербург. – Но он болен и хандрит...». В другом письме он продолжает: «Брюллов сейчас от меня. Едет в Петербург скрепя сердце; боится климата и неволи. Я стараюсь его утешить и ободрить; а между тем у меня у самого душа в пятки уходит, как вспомню, что я журналист...»¹¹.

Беседы с Брюлловым всколыхнули в Пушкине горькие мысли. Оба они: и поэт, и художник находились в равно безвыходном положении. Холодное дуновение Зимнего дворца преследовало повсюду, как бы далеко от столицы они ни оказывались. Среди гостеприимных

«рассыпчатых» москвичей с их хлебосольством и радушием петербуржцы не могли не думать о том, что в скором времени ждет их на берегах Невы. Возвращение туда для Брюллова означало потерю независимости. Николай I мог распоряжаться судьбой художника как ему заблагорассудится. «Он чину мелкого... – писал о Брюллове П. В. Нащокин в письме к Пушкину. -Что он Гений, нам это нипочем» 12 .

18 мая Брюллов дилижансом выехал из Москвы, а вслед за ним отправился и Пушкин. 23 мая в «Прибавлениях к "Санкт-Петербургским ведомостям"» сообщалось, что в город прибыл «Академии художеств почетный вольный общник Карл Брюллов». Днем позже возвратился Пушкин.

Поэт сразу же поспешил к семье, на дачу, которая находилась на Каменном острове. У Брюллова собственного жилища в Петербурге пока еще не было. Академия, хотя и ждала своего прежнего воспитанника, но полагающейся ему квартиры не приготовила. Выручил близкий друг Пушкина, острослов и «неизвестный сочинитель всем известных эпиграмм» С. А. Соболевский, который был хорошо знаком Брюллову по Италии. Он предложил ему поселиться в своей пустующей квартире в доме Таля на Невском проспекте (ныне, Невский пр., 6), против Малой Морской. Это был трехэтажный дом с балконом над проездной аркой и большими прямоугольными окнами, украшенными сандриками. Он сохранился в перестроенном виде. Сюда Пушкин и его друзья, жившие на Каменном острове, отправили Брюллову приветствие по поводу празднества, устроенного Академией 11 июня в честь возвращения

Пушкин и Соболевский «свидетельствовали Брюллову свое почтение». Кроме них под запиской подписались И. С. Мальцев, товарищ Соболевского и хозяин квартиры в доме Таля, подпоручик А. П. Никитин, соученик Брюллова по Академии, и Ф. И. Доливо-Добровольский, владелец дачи на Крестовском острове, где писалась записка¹³.

Отсюда же, из дома Таля, как-то неожиданно нагрянув, Пушкин увез Брюллова к себе на дачу. «Вскоре после того как я приехал в Петербург, вспоминал Карл Павлович, - вечером ко мне пришел Пушкин и звал к себе ужинать. Я был не в духе, не хотел идти и долго отказывался, но он меня переупрямил и утащил с собой. Дети Пушкина уже спали, он их будил и выносил ко мне поодиночке на руках. Не шло это к нему. Было грустно, рисовало предо мною картину натянутого семейного счастья, и я его спросил: "На кой черт ты женился?" Он мне ответил: "Я хотел ехать за границу – меня не пустили, и попал в такое положение, что не знал, что мне делать, – и женился..." 14 .

Много позже, когда поэта уже не было в живых, Брюллов «не мог равнодушно вспоминать, что Пушкин не был за границей, – писал М. И. Железнов, - и при мне сказал г. Левшину, генералу с двумя звездами: "Соблюдение пустых форм всегда предпочитают самому делу. Академия, например, каждый год бросает деньги на отправку за границу живописцев, скульпторов, архитекторов, зная наперед, что из них ничего не выйдет. Формула отправки за границу считается необходимою, и против нее нельзя заикнуться, а для развития настоящего таланта никто ничего не сделает. Пример налицо – Пушкин. Что он был талант – это все знали, здравый смысл подсказывал, что его непременно следовало отправить за границу, а... ему-то и не удалось там побывать, и только потому, что его талант был всеми признан"»15.

Тема бегства из России, очевидно, не раз служила предметом бесед между поэтом и художником. Она была близка обоим, и здесь они были единомышленниками. Тоска по «адриатическим волнам» проходит через многие произведения Пушкина. Брюллов также рвался в Италию все то время, что ему пришлось жить в Петербурге.

Исторический живописец, он вынужден был замкнуться в рамках портрета и не создал ничего значительного в историческом жанре. «Не могу работать в Петербурге», – резюмировал художник. А ведь еще недавно, в Москве Пушкин прочил славу его будущей картине «Нашествие Гензериха на Рим». Поэт с интересом рассматривал начатый Брюлловым эскиз: толпы вандалов с гиканьем на бешеных скакунах врывались в Рим и растекались по его улицам, уничтожая все на своем пути. Пушкин сказал, что картина, выполненная по этому эскизу, может стать «выше Помпеи». «Сделаю выше»!» ответил Брюллов.

Тогда же произошел и знаменательный разговор по поводу сюжетов для исторических картин. Именно в 1836 г. поэт особенно интересовался русской историей. Незадолго до этого вышла в свет «История Пугачева», создавалась «Капитанская дочка». «Пушкин предлагал Брюллову сюжет из жизни Петра Великого», писал Н. А. Рамазанов¹⁶. Художник его слушал с «почтительным вниманием. Когда Пушкин кончил, Карл Павлович сказал: "Я думаю, вот какой сюжет просится под кисть" – и начал объяснять кратко, ясно, с увлечением поэта, так что Пушкин завертелся и сказал, что он видит картину, писанную перед собой»¹⁷. Огненная речь Брюллова поразила его. Однако замысел остался неосуществленным, как осталась незаконченной и другая картина «Осада Пскова» 18.

Пушкину очень хотелось иметь портрет Натальи Николаевны кисти Брюллова. «У меня, брат, такая красавица жена, – передавал слова поэта Рамазанов, – что будешь стоять на коленях и просить снять с нее портрет». В свою очередь 4 мая, еще из Москвы, он писал Наталье Николаевне: «У него (Брюллова. – А. К.) видел я несколько начатых рисунков и думал о тебе, моя прелесть. Неужто не будет у меня твоего портрета, им писанного? Невозможно, чтобы он, увидя тебя, не захотел срисовать тебя; пожалуйста, не прогони его, как прогнала ты пруссака Криндера. Мне очень хочется привести Брюллова в Петербург. А он настоящий художник, добрый малый и готов на все» 19.

Желание Пушкина осталось неосуществленным. Как модель Наталья Николаевна не заинтересовала Брюллова, а в таких случаях он никогда не брался за работу. Даже Николай I не мог добиться от художника окончания своего портрета.

В Петербурге поэт не раз посещал мастерскую Брюллова в Академии художеств. 11 ноября 1836 г. А. Н. Мокрицкий записал в своем дневнике: «...зашел я к Брюллову... у него застал Жуковского, Пушкина и барона Брамбеуса. "Хороший квартет", – подумал я, глядя на них» 20 . Можно предположить, что эта оценка была несколько ироничной и мемуарист хотел лишь подчеркнуть несовместимость «квартета». Позднее в своих воспоминаниях, датированных им 25 января 1837 г., т. е. двумя днями ранее роковой дуэли Пушкина, Мокрицкий приводил другой эпизод: «Сегодня в нашей мастерской было много посетителей, это у нас не редкость, но между прочим, были Пушкин и Жуковский. Сошлись они вместе, и Карл Павлович угощал их своею портфелью и альбомами. Весело было смотреть, как они любовались и восхищались его дивными акварельными рисунками, но когда он показал им недавно оконченный рисунок: "Съезд на бал к австрийскому посланнику в Смирне", то восторг их выразился криком и смехом. Да и можно ли глядеть без смеха на этот прелестный забавный рисунок? Смирнский полицмейстер, спящий посреди улицы на ковре и подушке, - такая комическая фигура, что на нее нельзя глядеть равнодушно. Позади него, за подушкой, в тени, видны двое полицейских стражей: один сидит на корточках, другой лежит, упершись локтями в подбородок и болтая ногами, обнаженными выше колен, эти ноги, как две кочерги, принадлежащие тощей фигуре стража, еще более выдвигают полноту и округлость форм спящего полицмейстера, который будучи изображен в ракурсе, кажется оттого еще толще и шире. Пушкин не мог расстаться с этим рисунком, хохотал до слез и просил Брюллова подарить ему это сокровище, но рисунок принадлежал уже княгине Салтыковой, и Карл Павлович, уверяя его, что не может отдать, обещал нарисовать ему другой. Пушкин был безутешен: он с рисунком в руках стал перед Брюлловым на колени и начал умолять его: "Отдай, голубчик! Ведь другого ты не нарисуешь для меня, отдай мне этот". Не отдал Брюллов рисунка, а обещал нарисовать другой. Я, глядя на эту сцену, не думал, что Брюллов откажет Пушкину. Такие люди, казалось мне, не становятся даром не колени перед равными себе. Это было ровно за четыре дня до смерти Пушкина»²¹.

По свидетельству того же Мокрицкого, Брюллов после гибели поэта долго упрекал себя за то, что не отдал ему рисунка. Другой ученик художника, М. И. Железнов, добавлял: «Я не понимаю, почему Мокрицкий, передавал это обстоятельство без конца, который он сам мне рассказывал и который, по моему, очень важен. Брюллов не отдал Пушкину рисунка, сказав, что рисунок уже продан княгине Салтыковой, но обещал Пушкину написать с него портрет и назначил время для сеанса. На беду, дуэль Пушкина состоялась днем ранее назначенного срока»²².

То, чего не мог понять Железнов, объясняется следующими обстоятельствами. «Воспоминания» Мокрицкого «появились в печати в 1855 г., вскоре после смерти Брюллова. В то время вокруг его имени велись самые горячие споры, высказывались самые противоречивые мнения. В обществе зародилось "сомнение... относительно гениальности Брюллова, а от сомнения до отрицания всего один шаг". Ученики художника сочли себя обязанными предупредить этот шаг. "Мы, – писал Н. А. Рамазанов, – отобрав подробные сведения о Брюллове, постараемся передать со временем публике верное и беспристрастное описание жизнеописание многолюбимого и многопочитаемого оставившего нас гения"»²³. Подобное жизнеописание дал в своих «Воспоминаниях о К. П. Брюллове» Мокрицкий. Реальные факты преломляются в них через призму авторской экзальтации. Имени художника постоянно сопутствуют эпитеты «великий», «знаменитейший», «гениальный». Эпизод с коленопреклоненным Пушкиным также возвышал Брюллова, и не только ставил знак равенства между ними, но и несколько приподнимал художника над поэтом, подчеркивая его преимущество в данной ситуации.

Следует учесть, что этот случай, выведенный в «Воспоминаниях» с точным указанием даты «25 января», отсутствует в «Дневнике» Мокрицкого. Не принадлежит ли он к числу «отобранных», как то рекомендовал Рамазанов, или просто сомнительных фактов? Ведь никто

А. В. Корнилова

другой из мемуаристов не упоминает о нем, а, по словам Мокрицкого, в тот день в мастерской присутствовало много народа, и необычное зрелище коленопреклоненного Пушкина должно было запомниться еще кому-нибудь.

Более того, из «Дневника» Мокрицкого мы узнаем, что в этот период Брюллов был тяжело болен. «18 числа... (Карл Павлович. – А. К.) возвратился от Кукольника... лег в постель, и вот с этого дня болезнь постепенно усиливалась и довела его до такого положения, в котором он еще не был, – он был очень плох, но благодаря искусству доктора Пеликана... вот уже третий день... чувствует себя гораздо лучше», – писал Мокрицкий 31 января 1837 г. Вряд ли столь тяжело больной художник мог принимать у себя большое общество.

Итак, известие о гибели Пушкина застало Брюллова больным. Из дома он не выходил. Проститься с поэтом отправился Мокрицкий. Вернувшись в мастерскую, он принес с собой рисунок: мертвый поэт лежал одетый в старый поношенный сюртук, голова его покоилась на подушке, две восковые свечи горели ровным тихим огнем.

Мокрицкий застал у Брюллова актера П. Каратыгина. Тот был взволнован. День отпевания поэта совпадал с его бенефисом – должен был идти «Скупой рыцарь» Пушкина. Каратыгин решил перенести бенефис на следующий день. «Но пьесы этой играть не будут!» – с прозорливостью писал А. И. Тургенев. Сочувствуя Каратыгину, Мокрицкий подарил ему свой рисунок.

В мастерскую Брюллова приходили Жуковский, Краевский, который заведовал корректурой пушкинского «Современника», говорили о последних днях поэта, читали найденные в рукописях «Русалку», «Каменного гостя». «Отцов пустынников».

Художник «читал его стихотворения, восхищался каждой строкой, каждой мыслью знаменитого поэта». «Завидую его кончине», – записал Мокрицкий в дневнике слова Брюллова.

Друзья поэта задумали издать полное собрание его сочинений. Брюллов вызвался сделать фронтиспис. Намерение это художник осуществил лишь отчасти. В карандашном наброске он изобразил Пушкина сидящим на высокой скале с лирой в руках. Тени великих поэтов и аллегорические фигуры России и Поэзии окружают его. Брюллов хотел изобразить Пушкина... на скале Кавказских гор, посреди величественной кавказской природы...», – писал Мокрицкий. Фронтиспис был данью Брюллова памяти Пушкина.

Позднее художник написал картину на сюжет пушкинского «Бахчисарайского фонтана». Он изобразил «робких жен» Гирея в саду у бассейна, следящими за движениями рыб в воде. В картине нет драматизма, свойственного поэме, идиллические,

зрительно чувственные настроения делают ее живописной иллюстрацией к стихам:

Беспечно ожидая хана, Вокруг игривого фонтана На шелковых коврах оне Толпою резвою сидели И с детской радостью глядели, Как рыба в ясной глубине На мраморном ходила дне.

В память о поэте художник поставил у себя в мастерской его «вызолоченный» бюст и позднее, уже из Италии, спрашивал в письме, цел ли этот бюст, в порядке ли он.

Брюллов не только хорошо относился к Пушкину как к человеку, он глубоко чтил его талант, мастерство: а цену мастерству он знал, как никто.

Примечания

- ¹ Пушкин в воспоминаниях современников. СПб., 1998. Т. 2. С. 326.
 - ² Там же. С. 471.
 - ³ Там же.
- ⁴ Оленина А. А. Воспоминания // Огонек. 1966. № 49. С. 24.
 - ⁵ ГРМ. Отд. рукоп. Ф. 22. № 31.
- ⁶ Андреев А. С. Встреча с А. С. Пушкиным // Звенья. 1933. Ч. 2. С. 235.
 - ⁷ Отеч. записки. 1826. № 70, февр. С. 344.
 - ⁸ Андреев А. С. Указ. соч. С. 236.
- ⁹ Железнов М. И. Неизданные письма К. П. Брюллова и документы для его биографии. Женева, 1867. С. 2.
- ¹⁰ Пушкин А. С. Письма последних лет. 1834–1837. Л., 1969.
 - ¹¹ Там же.
 - ¹² Там же.
- ¹³ Временник пушкинской комиссии 1967–1968. Л.: Наука, 1970. С. 95–97.
- ¹⁴ Пушкин в воспоминаниях современников. Т. 2. C. 326.
 - ¹⁵ Там же. С. 471.
- ¹⁶ Рамазанов Н. А. Материалы для истории художеств в России. М., 1863. Т. 1. С. 201.
 - ¹⁷ Там же.
 - ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Временник пушкинской комиссии 1967–1968. C. 95–97.
- ²⁰ Дневник художника А. Н. Мокрицкого / сост. вступ. ст. и примеч. Н. Л. Приймак. М., 1975.
- ²¹ Мокрицкий А. Н. Воспоминания о К. П. Брюллове // Отеч. записки. 1855. Т. 12. С. 165.
 - ²² Живопис. обозрение. 1898. № 227/233.
- ²³ Цит. по коммент. А. В. Корниловой к материалам о А. Н. Мокрицком (А. С. Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1974. Т. 2. С. 478).

УДК 792(47)″18″+821.112.2(091)(092) Д. А. Рыбакова

Театральная концепция Шиллера и вопрос о назначении театра в России XIX в.: постановка проблемы

Основными представлениями о назначении театра – в качестве самоценного явления, объединяющего этическое и эстетическое (Белинский, Гоголь) и средства для достижения определенных нравственных целей (Писарев, Толстой) – Россия XIX в. обязана Шиллеру.

Ключевые слова: Шиллер в России, история театральной мысли

Daria Rybakova

Shiller's theatrical aesthetics and the question of the role of theatre in 19th century Russia

There are two main conceptions of the aim of theatre in 19th century Russia: theatre that unites ethics and aesthetics and has an end in itself (Belinsky, Gogol) and theatre as the means to achieve the concrete goals (Pisarev, Tolstoi). Both conceptions come from Shiller's aesthetics.

Keywords: Shiller in Russia, theories of the theatre

Очарование пронзительным благородством героев Шиллера Россия пронесла через весь XIX в. Издатель первого собрания сочинений немецкого поэта, философа и драматурга на русском языке Николай Гербель в 1857 г. писал в предисловии к очередному тому: «Мы с детства привыкли соединять с именем Шиллера понятие обо всем благородном и возвышенном <...>. Вспомним, чему мы научились у Шиллера, вспомним о его влиянии на всю нашу юность, на все наши порывы к высокому! <...> Разве с его именем не соединены идеи славы, любви, братства между людьми, священных стремлений сердца и лазури небесной»¹. В 1940-е гг. Н. В. Гоголь задавал риторический вопрос: «Кому при помышленье о Шиллере не предстанет вдруг эта светлая, младенческая душа, грезившая о лучших и совершеннейших идеалах, создававшая из них себе мир и довольная тем, что могла жить в этом поэтическом мире?»². «Мне больно, когда я услышу хоть имя Шиллера», – писал Достоевский³. Он же в «Дневнике писателя», вероятно, наиболее точно запечатлел то соединение восторга и боли, которое порождает Шиллер, в образе «клейма», поставленного немецким писателем на русской душе: «на другом краю Европы, в варварской России, этот же Шиллер гораздо национальнее и гораздо роднее варварам русским, чем не только в то время - во Франции, но даже и потом, во все наше столетие <...> а у нас он вместе с Жуковским в душу русскую всосался, клеймо в ней оставил, почти период в истории нашего развития обозначил»⁴. Для Блока Шиллер – последний великий европейский гуманист, его лицо – «последнее спокойное уравновешенное лицо, которое мы вспоминаем в Европе», потому что с его уходом «утратилось равновесие между наукой и природой, между жизнью и искусством, между наукой и музыкой, между цивилизацией и культурой»⁵.

В основе чудодейственного влияния немецкого поэта и драматурга на русскую жизнь лежат его философско-эстетические идеи, выраженные не столько в пьесах, сколько в его теоретических произведениях. Несмотря на то, что во взглядах Шиллера на искусство принято выделять два этапа – романтический период «бури и натиска» и период «веймарского классицизма», в России эстетика Шиллера всегда воспринималась как целостная, что логично, учитывая то, что и сам автор никогда не отрекался от ранних воззрений⁶. Шиллер много теоретизировал об искусстве, были у него и статьи, специально посвященные драме и театру. Среди них особое место занимают программные статьи «О современном немецком театре» (1782 г.) и «Театр, рассматриваемый как нравственное учреждение» (1784 г.), где автор, говоря о назначении театра, соотносит его не с другими видами искусства, а с явлениями, как мы бы сейчас выразились, иного порядка. «Достопочтенными сестрами»⁷ театра он называет отнюдь не литературу или музыку, а мораль и, с некоторыми оговорками, религию. Шиллер полагает, что театр способен объединять людей «всех кругов и положений» в состоянии возвышенного блаженства, когда они «сбросив узы искусственности и обычая, освободившись от всякого гнета судьбы, побратавшись в единой, всех объемлющей симпатии, слившись вновь в единый род, забудут себя и весь мир и приблизятся к своему небесному

первоисточнику»⁸. Театр возрождает человека, поникшего под бременем тоски, хандры и труда. Театр способен содействовать распространению нравственных законов: он «карает тысячи пороков, оставшихся безнаказанными», а «тысячи добродетелей, о которых умалчивает правосудие, прославлены сценой»9. Но и государству театр может оказаться чрезвычайно полезен, ибо, с точки зрения Шиллера, государство должно и обязательно сможет стать гармонической цельностью, естественно учитывающей каждую отдельную личность, которая, в свою очередь, радостно содействует самому государству¹⁰. Для осуществления своего назначения государство должно морально усовершенствоваться, в этом ему помогает искусство, прежде всего – театр, способный мощно воздействовать на зрителя как эмоционально, так и интеллектуально. В качестве «нравственного учреждения» 11 театр «объединяет все сословия и классы и располагает кратчайшей дорогой к уму и сердцу» 12, и, таким образом, он способен выполнять государственные задачи: содействовать национальному согласию и поддерживать дух нации. Шиллер сравнивает театр и церковную кафедру как единственные места, где царит «власть слова», и полагает, что как с кафедры, так и со сцены можно руководить взглядами народа, в том числе взглядами «на правителей и правительство 13 .

Все эти идеи оказались в России понятными и близкими, они нашли здесь гораздо больше последователей, чем на родине автора. Взгляд Шиллера на назначение и задачи искусства вообще, и театрального в частности, отозвался в подавляющем большинстве теоретических высказываний о театре, появившихся в первой половине XIX в. Причем влиянию этому оказались подвержены как западники (Надеждин, Белинский), так и славянофилы (Шевырев, Аксаков). Наиболее полные и влиятельные концепции театрального искусства в первой половине XIX в. принадлежат В. Г. Белинскому и Н. В. Гоголю, и в каждой из них присутствуют отзвуки идей Шиллера.

Эстетические взгляды Шиллера основаны на убеждении, что только развитое эстетическое чувство может стать основой нравственного усовершенствования человека. Шиллеру вторит Белинский: «Это чувство (эстетическое. -A. P.) <...> есть условие человеческого достоинства, только при нем возможен ум, только с ним ученый возвышается до мировых идей, понимает природу и явления в их общности; только с ним гражданин может нести в жертву отечеству и свои личные надежды и свои частные выгоды. <...> Эстетическое чувство есть основа добра, основа нравственности»¹⁴. Вслед за Шиллером Белинский соотносит театр с «благом и истиной» и сравнивает театр с храмом, а происходящее со зрителями – с божественным откровением: «О, это истинный храм искусства, при входе в который вы мгновенно отделяетесь от земли, освобождаетесь от житейских отношений» 15. «Зачем мы ходим в театр? Зачем мы так любим театр? Затем, что он освежает нашу душу, завядшую, заплесневелую от сухой и скучной прозы жизни мощными и разнообразными впечатлениями, затем, что он волнует нашу застоявшуюся кровь неземными муками <...> тысячи сердец бьются одним чувством <...> тысячи я сливаются в одно общее целое я в гармоническом сознании беспредельного блаженства»¹⁶. Театр понимается Белинским как ритуальное действие, которое имеет «магическую силу над душою человеческою» 17 и каждый вечер поднимает зрителя над обыденностью и примиряет его с действительностью.

В «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголь определяет театр в его идеале как «незримую ступень к христианству» и называет его «кафедрой»: «Театр ничуть не безделица и вовсе не пустая вещь, если примешь в соображение то, что в нем может поместиться вдруг толпа из пяти, шести тысяч человек и что вся эта толпа, ни в чем не сходная между собою, разбирая по единицам, может вдруг потрястись одним потрясеньем, зарыдать одними слезами и засмеяться одним всеобщим смехом. Это такая кафедра, с которой можно много сказать миру добра» 18. В отличие от Белинского, которого в театре прежде всего интересовали трагедия и трагические актеры, Гоголь рассуждает о комедии и о смехе. Комедия – отнюдь не пустая шутка (каков, например, водевиль), она может и должна выражать «высокую» мысль и иметь «всеобщее» значение, ее задача – выставлять «исключения и пороки», «презренное в человеке» на всеобщее обозрение и осмеяние¹⁹. Смех имеет огромную силу воздействия на человека, а его назначение, по Гоголю, совпадает с назначением театра и искусства вообще. Смех создан для того, «чтобы смеяться над всем, что позорит истинную красоту человека»²⁰. Задача смеха - вовсе не развлечение, ему свойственна огромная сила нравственного воздействия: боясь быть публично осмеянным, человек удерживается от неблаговидных поступков. Возвышенная, строго обдуманная комедия предлагает отнюдь не только посмеяться над низостью и порочностью героев, но принять увиденное на собственный счет, «как бы оно именно про нас лично написано»²¹. Она побуждает зрителя взглянуть на себя глазами не светского человека, а «Того, Кто позовет на очную ставку всех людей»²². Увидеть себя «при свете совести», посмеяться над собою, ужаснуться, прозреть и задать себе вопрос: «неужели я сам чист вовсе от таких пороков?»²³.

Назначение идеального театра (от которого, с точки зрения Гоголя, пока еще бесконечно далек реальный) — быть возвышенным зрелищем, кафедрой, проповедовать и объединять, смешить и ужасать. Более того: театральное представление, в трактовке Гоголя, не просто приобретает черты ритуала, а очевидно принимает на себя функции, исходно отводимые церкви. Именно театр взывает к совести и напоминает о Страшном суде. Люди, которых спектакль собрал в зрительном зале, переживают не только братское единение, но очищение и возрождение.

Таким образом, в русской театральной мысли 1830–1840-х гг. формируется представление о театре, во многом родственное шиллеровскому. Театр трактуется как явление, способное гармонизировать жизненный хаос, обладающее сакральной функцией; он может перерождать людей, сидящих в зале, и ритуальное воспроизведение этого акта творения происходит ежевечерне

В 1860-е гг. на фоне популярности радикальных идей образ Шиллера несколько потускнел, однако его идеи, утратив имя автора, получили неожиданное для него преломление. Полагая искусство, в том числе и театр, этически нейтральным и абсолютно бесполезным, «разрушитель эстетики» Д. И. Писарев в то же время признавал, что оно обладает «практическим могуществом» воздействия на человека и, отдавая себе в этом отчет, художник обязан использовать его с определенными и конкретными целями. Высшая задача искусства - внедрять в сознание общества необходимые идеи 24 . Высказывания Д. Писарева и Ф. Шиллера имеют принципиальные различия. Если у Шиллера театр - естественная и неотъемлемая часть идеально устроенного государства, одно из его преданных министерств, служащих «общему делу» - органично и самостоятельно принимает на себя идеологические функции, то у Писарева театр - пустое развлечение, потакающее потребностям необразованного человечества, и его следует «приспосабливать к делу» насильственно. То есть этический императив не является внутренним долгом, внутренним выбором писателя, а осуществляется по приказу извне.

Интересно и симптоматично, что в 1909 г. театральный критик А. Р. Кугель возложил на Шиллера ответственность за это, «неслыханное ни в какой другой культурной стране, "разруше-

ние эстетики", начатое Чернышевским и законченное Писаревым»: «это была война, объявленная шиллеровщине, – искуплению, которое вносила поэзия в мире неискупленных слез, страданий, казарменных порядков»²⁵.

Влияние Шиллера исследователи обнаруживают и во взглядах на театр Л. Н. Толстого. Однако, учитывая эволюцию эстетических взглядов автора, здесь дело обстоит гораздо сложнее.

Понимание назначения театрального искусства автором романа «Война и мир» можно отнести к радикальной театральной мысли 1860-х гг. Знаменитый эпизод в опере, когда все кажется Наташе диким и удивительным, вычурно-фальшивым и ненатуральным до того, что делается даже совестно за актеров, заканчивается дурманом ее увлечения Анатолем Курагиным. Театр трактуется как бессмысленная, фальшивая и опасная игра. Темы актерства, театрального лицедейства занимают в «Войне и мире» значительное место и всегда имеет отчетливую этическую окраску. Как пишет П. П. Громов, «приближение к "театру" возникает у Толстого только тогда, когда описывается недолжное, отрицательное»²⁶. Театр существует в романе как часть светской жизни, явление этикетное, формальное. Аналогичным образом - как очевидный примат формы над содержанием - описаны в романе и образ жизни светского салона, и масонские ритуалы. Известно, что пафос отрицания в романе Толстого современники соотносили с влиянием на автора позитивизма и нигилизма. Однако, любопытным представляется тот факт, что в отношении к назначению театра Л. Н. Толстой в 1860-е гг. оказывается еще радикальнее «радикала» Писарева. Театр у Толстого эпохи романа «Война и мир» - это ритуал, не только лишенный смысла, но заражающий опасными соблазнами; из него невозможно извлечь пользу, он приносит только вред.

Впоследствии, в статьях об искусстве, в основном написанных в 1880–1890-е гг. Толстой, по-прежнему утверждая противоположность понятий добра и красоты, противопоставляя религиозное искусство искусству, имеющему «целью только наслаждение людей»²⁷, вместе с тем, как Шиллер, говорит о нравственном и религиозном назначении искусства, которое заключено в его способности поднимать человека над чувственным, материальным миром.

Если принятая Шиллером кантовская формула об искусстве как **незаинтересованном наслаждении** для Толстого абсолютно чужда и неприемлема, то утверждение теоретика «веймарского классицизма» о том, что удовольствие, доставляемое искусством, служит **путем**

к нравственности, впрямую перекликается с положением Толстого об «эволюции чувств посредством искусства»²⁸. Почти дословно повторяя Шиллера, Толстой утверждает, что задачи искусства – уничтожить разделение между людьми, соединяя «самых различных людей в одном чувстве», «сделать то, чтобы то мирное сожительство людей, которое соблюдается теперь внешними мерами, - судами, полицией, благотворительными учреждениями <...> достигалось свободной и радостной деятельностью людей»²⁹. Близость Толстого и Шиллера в стремлении к моральной действенности искусства, в утверждении его этического долга и ответственности отмечается различными исследователями 30 .

Значение шиллеровских мотивов в театральной эстетике А. А. Григорьева и А. Н. Островского в основных пунктах зафиксировано в специальной работе А. И. Журавлевой 31 . В основу концепции национального театра А. Н. Островского легло шиллеровское понимание театра как нравственно-просветительского учреждения. Центральная для театральной эстетики Островского мысль – утверждение нравственного воздействии искусства, прямой связи между «художественным восторгом» и «перестройкой души», которая происходит благодаря введению «нового элемента, умиряющего, уравновешивающего», введению в душу «чувства красоты, ощущения изящества» 32 . Сложные взаимоотношения между идеей о прямом морализаторском значении искусства и его подлинном нравственно воздействии до конца жизни привлекали внимание А. Н. Островского. По словам Журавлевой, русским теоретикам были также близки идеи Шиллера о том, что театр есть дополнение к суду, «рупор общественной совести» и средство национального единения.

Иоганн Кристоф Фридрих Шиллер прошествовал в ногу с русским театром и русской культурой на протяжении всего XIX в. Его играли, воспевали, соотносили с ним и его героями свою жизнь, его именем призывали к действиям, его слезами плакали, а его героизмом вдохновлялись. Шиллер оказался здесь родным, потому что для него искусство существует в гармоническом единстве с моралью, а у нас, как известно, поэт всегда «больше, чем поэт».

Основными представлениями о назначении театра – в качестве самоценного явления и средства для достижения определенных целей - Россия XIX в. обязана Шиллеру. В дальнейшем первая найдет свое отражение и продолжение в построениях эпохи символизма, а точнее - в идее о возможности преобразования жизни театром, которую по-разному понимали и воплощали Скрябин, Комиссаржевская, Сулержицкий, Блок. А вторая – в писаревском варианте – в театральных пропагандистских манипуляциях советской эпохи.

Примечания

- ¹ Гербель Н. В. Жизнь Шиллера // Лирические стихотворения Шиллера в переводе русских поэтов / под ред. Н. В. Гербеля. СПб., 1857. Т. 2. С. 252-253.
- ² Гоголь Н. В. Собр. соч.: в 9 т. М.: Рус. кн., 1994. T. 6. C. 159.
- ³ Достоевский Ф. М. М. М. Достоевскому: 1 января 1840, Петербург // Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1985. Т. 28, кн. 1. С. 69.
- ⁴ Его же. Дневник писателя за 1876 г. // Там же. T. 23. C. 31.
- ⁵ Блок А. А. Крушение гуманизма // Собр. соч.: в 8 т. М.; Л.: Гос. изд-во худож. лит., 1962. Т. 6. С. 95, 100.
- 6 См.: Журавлева А. И. Шиллеровские мотивы в театральной эстетике Григорьева-Островского // Вестн. Моск. ун-та. Сер 9. Филология. 1997. № 3. С. 106.
- ⁷ Шиллер Ф. О современном немецком театре // Собр. соч.: в 7 т. М.: Худож. лит., 1957. Т. 6. С. 14.
- ⁸ Его же. Письма об эстетическом воспитании человека // Там же. С. 270.
 - ⁹ Там же.
 - ¹⁰ Там же. С. 271.
- 11 Его же. Театр, рассматриваемый как нравственное учреждение // Там же. С. 17.
 - ¹² Там же. С. 23.
 - ¹³ Там же. С. 25.
- 14 Белинский В. Ничто о ничем, или Отчет г. издателю «Телескопа» за последнее полугодие русской литературы // Полн. собр. соч.: в 12 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953. Т. 2. С. 47.
- 15 Его же. И мое мнение об игре г. Каратыгина // Соб. соч.: в 3 т. М.: ОГИЗ: ГИХЛ, 1948. Т. 1. С. 95-96.
 - ¹⁶ Его же. Литературные мечтания // Там же. С. 65.
- ¹⁷ Его же. И мое мнение об игре г. Каратыгина. C. 66.
- ¹⁸ Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // Собр. соч.: в 9 т. М.: Рус. кн., 1994. Т. б. C. 54, 56.
- ¹⁹ Его же. Петербургская сцена 1835–36 г. // Там же. Т. 7. С. 471.
- ²⁰ Его же. Развязка «Ревизора» // Там же. Т. 3/4. C. 464.
 - ²¹ Там же.
 - ²² Там же. С. 462.
- 23 Его же. Театральный разъезд после представления новой комедии // Там же. С. 422.
- ²⁴ Писарев Д. И. Реалисты // Писарев Д. И. Литературная критика: в 3 т. Л.: Худож. лит., 1981. Т. 3. С. 158.
- ²⁵ Кугель А. Р. Homo Novus: заметки // Театр и искусство. 1909. № 44. С. 766.

Театральная концепция Шиллера и вопрос о назначении театра в России XIX в.

²⁶ Громов П. П. О стиле Льва Толстого: «Диалектика души» в «Войне и мире». Л.: Худож. лит., 1977. С. 12.

²⁷ См.: Толстой Л. Н. Что такое искусство // Собр. соч.: в 22 т. М.: Худож. лит., 1983. Т. 15. С. 93, 171.

²⁸ Там же. С. 168.

²⁹ Там же. С. 211, 210.

30 Шульц С. А. От театра Ф. Шиллера к театру Л. Н. Толстого (постановка проблемы) // Гуманит. науки в Сибири. 2000. № 4. С. 39-42; Терехов С. Ф. Шиллер в русской критике 1950–1970-х гг. XIX в. // Фридрих Шиллер: ст. и материалы. М.: Наука, 1966. С. 124-156; Карельский А. В. Модернизм XX в. и романтическая традиция // Карельский А. В. Метаморфозы Орфея: беседы по истории запад. лит. М.: РГГУ, 2001. Вып. 3: Немецкий Орфей. С. 131–157.

³¹ Журавлева А. И. Шиллеровские мотивы в театральной эстетике Григорьева-Островского // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 1997. № 3. С. 106–110.

32 Островский А. Н. Записка о положении драматического искусства в России в настоящее время // Полн. собр. соч.: в 12 т. М.: Искусство, 1978. Т. 10. C. 141.

Е. В. Шевелева

Коллекция произведений Д. В. и К. П. Шевелевых в собрании музея Шевелевых (г. Каргополь Архангельской обл.)

Д. В. и К. П. Шевелевы, старшие представители династии каргопольских игрушечников, способствовали возрождению традиции и промысла во второй половине ХХ в. В статье приведены новые факты их биографии, дан краткий анализ основных периодов творчества мастеров и стилистических особенностей их произведений на материале коллекции игрушек из собрания частного музея, которая лишь сейчас вводится в научный оборот.

Ключевые слова: народное искусство, каргопольская глиняная игрушка, творчество Д. В. и К. П. Шевелевых, коллекция Музея мастеров Шевелевых и каргопольской глиняной игрушки

Elizaveta Sheveleva

The collection of clay toys by Dmitry and Klaudia Shevelevy from Museum of Shevelevs (Kargopol, Arkhangelsk region)

Dmitry and Klaudia Shevelevy, who were senior representatives of the Kargopol dynasty of craftsmen, contributed to the revival of tradition and trade in second part of 20th century. The article presents new evidence of their biographies, a brief analysis of the major periods of creativity and stylistic features of their works based on the collection of toys from the collection of a private museum, which has only now came into the scientific usage.

Keywords: folk art, Kargopol clay toys, Dmitry and Klaudia Shevelevy's creativity, a collection of the Museum of masters Shevelevs and Kargopol clay toys

Частный музей мастеров Шевелевых и каргопольской глиняной игрушки, который расположен в Каргополе, в доме № 30 на улице Гагарина (быв. Шелковня), является памятником регионального значения. В 1976 г. музей был внесен в Свод памятников истории и культуры Архангельской области. Официальное открытие музея состоялось 13 июня 2003 г.

Однако замысел его создания возник еще в 1994 г., когда на основе нескольких объединенных семейных коллекций в Московском музее народного и декоративно-прикладного искусства на Делегатской (МНДПИ) прошла выставка «Творчество семьи Шевелевых: от ремесла к искусству» 1. Стало очевидно, что семейное собрание представляет интерес для широкой публики. Организация музея началась в 2001 г., после смерти главы рода Дмитрия Васильевича Шевелева, по инициативе его сыновей-художников Владимира, Валентина и Виталия. Тогда же Администрация муниципального образования «Каргопольский район» передала в долгосрочную аренду нашей семье два помещения в этом же доме, где была создана мастерская практического ремесла и постоянно действующая выставка изделий современных мастеров. Экспозиция Музея, состоящая из мемориальной части, нескольких выставочных помещений и мастерской, была оборудована в 2003 г. при поддержке гранта Президента РФ. В 2004 г. Музей получил официальный юридический статус автономной некоммерческой организации. В 2007 г. на средства семьи проведен реставрационный ремонт здания, на месте холодных сеней появился просторный зал для проведения временных художественных выставок.

За пять лет, с июня 2003 г. по сентябрь 2008 г., в Музее Шевелевых побывали 6500 посетителей (в год в среднем около 1300 человек), для которых проводятся экскурсии, лекции, мастер-классы, а также летние творческие пленэры для студентов ряда российских вузов, международные семинары по керамике. Музей работает для широкого круга людей, предлагая программы для детей, студентов и взрослых, для гостей Каргополя и местных жителей, для всех желающих прикоснуться к традиционному ремеслу. Кроме того, здесь ведется научно-исследовательская и издательская работа с использованием собственного собрания, а также научного архива.

Одна из главных целей Музея – сохранение и популяризация традиционного искусства Каргополя и его окрестностей. Он удачно дополняет выставки народного искусства Каргопольского историко-архитектурного музеязаповедника, экспозицию глиняной игрушки в Каргопольском центре ремесел «Берегиня». Коллекции Музея Шевелевых позволяют проследить не только историю известной династии мастеров, но и каргопольского гончарного и игрушечного промысла в целом. Здесь широко

представлены игрушки всех ведущих мастеров: И. В. и С. Е. Дружининых, У. И. Бабкиной, С. И. Рябова, одиннадцати представителей пяти поколений семьи Шевелевых, а также живопись Вал. и Вит. Шевелевых, ткачество Н. А. Крехалевой и Е. В. Шевелевой, традиционные берестяные изделия С. Г. Канашева и В. В. Шевелева, работы кузнеца-художника Г. Г. Зуева и др. Важно, что сохранен подлинный интерьер кухни-мастерской с рабочим столом, за которым лепили игрушку, и русская печь, где ее обжигали.

В настоящее время начато составление полного каталога коллекций игрушки, формирование которых, как и коллекций гончарной посуды, традиционного текстиля, бересты, изделий из кованого железа, росписи по дереву, происходит с середины 1960-х гг. Ныне в состав фондов Музея Шевелевых входят коллекции Владимира Дмитриевича и Валентина Дмитриевича Шевелевых. Также внушительными коллекциями игрушек обладают Виталий Дмитриевич и Василий Валентинович Шевелевы. Первая находится в Геленджике Краснодарского края, вторая – в Каргополе.

Данная статья посвящена коллекции игрушек старших представителей династии, Дмитрия Васильевича и Клавдии Петровны Шевелевых, из собрания частного каргопольского музея. Поводом к ней послужили как отсутствие монографической научной работы об их творчестве², так и двойной юбилей, к которому в Музее Шевелевых была подготовлена новая выставка. В 2008 г. исполнилось сто лет со дня рождения Д. В. Шевелева (7 ноября (25 октября по ст. ст.) 1907 – 20 ноября 2000) и девяносто пять лет со дня рождения К. П. Шевелевой (13 мая 1913 – 25 августа 1974).

Они родились в семьях однофамильцев в деревне Токарево в одиннадцати километрах от Каргополя, ныне не существующей, но известной, подобно другим селениям по Пудожскому тракту (Гринево, Печниково, Ананьино), как центр местного гончарного промысла. Наряду с Ульяной Ивановной Бабкиной, Сергеем Егоровичем Дружининым и Семеном Ивановичем Рябовым Шевелевы стояли у истоков возрождения каргопольского промысла в 1960-1970-е гг. Родители К. П. Шевелевой, Петр Антипович и Ольга Дмитриевна (по деревенскому прозвищу Клиновы), крестьянствовали и занимались гончарством. У них научились ремеслу трое из четверых детей и будущий зять. Дмитрий Васильевич вспоминал, как ездил в конце 1920-х гг. вместе с Петром Антиповичем по ярмаркам всего уезда с посудой и глиняными игрушками. Однако этот период завершился наступлением массовой коллективизации. Поженившись, чтобы Клиновых не раскулачили (семья Тарасихиных считалась бедняцкой), Дмитрий и Клавдия переехали в Каргополь. Началась совсем другая жизнь, в которой не нашлось места ремеслу, знакомому с детства. Д. В. Шевелев стал работником Государственного банка, участвовал в Финской, затем в Великой Отечественной войне. К. П. Шевелева – мать троих сыновей, будущих художников, и хозяйка купленного в 1946 г. дома на улице Гагарина, где ныне находится Музей.

В промысел мастера вернулись только в 1964 г. по предложению искусствоведов из НИИ художественной промышленности (Москва), а в 1967 г. в Каргополе был создан цех по производству глиняной игрушки, филиал предприятия «Беломорские узоры». Его организатором и директором стал Александр Петрович Шевелев (1910-1980), старший брат Клавдии Петровны. Д. В. и К. П. Шевелевы некоторое время работали надомниками цеха, затем стали делать игрушку самостоятельно. Изделия пользовались спросом у многочисленных туристов, приезжающих в Каргополь, отправлялись в другие города, а также приобретались Художественным фондом СССР и музейными экспедициями. С 1967 г. оба мастера являлись участниками многих районных, зональных и всесоюзных выставок.

Клавдия Петровна занималась игрушкой до конца 1973 г., затем она тяжело заболела и умерла в августе 1974 г., в возрасте 61 года. Д.В. Шевелев пережил ее на 36 лет и ушел из жизни после короткой болезни, отметив 93-летие.

Можно с уверенностью сказать, что мастера вырастили два поколения последователей. К. П. Шевелева учила делать игрушки жену старшего сына Валентина, Анну Федоровну, и их детей, Василия и Ольгу. Автор этой статьи начала лепить под руководством деда, Д. В. Шевелева, в возрасте четырех лет. В середине 1970-х гг. Дмитрий Васильевич и Валентин Дмитриевич возрождают приемы работы на ручном гончарном круге, а также технику обварки, что позволило сохранить местные традиционные гончарные приемы, к тому времени почти забытые: гончары цеха «Беломорские узоры» использовали только электрические гончарные круги. В Музее Шевелевых хранится несколько гончарных изделий Д. В. Шевелева 1970-х гг., а также корчага со свинцовой поливой конца 1920-х гг., сделанная, когда мастер работал вместе со своим будущим тестем. Уже в 1980-е гг. Дмитрий Васильевич становится старейшим мастером промысла. Обладая замечательной памятью, он оставил множество ценных свидетельств о промысле и жизни края. Его дом оказался центром притяжения не только для

всей многочисленной семьи, но и для многих творческих людей: народных мастеров, художников, искусствоведов, музейщиков, коллекционеров, журналистов и фотографов.

Игрушки Д. В. и К. П. Шевелевых находятся в собраниях многих российских государственных музеев³ и в частных коллекциях в нашей стране и за рубежом (в Греции, Германии, Италии, Франции, США и др.).

К сожалению, в собрание Русского музея поступило лишь небольшое количество ранних игрушек Д. В. и К. П. Шевелевых, что позволило И. А. Колобковой, автору статьи о каргопольском игрушечном промысле в сборнике «Народное искусство Каргополья», приуроченном к одноименной выставке 2006 г., сделать весьма неубедительное заключение о творчестве мастеров в целом: «Это наивные, рыхлые по пластике, пестро и натуралистически раскрашенные самодеятельные скульптурки на грузных подставках... В силу художественной недостаточности работ К. П. и Д. В. Шевелевых (курсив мой. – Е. Ш.) в собрании ГРМ их хранится не более двух десятков»⁴. Столь однозначный вывод сделан по небольшой и приобретенной единовременно, а не на протяжении ряда лет коллекции. По одному этому обстоятельству он не может быть объективным и скорее свидетельствует о крайней узости взгляда исследователя, способного судить о почти десятилетнем периоде творчества К. П. Шевелевой и о сорокалетнем – Д. В. Шевелева на основании всего лишь нескольких игрушек, привезенных из экспедиции 1964 г. К тому же о жизни мастеров автор, видимо, знает немного, о чем говорят такие грубые фактические ошибки, как неправильные даты жизни мастеров. Например, по мнению автора, Д. В. Шевелев ушел из жизни в 1980 г., тогда как в действительности это год смерти брата Клавдии Петровны, А. П. Шевелева⁵.

Коллекции игрушек К. П. и Д. В. Шевелевых в Музее начали формироваться благодаря их сыновьям. Во второй половине 1960-х гг. все трое учились на художественно-графическом факультете Костромского педагогического института им. Н. А. Некрасова. Вал. Д. и Вл. Д. Шевелевы целенаправленно отбирали игрушки родителей для своих коллекций, фотографировали и зарисовывали образцы⁶, поскольку материал по каргопольской игрушке входил в их дипломные работы. Братья и сами нередко помогали родителям лепить и расписывать игрушку. Изделия пользовались большим спросом, раскупались быстро, и много отобрать в собственное собрание не удавалось. К. П. Шевелева, уступая просьбам туристов, говорила сыновьям: «Я вам, ребята, еще наделаю...». Однако не успела. Д. В. Шевелев плодотворно работал и в 1980-е гг., а в 1990 г. подготовил для всех сыновей «на память» подписную коллекцию всех основных своих игрушек, причем каждый сюжет был представлен в трех экземплярах с отличающейся росписью. Каждая игрушка была подписана⁷, чего ранее Д. В. Шевелев почти не делал. Следует отметить, что и К. П. Шевелева редко подписывала свои работы, в основном также поздние⁸.

Таким образом, на сегодняшний день в фондах Музея Шевелевых хранится 65 игрушек К. П. Шевелевой, 137 – Д. В. Шевелева. Необходимо выделить в отдельную группу и их совместные работы, выполненные в период с 1965 по 1973 г., не менее 40 штук. Примерно треть коллекции экспонируется.

Творчество Д. В. и К. П. Шевелевых 1965-1973 гг. можно разделить на три периода. Самые первые работы, действительно, отличала пластическая робость и наивность, что можно легко объяснить как неуверенностью мастеров, которые вернулись в промысел после почти полувекового перерыва, начав «с чистого листа», так и стремлением приблизить изображение к реальности. Фигурки 1965 г. напоминают скорее скульптурную пластику малых форм, нежели игрушку, в их основе – повествовательные сюжеты, ясно отраженные в названиях: «Девочка, читающая книгу», «Старик, прибивающий набойку на сапог» и др. Роспись этих ранних игрушек дробная, чересчур детализированная. Это заметно тем более, что роспись делалась по предварительной побелке: сам по себе прием вполне традиционный, происходящий от нестойкости самодельных красок, требующих грунта, перекрывающего темную красную глину. Таких ранних игрушек сохранилось немного, в коллекции Музея Шевелевых их пять. Несколько подобных работ хранятся также в КИАХМ, Архангельском областном музее изобразительных искусств.

Однако уже к 1967–1969 гг. характер работ мастеров меняется. Они если и не вовсе лишаются детализации, то форма, пластика и роспись приобретают гораздо более обобщенный характер. Меняется и круг сюжетов. Причины подобных изменений легко объяснимы, в том числе и требованиями производства на предприятии «Беломорские узоры». Игрушки утрачивают истинную игровую функцию, становятся сувениром, предназначенным для взрослых. Появились композиции, утвержденные прейскурантом, когда сюжеты были разбиты на «группы». От сложности и количества, кроме того, зависела оплата работы. Тем не

менее, Шевелевы работали не с утра до вечера в коллективной мастерской, а у себя дома, и потому имели возможность не слишком «гнаться за валом», хотя в ряде игрушек этого периода, собранных Вал. Д. Шевелевым, ощущается некоторая «серийность», выраженная в отработанном приеме лепки, с минимумом элементов росписи, сделанной откровенно «на скорую руку», что, однако, не всегда является показателем качества работы или отсутствия оного. В этот период К. П. Шевелева проходит и через увлечение заимствованиями некоторых сюжетов и деталей, подмеченных в игрушках других мастеров: так, показательна ее версия игрушки «Охотник на птиц». Вл. Д. Шевелев покупает аналогичную группу у У. И. Бабкиной. Это именно группа, т. е. отдельно слепленная фигурка охотника и отдельно - дерево с птицей и двумя собаками на маленькой пластине. К. П. Шевелева делает вольную копию, с фигурами на большей пластине, и даже дерево выкрашено в похожий ярко-зеленый цвет. Однако характерные индивидуальные черты и здесь весьма ощутимы: типаж старика-охотника с длинной бородой, расписанной «по-токаревски», только черными штрихами, в отличие от цветных бород, которые наводила У. Бабкина: «веселые» птицы и собаки. более тщательно детализированные в росписи.

Д. В. Шевелев старался слепить за один раз десяток одинаковых по сюжету игрушек, например, только кукол или коней, которых особенно любил. Это вовсе не означало слепого тиражирования, напротив, позволяло довести прием до совершенства, помогало соблюсти пропорции, в конечном итоге самому получить удовольствие от выверенной, точной работы. Дед обладал развитым пространственным мышлением и хорошим глазомером, будучи еще и профессиональным столяром, и можно полагать, что оба ремесла, которыми он часто занимался в течение дня попеременно, удачно дополняли друг друга. Бабушка же проявляла большую эмоциональность, была более свободна как в выборе сюжетов, так и в росписи, и в самом отношении к игрушке. Для нее игрушка, как прежде, предназначалась для ребенка (именно играя в них, росли внуки), но и она сама играла своими фигурками, сочиняла по ходу работы присловья или истории, к тому же для нее игрушка была еще способом воспоминаний о прежней жизни в деревне. Свидетельством тому может служить, например, та тщательность, с которой она воспроизводит в росписи особенности местного костюма, прежде всего женского: орнаментацию золотных платков и кокошников, прическу, способ ношения пояса «на передник под казачок», способ декорирования подола юбки многорядными лентами и кружевом и пр.

Один из любимых сюжетов супругов Шевелевых – санные и тележные возки с *«поезжанами»* – выразительная живая зарисовка из старого быта, а также востребованная сувенирным производством «тройка», автором которой был, по-видимому, А. П. Шевелев. В Музее Шевелевых находится коллекция из семи троек Д. В. Шевелева 1975–1991 гг. и два более ранних образца этого сюжета, сделанные, видимо, совместно с К. П. Шевелевой. Не напрасно именно в этот период появляются сказочные персонажи: полканы, которых первой начала делать У. И. Бабкина, *«медвежахи»* – очеловеченные медведицы, придуманные К. П. Шевелевой¹⁰.

Между тем, супруги Шевелевы придерживались и традиционных форм и образов, попрежнему лепили собачек, коней, козликов, баранов, воронов, медведей, изображения людей, баб и мужиков. Следует заметить, что эти фигурки, как правило, невелики по размерам (высота – от 5 до 14 см), легко ложатся в ладонь, ибо сделаны «по руке», пропорции которой и являются модульными. Иногда для выставок Д. В. Шевелев лепил более крупные игрушки, высотой до 17–20 см, что легко объясняется размерами больших витрин и подиумов, на которых изделие меньшего размера теряется.

К началу 1970-х гг. форма игрушек становится уверенной и точной, цвет – более ярким. Мастера расписывали фигурки плотной, хорошо кроющей поверхность глины темперой, казеиново-масляной или поливинилацетатной, которые не смешивались между собой. Иногда использовалась гуашь с добавлением, в зависимости от того, каким видом темперы пользовались, разведенного казеинового клея или ПВА, которые фиксировали нестойкую краску. Клавдия Петровна проявляла особое видение колорита, нарядного, праздничного, связанного не только с цветами природы, но и традиционного каргопольского текстиля и костюма. Она крайне редко раскрашивала игрушки чистым готовым цветом, чаще всего, смешивая краски, подбирала тон сама.

Элементы росписи К. П. и Д. В. Шевелевых состоят в основном из разнообразных сочетаний геометрических мотивов: прямых и наклонных линий, дуг, крестов, кругов, точек. Однако роспись не несет символического начала, это исключительно декор, причем нередко передающий особенности костюма персонажа или конской упряжи. Дмитрий Васильевич, по воспоминаниям родных, говорил: «До нас так делали, и мы так красим, а почему – кто знает».

Еще одна характерная особенность росписи игрушек К. П. Шевелевой – черты лица, отмеченные черной и красной краской, с наве-

денным на щеки румянцем. Последняя деталь буквально вменяется в вину каргопольским мастерам, начиная с У. И. Бабкиной, ибо в ней видится «лубочная натуралистическая раскраска с обязательным кукольным румянцем, совершенно не свойственная строю старой каргопольской игрушки»¹¹. Во-первых, последняя сводится автором исключительно к игрушкам классика промысла И. В. Дружинина, не приведено ни одного примера дореволюционной игрушки¹². Во-вторых, лубок не предполагает натурализма, это искусство, построенное на условности, возникающей нередко на стыке городской и крестьянской традиции¹³. В-третьих, именно румянец был показателем здоровья, жизненной силы русской крестьянки¹⁴, и уже в XIX в. это совершенно естественная деталь кукольных лиц, сделанных из разных материалов, от тряпичных до расписных деревянных¹⁵. Почему в каргопольской игрушке эта деталь должна быть табуирована, не ясно.

Нередко игрушки Шевелевых этого периода подвергаются критике (в основном, Л. Ф. Крестьяниновой 16 , И. Я. Богуславской 17 и ее последовательницей И. А. Колобковой¹⁸) за чрезмерную яркость цветов и «нетрадиционность» их сочетаний, и в качестве главного и единственного аргумента вновь приводятся лишь игрушки И. В. Дружинина. Однако почемуто совершенно не учитывается, что само понятие «чистота традиции» по отношению к каргопольской игрушке до сих пор более чем условно: в игрушке XIX – начала XX в., расписных образцов которой почти не сохранилось, яркости было нелегко добиться по техническим причинам. Самодельные краски были нестойкими, потому чаще фигурки покрывались яркой зеленой свинцовой поливой или обваривались в мучной болтушке до появления контрастных черных пятен. Объявленный не без основания апологетом замечательный мастер И. В. Дружинин мог расписывать игрушки не только довольно яркой темперой, приобретавшей со временем, особенно при хранении на свету, приглушенный «пастельный» оттенок, столь близкий эстетическому чувству критиков, но бронзовой и алюминиевой краской, которая в высшей степени не характерна для традиционной старой каргопольской игрушки: если предположить, что она могла быть доступна мастерам до революции, то, будучи покупной, сильно удорожала бы копеечный товар. Вместе с тем именно яркая игрушка прежде всего привлекает внимание покупателя, особенно ребенка – об этом известно любому, кто сталкивался с возрастной психологией или с технологиями рекламы. Стоит ли удивляться стремлению к насыщенному цвету, когда такая техническая возможность представилась мастерам? Помимо того, полихромия и яркость были характерны для других видов местного традиционного искусства: костюма, текстиля, росписи по дереву, которые часто были источниками вдохновения для К.П.Шевелевой.

Дмитрий Васильевич в 1990-е гг. расписывал игрушки все реже, объясняя это обстоятельство нетвердостью руки и плохим зрением. В Музее хранятся доски, на которых в последние 20 лет Д. В. Шевелев красил игрушки. Случайные брызги краски на них напоминают палитру, верхний слой которой – более темный и сдержанный. В последние годы мастер предпочитал использовать технику обварки, а в 1996 г. экспериментировал с меловым ангобом. Одна из наиболее интересных его работ – корова, выполненная в этой технике, обладает монументальными пропорциями и особым настроением.

Следует отметить, что мастера нередко работали совместно, при этом Дмитрий Васильевич лепил, а Клавдия Петровна расписывала игрушки. В коллекции Музея Шевелевых есть ряд таких работ. Подобное «разделение труда» было не редкостью в крестьянских промыслах начала века, известно, что так поступали ранее И.В. и Е. А. Дружинины¹⁹, а позднее Вал. Д. и А. Ф. Шевелевы. Последние, при отсутствии подписи, даже сами с большим трудом могут определить, кто из них именно делал игрушку.

В некоторых работах Д. В. и К. П. Шевелевых можно увидеть черты портрета и автопортрета. Интересна в этом отношении фигурка гончара за кругом конца 1970-х – начала 1980-х гг., сделанная Дмитрием Васильевичем. Черты игрушечного гончара напоминают то ли Петра Антиповича, то ли Валентина Дмитриевича, очень похожего на своего деда. В игрушках К. П. Шевелевой сходство еще более заметно, будь это семейная пара на скамейке или две выразительные куклы конца 1960-х гг.: девица с длинной косой в перевязке или крепкая хозяйка в ярком платке, упершая руки в крутые бока, в которую, кажется, превратилась первая со временем. Иногда даже животные наделяются автопортретными чертами: таковы ее медвежа*хи*, заботливые матери или бабушки с пирогами и несколькими медвежатами.

Таким образом, творчество Д. В. и К. П. Шевелевых, богато представленное в собрании Музея Шевелевых, занимает важное место в истории и развитии каргопольской глиняной игрушки второй половины XX в. Оно не застыло в жестких рамках, игрушки обладают рядом ярких, узнаваемых особенностей, прежде всего, особой пропорциональностью, эмоционально-

Коллекция произведений Д. В. и К. П. Шевелевых в собрании музея Шевелевых

стью, праздничностью мироощущения, что не противоречит лучшим образцам промысла. Мастера оказались родоначальниками целого направления в современной каргопольской игрушке, представленного ныне творчеством нескольких младших представителей семьи.

Примечания

- ¹ Эта выставка стала возможной благодаря содействию Ю. С. Мелентьева, бывшего министра культуры СССР, коллекционера и знатока народного искусства.
- ² Творчество Д. В. и К. П. Шевелевых широко освещено в научно-популярной литературе, газетно-журнальных публикациях (библиография составляет около двух сотен статей и изданий), однако в специальной искусствоведческой литературе до сих пор не была предпринята попытка детального анализа и объективной оценки их места и роли в истории промысла. Из наиболее значимых работ необходимо назвать монографию Г. П. Дурасова «Каргопольская глиняная игрушка» (Л.: Художник РСФСР, 1986. 245 с.), где этим мастерам посвящены 2 страницы текста и опубликованы 11 их игрушек из коллекции В. Д. Шевелева.
- ³ Каргопольский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник (КИАХМ), Музей игрушки в Сергиевом Посаде, Архангельский областной музей изобразительного искусства, Музей деревянного зодчества «Малые Корелы», Вологодский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Челябинский областной музей, Московский музей народного и декоративно-прикладного искусства на Делегатской (МНДПИ), Государственный Русский музей и др.
- ⁴ Колобкова И. А. Глиняная игрушка // Народное искусство Каргополья: сб. ст. / под ред. И. Я. Богуславской. СПб., 2006. С. 48.
 - ⁵ Там же. С. 48.
- ⁶ Вал. Д. Шевелев передал в Музей Шевелевых альбом карандашных и акварельных рисунков родительских игрушек, который датируется концом 1960-х гг., еще один альбом, по его словам, был сделан им в начале 1970-х гг. по просьбе А. П. Шевелева

- и находится сейчас в фондах каргопольского филиала предприятия «Беломорские узоры».
- 7 Монограмма на обороте игрушки черной или белой краской «Д. 90 г.», реже буква Д, тисненная по сырой глине.
- ⁸ Монограмма на обороте игрушки КПШ, подписанная краской или тисненная в сырой глине.
- $^9~$ Включая только игрушки из коллекций Вл. Д. и Вал. Д. Шевелевых.
- ¹⁰ Подробнее об этом см. Шевелева Е. В. Реальный и фантастический мир в сюжетах каргопольской глиняной игрушки // Искусство и фантастика: сб. ст. / науч. ред. А. В. Корнилова. СПб.: СПбГУКИ, 2007. (Тр. СПбГУКИ; т. 174) (Scientia artis = Наука искусства; вып. 1). С. 115−122.
 - ¹¹ Колобкова И. А. Указ. соч. С. 47.
- ¹² Фрагмент поливной игрушки, датированный концом XIX в., найденный несколько лет назад в Каргополе, представляет мужскую голову, тщательно детализированную палочкой, вплоть до черт лица, ушных отверстий, коротких волос и даже лысины на голове.
- ¹³ Шевелевы, будучи крестьянами по происхождению, большую часть жизни проводят именно в городе. Проблема взаимовлияний крестьянской и городской культуры на Каргополье, роль этих процессов в каргопольской глиняной игрушке и место в них, в частности представителей династии Шевелевых, требуют особого рассмотрения.
- ¹⁴ Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. С. 180–181.
- ¹⁵ Подробнее см. Дайн Г. Л. Русская народная игрушка. М., 1981; Дайн Г. Л. Русская народная игрушка в собрании Загорского Музея игрушки. М., 1989; Дайн Г. Л., Дайн М. Б. Русская тряпичная кукла. М, 2007; Русская народная игрушка в собрании ГРМ: кат. выст. / под ред. И. Я. Богуславской. СПб., 2003.
- ¹⁶ См.: Беслеева Л. И., Крестьянинова Л. Ф. Современное народное искусство. Л.: Художник РСФСР, 1975.
- ¹⁷ См.: Народное искусство Каргополья: сб. ст. / под ред. И. Я. Богуславской. СПб., 2006.
 - ¹⁸ См.: Колобкова И. А. Указ. соч.
- 19 Дурасов Г. П. Каргопольская глиняная игрушка. Л., 1986. С. 53.

РЕЦЕНЗИИ И ОТЗЫВЫ

Reviews

Автор этой рецензии Борис Борисович Вайль (19 февраля 1939 – 9 ноября 2010) – известный представитель диссидентского движения в СССР. В 1957 г. он был студентом Ленинградского государственного библиотечного института, организовал один из первых в нашем городе самиздатовских журналов – «Ересь». Вскоре Б. Б. Вайля арестовали в нашем общежитии (Дворцовая, д. 4) за попытку проведения дискуссии на площади «Искусств» и создание подпольной организации вместе с математиком и диссидентом Револьтом Ивановичем Пименовым. Вайль получил 6 лет по политической статье 58, п. 10.

Второй раз Вайль был арестован в октябре 1970 г. в зале суда снова по книжному вопросу – за распространение «самиздата». К тому же власти припомнили ему и присутствие на процессе А. Д. Сахарова, Е. Г. Боннэр, А. Н. Твердохлебова, где Б. Б. Вайль познакомился со всеми известными советскими диссидентами.

В 1977 г. Б. Б. Вайль эмигрировал с семьей в Данию, где стал работать библиографом Королевской библиотеки в Копенгагене. Написал книгу воспоминаний «Особо опасный», выдержавшую несколько переизданий, где есть главы о нашем вузе. Писал статьи и рецензии на актуальные темы текущей политики, по истории общественной мысли и общественного движения, выступал на радиостанциях «Свобода» и «Немецкая волна», постоянно публиковался на страницах эмигрантской печати: в парижской газете «Русская мысль», в журналах «Континент», «Страна и мир», «Форум» и многих других эмигрантских изданиях. Так же регулярно печатался в скандинавской прессе, а после 1991 г. – в российских журналах «Звезда» и «Знамя».

Публикаторская деятельность Вайля началась и окончилась на страницах журналов нашего вуза: первая его публикация была в самиздатовском журнале нашего института «Ересь». Посланная незадолго до смерти рецензия «Незаменимый справочник» – возможно, последняя его публикация – выходит в «Вестнике СПбГУКИ».

Б. Б. Вайль

Незаменимый справочник

Boris Vail

Indispensable reference book

Базанов П. Н. Издательская деятельность политических организаций русской эмиграции: 1917–1988 / П. Н. Базанов. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб: Изд-во СПбГУКИ, 2008. – 468 с.

В предисловии к данной книге автор – профессор Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, доктор исторических наук - справедливо замечает, что «книжная культура русской эмиграции - своеобразное "белое пятно" в истории отечественной культуры». Тем более – издательская деятельность политических организаций. Между тем «в современной России практически все политические организации и идеологические течения конъюктурно используют наследие русской эмиграции». Автор приводит примеры: «национал-большевики»-лимоновцы, русские фашисты и т. д. Автор оговаривает, что он рассматривает издательскую деятельность лишь тех политических организаций, которые можно интерпретировать как политические партии. Он оставляет в стороне национальные и областнические политические организации, «издательская деятельность которых имеет свою специфику и требует особого рассмотрения». И это понятно. Но вызывает некоторое сомнение, что автор не исследует издательскую деятельность евразийцев на том основании, что это движение «не вмещается в рамки политической организации». Действительно, это была не партия, а «движение», и все же... Готовит ли Петр Базанов отдельную работу по издательской деятельности евразийцев и сменовеховцев? Это было бы оправдано.

Библиография использованной автором литературы – включая сюда и архивные источники в России и за границей – не может не вызвать восхищения: 999 позиций! Из них – более 200 – архивные материалы, а около 700 – печатные (книги и статьи).

Содержание книги – шире ее названия. Ведь это поистине справочник по политическим организациям русского зарубежья, притом всех трех волн эмиграции. Их идеология, история, их лидеры, установки, размежевания, девизы и символы... Редакторы газет и журналов, сотрудники. И, конечно, сама издательская деятельность (причем не только книги, но и листовки, гектографические и ротаторные издания, и даже... наклейки) и степень проникновения их

литературы в СССР. Наконец, источники финансирования.

Содержание построено по хронологическому принципу (4 главы), а внутри каждой главы – «слева направо», т. е. сначала идут «левые» организации, потом – «центристы» и затем крайне правые. Правда, меньшевики оказываются у автора «крайне левыми», а левые эсеры (ПЛСР) – которые ведь ближе к большевикам, чем меньшевики, и бывшие их союзниками вскоре после октября 1917 г. - идут вторыми. Притом что позицию меньшевиков автор крайне упрощает (если не искажает), их «формула» - согласно П. Базанову – «социализм в России такой, потому что страна плохая и народ дикий». Если бы меньшевики так думали, то зачем бы они издавали свой «Социалистический вестник»? Это противоречит самому факту - подтвержденному и П. Базановым – что «Социалистический вестник» был популярен в СССР в 20-е гг.

«Младороссам» автор уделяет чуть больше внимания, чем меньшевикам (12 страниц), отмечая, что их «закат» в 1937 г. связан с тем, что их лидера - А. Казем-Бека - эмигранты выследили в парижском кафе на встрече с генералом А. А. Игнатьевым, поступившим на советскую службу. Автор отмечает, что «побег» Казем-Бека в СССР в 1957 г. был неожидан даже для его родных и самых близких его друзей. Но П. Базанов не сообщает - хотя бы даже и в примечании – где работал Казем-Бек после возвращения в СССР. А Казем-Бек сразу же по возвращению в СССР начинает печататься в «Журнале Московской патриархии», с 1962 г. работает в Московской патриархии в качестве старшего консультанта в Отделе внешних церковных сношений. Этим все сказано.

Одна из многолетних политических организаций в эмиграции (а сейчас вернувшаяся в метрополию) – НТС. Ей автор уделяет довольно много внимания, и она этого безусловно заслуживает. Хотя понять идеологию НТС и нелегко. (Может быть, именно поэтому он так долго и просуществовал?) П. Базанов отмечает, что свои базисные концепции НТС заимствовал у Салазара («корпоративное государство»). В его сменяющихся программах нет места политическим партиям. Им на смену придут «трудовые группы» или, как в новой программе (2000 г.) – «трудовые союзы». Что такое вообще «солидаризм»? Базанов отмечает, что «солидаризм» это «учение о взаимопомощи различных классов и сословий в государстве». Так, может быть, мы тут имеем дело с социал-демократией, со «скандинавской моделью»? Вряд ли. НТС никогда не отождествлял себя с социал-демократией. Действующая ныне программа НТС (2000 г.) повторяет установки прошлых программ на «трудовые союзы» (все программы HTC выложены на его официальном сайте: www.ntsrs.ru/docum.htm).

В программе 1944 г., изданной в Словакии – которая, как известно, всецело тогда подчинялась Гитлеру, – говорилось: «влияние народностей, не входящих в состав Российской Нации, на государственную или общественную жизнь, должно быть полностью исключено. Евреям предоставляется право или свободно покинуть пределы России, однако, без вывоза капиталов, или же поселиться на территории Российского Союзного Государства, в специально отведенной для них области». Очевидно, что украинцы или татары входят в «состав Российской нации», а евреи – нет, даже и крещеные.

В начале рецензии я цитировал П. Базанова, который говорит, что «в современной России практически все политические организации и идеологические течения» используют наследие эмиграции. Представляется, что и нынешнее кремлевское руководство позаимствовало коечто из наследия НТС. Ну, во-первых, практическое отсутствие политических партий (правда, нет и «трудовых союзов»...). «Крепкая» власть («солидаристам» было незнакомо понятие «вертикаль власти» или «суверенная демократия»). Пункт из программы НТС 2000 г.: «Губернаторы назначаются Верховной властью» – это за 5 лет до введения этого института Путиным (а до «полпредов» президента «солидаристы» не додумались). А вот что нынешняя власть почерпнула из программы HTC 1950 г.: «Православие, как религия подавляющего большинства российской нации, а также в силу своего духовного, исторического и культурного значения для России, призвано быть и впредь важнейшим фактором духовного развития нации». И, наконец, еще один пункт из программы НТС 2000 г.: «Исторические интересы России требуют объединения с Белоруссией и Украиной, с возможным вхождением в новый Союз Казахстана и Киргизии» (почему же только эти две бывшие республики? А как же Туркмения? Таджикистан? Тем более – Узбекистан?).

П. Базанов рассказывает о методах засылки литературы эмигрантскими партиями в СССР. Например, НТС изобрел акцию «Стрела»: из советских телефонных справочников и из газет выбирались случайные адреса и на них посылалась – через иностранных туристов, находящихся в СССР, – «антисоветская» литература. Представьте: Вы обычный советский гражданин до перестройки, скажем, в 60–70-е гг. Открываете свой почтовый ящик, там толстый конверт, в нем – антисоветская брошюра. Первая реак-

Б. Б. Вайль

ция: это провокация! меня проверяет КГБ! Ведь почта перлюстрируется. Пожалуй, отнесу-ка я это в КГБ! (Или своему парторгу). Если человек принес такое письмо в КГБ, то его, конечно же, поблагодарят, ну а дальше, предложат ему и в дальнейшем сотрудничать с ними. (Говоря по совести, я не знаю: принесла ли эта акция больше вреда, чем пользы...)

Словом, книга П. Базанова наводит на самые разнообразные мысли, а не только на издательскую деятельность эмиграции. Например, американцы субсидировали так называемую «книжную программу». Что это значит? Они закупали продукцию эмигрантских изданий – и не только «антисоветскую» - т. е. они по сути дела давали деньги на русскую культуру. Без американских денег в эмиграции не были бы изданы произведения Анны Ахматовой, Осипа Мандельштама, Николая Гумилева, Юрия Анненкова, Андрея Платонова и многих, многих других. Это единственный случай в истории, когда одно государство выкладывает деньги на издания произведений культуры враждебного государства (что-то подобное было, правда, и в межвоенной Польше).

В книге П. Базанова есть и мелкие огрехи и недочеты. Мне, например, не хватает в списках архивов, где хранятся документы по истории эмиграции, хотя бы указания на исторический архив Бременского университета. И чисто издательский недочет: книга П. Базанова обозначена как «издание 2-е, исправленное и дополненное». А когда же вышло первое издание? Об этом в книге не найти.

Information about authors

Александров Илья Юрьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры межкультурных коммуникаций СПбГУКИ

Aleksandrov Ilya Yurjevich, PhD of philosophy, associate professor of Department of Intercultural Communications Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Ариарский Марк Ариевич, доктор культурологии, профессор, заведующий кафедрой социально-культурной деятельности СПбГУКИ

Ariarsky Mark Arjevich, doctor of culture studies, professor, Head of Department of Socio-Cultural Activities Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Арутюнян Юлия Ивановна, кандидат искусствоведения, доцент кафедры искусствоведения СПбГУКИ

Arutynyan Julia Ivanovna, PhD of art studies, associate professor of Department of Art Studies Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Базанов Петр Николаевич, доктор исторических наук, профессор кафедры библиографоведения и книговедения СПбГУКИ

Bazanov Petr Nikolaevich, doctor of history, professor of Department of Bibliography Studies Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Балаш Александра Николаевна, кандидат культурологии, и.о. доцента кафедры музееведения и экскурсоведения СПбГУКИ

Balash Alexandra Nikolaevna, PhD of Culture Studies, associate professor of Department of Museum Studies Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Биркан Рафаил Иосифович, кандидат искусствоведения, доцент

Birkan Raphael Iosiphovich, PhD of Art Studies, associate professor

Вайль Борис Борисович, доктор исторических наук, профессор

Vajl Boris Borisovich. Doctor of history, professor

Ватман Семен Викторович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии СПбГУКИ

Vatman Semen Viktorovich, PhD of philosophy, associate professor of Department of Philosophy and Political Studies Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Демшина Анна Юрьевна, кандидат культурологии, доцент кафедры искусствоведения СПбГУКИ

Demshina Anna Yurjevna, PhD of Culture Studies, associate professor of Department of Art Studies Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Ершов Глеб Юрьевич, кандидат искусствоведения, доцент кафедры искусствоведения СП6ГУКИ

Ershov Gleb Yurjevich, PhD of art studies, associate professor of Department of Art Studies Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Клименко Екатерина Владимировна, кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры социально-культурной деятельности СПбГУКИ

Klimenko Ekaterina Vladimirovna, PhD of culture studies, senior lecturer of Department of Socio-Cultural Activities Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Корнилова Анна Владимировна, доктор искусствоведения, профессор, СПбГХПА им. А. Л. Штиглица

Kornilova Anna Vladimirovna, doctor of art studies, professor (Saint-Petersburg Art and Industry Academy)

Лимонов Владимир Андреевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры философии и политологии, проректор по учебно-воспитательной работе и связям с общественностью СПбГУКИ

Limonov Vladimir Andreevich, PhD of history, associate professor of Department of Philosophy and Political Studies, Vice-rector for Curriculum and Discipline and Public Relations Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Лурье Михаил Лазаревич, кандидат искусствоведения, доцент кафедры детской литературы СПбГУКИ

Lurje Mikhail Lazarevich, PhD of art studies, associate professor of Department of Children's Literature Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Сведения об авторах

Молзинский Владимир Владимирович, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой теории и истории музыки СПбГУКИ

Molzinsky Vladimir Vladimirovich, doctor of history, professor, Head of Department of Theory and History of Music Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Орлов Олег Леонидович, народный артист РФ, доктор культурологии, профессор, заведующий кафедрой режиссуры театрализованных представлений и праздников СПбГУКИ

Orlov Oleg Leonidovich, People's Artist of RF, doctor of culture studies, professor, Head of Department of Theatrical Performances and Holydays Directing Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Парфененко Ксения Сергеевна, специалист по учебно-методической работе первой категории кафедры детской литературы СПбГУКИ

Parfeneko Ksenya Sergeevna, specialist of Education and Methodics Work of Department of Children's Literature Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Поршнев Валерий Павлович, кандидат культурологии, доцент кафедры музееведения и экскурсоведения СПбГУКИ

Porshnev Valery Pavlovich, PhD of culture studies, associate professor of Department of Museum Studies Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Раздорский Алексей Игоревич, кандидат исторических наук, заведующий группой исторической библиографии Российской национальной библиотеки

Pazdorsky Aleksey Igorevich, PhD of history, Head of Historical Bibliography Group in National Library of Russia

Рыбакова Дарья Анатольевна, старший преподаватель кафедры искусствоведения СПбГУКИ

Rybakova Darja Anatoljevna, senior lecturer of Department of Art Studies Saint-Petersburg State University of Culture and Arts

Семенков Вадим Евгеньевич, кандидат философских наук, доцент кафедры социальных наук Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы Semenkov Vadim Evgenjevich PhD of philosophy, associate professor of Department of Social Studies Saint-Petersburg State Institute of Psyhology and Social Work

Сенькина Анна Александровна, библиограф информационно-библиографического отдела Российской национальной библиотеки

Sen'kina Anna Aleksandrovna, bibliograph of Department of Bibliography and Information in National Library of Russia

Шевелева Елизавета Владимировна, старший преподаватель кафедры искусствоведения СПбГУКИ

Sheveleva Elizaveta Vladimirovna, Senior lecturer of Department of Art Studies, St. Petersburg State University of Culture and Arts

Яковлева Мария Викторовна, кандидат культурологии, доцент кафедры искусствоведения СПбГУКИ

Jakovleva Maria Viktorovna, PhD of culture studies, associate professor of Department of Art Studies Saint-Petersburg State University of Culture and Arts