

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ
ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ
НАУКАМ



Культурология

дайджест

2 (49)
2009

МОСКВА
2009

УДК 168.522
ББК 71.0
К 90

ИНИОН РАН
Центр гуманитарных научно-информационных исследований

Отдел культурологии

Серия «**Теория и история культуры**»

Редакционный совет серии:

Л.В. Скворцов – доктор философских наук, председатель,
И.Л. Галинская – доктор филологических наук,
зам. председателя, *Г.В. Хлебников* – кандидат философских наук,
С.Я. Левит – кандидат философских наук,
Ю.Ю. Чёрный – кандидат философских наук

Редакционная коллегия:

И.Л. Галинская – доктор филологических наук,
главный редактор, *Э.Н. Жук* – зам. главного редактора,
С.Я. Левит – кандидат философских наук,
Т.Н. Гончарова, *Т.В. Никитина*

Редактор-составитель выпуска –
доктор филологических наук *И.Л. Галинская*

Ответственный за выпуск –
Т.Н. Гончарова

Культурология: Дайджест / РАН. ИНИОН. Центр
К 90 гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. культурологии;
Ред. кол.: И.Л. Галинская, гл. ред., и др. – М.: ИНИОН,
2009. – (Сер.: Теория и история культуры / Ред. совет:
Скворцов Л.В., пред., и др.). – 2009. – № 2 (49) / Ред.-
сост. вып. И.Л. Галинская. – 186 с.

Содержание издания определяют разнообразные материалы по культурологии.

Contents of this issue cover various material on culturology.

Рукописи не возвращаются и не рецензируются.

УДК 168.522

ББК 71.0

ISSN 2073-5588

© ИНИОН РАН, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

И.Л. ГАЛИНСКАЯ. Психология и культура.....	6
ЭРИХ КАЛЕР. Живучесть мифа.....	9

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

И.Л. ГАЛИНСКАЯ. Писатели-экзистенциалисты США.....	13
И.А. БЕСКОВА. Природа сновидений (эпистемологический аспект)	21

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ СЛОВЕСНЫХ ФОРМ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

А.В. КОРОТКОВА. Народный характер в прозе А. Платонова 1920–1930-х годов.....	25
И.Л. ГАЛИНСКАЯ. Сборник «Самореклама» Нормана Мейлера.....	27

КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

И.Л. ГАЛИНСКАЯ. Книги о земной жизни Иисуса Христа.....	35
ПРОТОИЕРЕИ ЕВГЕНИЙ ЛЕВЧЕНКО. Значение учения святителя Феофана Затворника для развития представлений о самосознании	44

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫХ ФОРМ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Л.А. СОФРОНОВА. Российский феатрон	46
МАРИАННА КУШНИР. Блуждающие звезды. У истоков еврейского театра.....	54

КУЛЬТУРА АНТИЧНОЙ ЭПОХИ, СРЕДНИХ ВЕКОВ И НАЧАЛА НОВОГО ВРЕМЕНИ

Н.И. ШУЛЬГИН. Проблемы и противоречия возрожден- ческого гуманизма	57
А.Б. КАПЛАН. Влияние Реформации на культуру Франции (20–50-е годы XVI века)	59
А.Б. КАПЛАН. Влияние итальянской культуры на культуру Франции в XVI в. и последствия этого влияния.....	66
АРОН ГУРЕВИЧ. «Божественная комедия» до Данте	74

ГРАЖДАНСКАЯ КУЛЬТУРА

И.Л. ГАЛИНСКАЯ. Норман Мейлер о съездах Республи- канской и Демократической партий США	89
--	----

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ

Дендизм – исчезающий вид	101
Корсет: Мода и эротичность.....	105
Современный эротический костюм	108
Женщина в толпе	113

МУЗЕЕВЕДЕНИЕ

М.П. БУЗСКИЙ. Музей как социальный институт	116
Сохранение культурно-исторического наследия	118

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА

Д.Н. НАЗАРОВ, Л.В. ЩЕГЛОВА. Массовое и индивидуальное в современной культуре	120
---	-----

ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ

Ю.Ю. ЧЁРНЫЙ. Александр Солженицын: Возвращение на родину.....	122
--	-----

ФЕНОМЕНЫ ЗЕМНЫЕ И НЕБЕСНЫЕ

СТЮАРТ КЛАРК. Фантастические вспышки	125
МЭТЬЮ ФИЛИППС. Ох уж эти йети!.....	127
Водородное будущее	129
Молодые, большие и яркие.....	131

МЕТОДОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Л.В. СКВОРЦОВ. Метаморфозы исторической памяти: Культурологический аспект (начало).....	133
--	-----

ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

И.Л. Галинская

ПСИХОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА

В психологическом исследовании выделяют ряд подходов к изучению динамики культурного пространства личности.

1. Онтогенетический подход опирается на теорию Л.С. Выготского, который доказывал, что культурное пространство личности изменяется в ходе ее индивидуального развития в процессе социализации.

2. Этнокультурный подход основывается на этнопсихологических или антропологических исследованиях и опирается на изучение общих культурных различий народов.

3. Филогенетический подход рассматривает развитие человеческого общества в историческом процессе (3, с. 43).

Исходя из различных теоретико-методологических оснований, исследователи пытаются моделировать «культуру» как сложный объект историко-антропологического и психологического исследования.

Л.Ф. Баянова отмечает три этапа рефлексии культуры в ее взаимодействии с человеком в истории отечественной психологии. Первый этап от конца XIX в. и до начала XX в. характеризуется тем, что объяснения культуры в рамках психологии выполнялись в философском ключе (Г.Г. Шпет, С.Л. Франк, Л.М. Лопатин, Г.И. Челпанов). Этот этап продолжался до конца 20-х годов XX в.

Второй этап связан с именем Л.С. Выготского и его продолжателей. Культурно-историческая концепция была построена Выготским «на постулате культурной опосредованности психики» (1, с. 10). Согласно Выготскому, поведение человека регулируется знаками культуры. Понятие «знак» рассматривалось как посредник между

человеком и культурой. Так, например, указательный жест ребенка превращается в орудие социального взаимодействия, когда ребенок просит взрослого, указывая на желаемый предмет. М.Г. Ярошевский в статье о Выготском и его школе¹ пишет, что понятие о знаке «служит могучим средством превращения психики из природной (биологической) в культурную (историческую)» (цит. по: 1, с. 11).

Исходя из учения Л.С. Выготского о знаковой природе культуры, «можно увидеть категориальный ряд, позволяющий выделить онтогенетический (собственно психологический) аспект понимания культуры: культура – норма – знак – символ – переживание – значение – смысл – человек» (1, с. 12).

Третий этап связан с работами последних десятилетий прошлого века и начала XXI века, которые посвящены субкультурным исследованиям в этнической, социальной и гендерной психологии. Этот этап работ, которые интерпретируют сложное многообразие взаимодействия человека и культуры, связан с изучением так называемой *контекстной* оценки культуры. При этом подходе культура «выступает в качестве некоторого дескриптора, используемого для характеристики людей» (1, с. 13). Этот третий этап исследования культуры в отечественной психологии лишь начинается, так что о его результатах пока говорить не приходится.

Изучение иностранного языка может быть представлено как одна из форм развития личностной рефлексии и психологической культуры личности. Иностранный язык выступает как средство познания духовной картины мира, т.е. приобщения к ценностям, созданным другими народами. «Овладение иностранным языком – это процесс интеллектуального и духовного обогащения, расширяющий границы видения мира, так как языковые факты тесно связаны с культурой общества, общественным сознанием и мышлением. Степень владения языком и речевое поведение человека являются одним из важнейших показателей его психологической культуры», – полагает А.В. Корнеева (2, с. 158).

¹ Ярошевский М.Г. Когда Выготский и его школа появились в психологии // Ярошевский М.Г. Вопросы психологии. – М., 1996. – № 5. – С. 110–122.

Список литературы

1. *Баянова Л.Ф.* Этапы рефлексии культуры в отечественной психологии XX века // Социокультурные проблемы современной молодежи. – Новосибирск, 2007. – С. 9–13.
2. *Корнеева А.В.* Иноязычное пространство как фактор развития психологической культуры личности // Там же. – С. 158–160.
3. *Шмакова А.Д.* Культура как объект психологического исследования // Там же. – С. 42–43.

Эрих Калер
ЖИВУЧЕСТЬ МИФА*

Эрих Калер (1885–1970) – немецкий историк, философ, социолог, искусствовед. В первое на русском языке издание Калера вошли его книги «Смысл истории» (1964) и «Выход из лабиринта» (1967). Реферируемая статья, включенная в сборник «Выход из лабиринта», была написана в 1946 г., но проблемы, которые ставит автор, актуальны и сегодня.

В греческом понятии мифа, пишет автор, можно обнаружить все основные свойства и увидеть все преобразования, которые он претерпел до наших дней. «Вот основные черты мифа: он обращается к основам нашего бытия; он не объясняет, а лишь повествует; он питается от анонимного источника или от источника, ставшего анонимным; его утверждения бесспорны, окружены аурой святости и поклонения; он дышит очарованием непостижимого» (с. 169).

Мифизация, отмечает автор, порождается не только человеческой инерцией, не только постоянной «регенерацией жажды мифа», но и боязнью изменений, потребностью человека не допустить, чтобы что-то своим вторжением нарушило размеренный уклад его жизни. В глубокой древности жизненный уклад был заветан Богом; люди искренне полагали, что Его всемогущество и власть распространяются на все бесчисленное множество укладов, благодаря чему страх перед непостижимым утрачивал масштаб и остроту. Миф был одним из средств связи с Богом, сближения и добрых отношений с Ним, установления надежного контакта между человеком и Богом.

* Калер Э. Живучесть мифа // Калер Э. Избранное: Выход из лабиринта. – М., 2008. – С. 168–173.

Прошли века, и космос, и человек, и его институты лишились божественности. Космос открыт для бесконечных исследований, а в своей истории человек переживает перемены, изменения образа жизни. Он сделал разум, его суждения и выводы тем прочным фундаментом, на котором он может спокойно заниматься повседневными делами. Чтобы не напрягать свои мозги, человек хочет придать рассудку стабильность, поставить его вне сомнения; и это он неосознанно делает путем мифизации разума. Таким образом, мифизация теряет свою конкретику; она уже не обретает формы образов или идолов, но превращается в чистую функцию.

Страх человека перед коренными изменениями и перед отвержаемой ими пропастью, страх человека перед собой и своими внутренними глубинами, в которые он предпочитает не вторгаться, используются силами, кровно заинтересованными в сохранении статус-кво и выступающими против любой радикальной реформы. Поэтому эти «консервативные» силы нарочито культивируют общую тенденцию мифизации основ государства и традиционного образа жизни и даже блокируют, где только можно, самую дискуссию о них. Неважно, насколько рациональны первоосновы, — теперь нерушимые и священные, они и все более иррациональные.

Фашистские движения просто пошли напролом и сфабриковали собственные мифы ради достижения своих целей: вдохновенный фюрер, иерархия, чистая раса и т.д. И даже излагая эту мифологию современным научным языком, они не скрывали ее иррациональности, на основе которой развязали кампанию против разума. С помощью этих хитрых мифов и их неприкосновенности, нарушение которой каралось законом, нацистам удалось подорвать нравственные устои нашей цивилизации — устои, которые в свою очередь покоились на принципах, уже давно ставших мифическими. В этом нацисты оказали нам услугу: то, что казалось лишь желаемым, они сделали необходимым; теперь мы вынуждены перекроить принципы нашей цивилизации, подвергнуть их испытанию знаниями нынешнего времени и заставить их действовать.

Фашизм обнажил самую низменную потребность человеческой души, которую отказывался признать век Рационализма. Желание прочной, не требующей участия разума основы существования невозможно искоренить. Отрицая эту человеческую слабость, полагая, что она преодолена или преодолима или что она —

пережиток древнего суеверия, мы не видим таящейся в ней опасности, которая обнаруживается, если признать и учесть эту слабость. И действительно, ныне такое желание оправданно как никогда. Не только индивидуум чувствует себя беспомощно запутавшимся в хаотической сумятице повседневности, которую он не в состоянии распутать с помощью разума, но и на самых передовых рубежах человеческого знания создалась ситуация, при которой «экстремальное расширение силы человека» в то же время заставляет его заново осознать свое вековечное бессилие перед тайнами космоса. Пределы нашего разума становятся все очевиднее, и сами естественные науки умаляют рационалистическую самоуверенность в возможности безграничного покорения человеком природы. В новейших выдающихся достижениях физика оказалась на рубежах, которые, похоже, не поддаются рациональному постижению. Наука вторглась в глубины реальности, где явления уже невозможно описать, но можно только схематизировать, т.е. символизировать. Она так углубилась в сокровенную структуру элементов, что открыла способы их преобразования и, таким образом, стала узнавать сами элементы лишь особыми устройствами, связями общих энергий. Наука не только явила всеобщее превращение материи, но и материю *как* превращение, и даже воспроизвела это превращение и сделала его орудием человека.

Физика на новом уровне сплавляет внутренний и внешний миры воедино, постулирует на эпистемологической основе единство, которое признавалось как данность на древних этапах истории религии. Между наблюдателем и объектом наблюдения существует тесное взаимодействие: они влияют друг на друга и изменяют друг друга. Научные открытия, полностью превращая объект в комплекс отношений, увели физиков еще дальше от мира чувственных восприятий в мир абстрактных понятий, которые можно выразить только математическими символами и верифицировать косвенным путем. Исследование идет через понятийные действия; и оперирующий ум, признанный фактором, обуславливающим то, что он формулирует, должен находиться внутри, а не вне явления. Любопытно, что при этом физика, начиная с внешнего мира, переключается с теорией психоанализа, который, начиная с внутреннего мира, достигает слияния внешнего и внутреннего миров, рассматривая реакции, направленные вовне, как проекции внутренних

состояний. Физика, при всем ее триумфе, пробуждает в человеке первобытный ужас перед лицом непостижимого, которое вновь возникает на периферии внешнего мира; психоанализ вскрывает скрытый страх человека перед своими глубинами. Но физика и психоанализ свидетельствуют о том, что эти тревоги – функции друг друга, что они – один и тот же страх перед неизвестным, которое и есть подлинный источник мифа.

Есть уровень явлений, который оказывается все более неподдающимся осмыслению в рациональном исследовании. Рациональный контроль нашего мира возможен только в ограниченных пределах и действителен лишь в ограниченные периоды. Ничто нельзя признать конечным – конечное превращается в миф. Надо все время быть начеку, чтобы исследовать и пересматривать основы нашей жизни и не уклоняться от перестройки наших систем, когда эти основы сдвигаются. Надо приучать себя к жизни на этой зыбкой основе, которая уже давно стала основой развития науки.

С.А. Гудимова

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

И.Л. Галинская

ПИСАТЕЛИ-ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТЫ США

Норман Мейлер (1923–2007) неоднократно и с редкою для художника его ранга откровенностью признавался в том, что по своим взглядам на жизнь и задачи человека он – экзистенциалист и что «философия существования» является единственной мировоззренческой базой всех его произведений: художественных, документальных, публицистических.

Приверженность писателя к экзистенциализму обосновывается не только его собственными признаниями, но и его творчеством, а в частности тем, что одна из его книг носит название «Экзистенциалистские поиски». И в первом нашумевшем романе Нормана Мейлера «Нагие и мертвые» (1948), и в книге «Песнь палача» (1979), написанной в жанре художественной документалистики, разрабатываются, в сущности, одни и те же положения: утверждение, что бытие не поддается рациональному познанию; изображение страха как «прапереживания», лежащего в основе экзистенции; описание так называемых «пограничных ситуаций» (т.е. состояния страдания, борьбы и смерти как основы и сути человеческого существования). Кроме всего этого, Мейлеру свойственно иррационалистическое понимание свободы как внутреннего состояния индивида и поиск личной свободы в глубинах собственного «я».

Проповедуя субъективно-идеалистический взгляд на мир, куда человек «брошен» помимо своей воли, Норман Мейлер ставил во всех своих произведениях типичные для «философии существования» проблемы «свободы выбора», «отчуждения», «преступления без наказания», «войны между бытием и небытием», «борьбы без надежды на успех». Так, например, в отчужденном свете изо-

бражены все персонажи романа «Нагие и мертвые». Воюя на Тихом океане во время Второй мировой войны, американские офицеры и солдаты, показывает Мейлер, находятся в «пограничной ситуации» – все они стоят на пороге ожидания смерти.

В сборнике «Самореклама» (1959), объединяющем ранние рассказы Мейлера, отрывки из его романов, статьи, эссе, интервью и т.д., выражено индивидуалистическое кредо послевоенного «экзистенциального сознания» американской молодежи.

В сборнике «Президентские записки» (1964) содержатся, по словам Мейлера, «экзистенциальные послания»: экзистенциальное законодательство, экзистенциальный герой, экзистенциальная героиня, экзистенциальная этика, экзистенциальное понимание природы реальности, экзистенциальная политика.

Герой романа Мейлера «Американская мечта» (1965) также предстает перед читателем как экзистенциалист, который все время ощущает «присутствие бездны» и «перцепцию смерти». Норман Мейлер наделяет своего героя чувством «тошноты» (термин Ж.-П. Сартра), которую вызывает таинственность влияющих на его судьбу сил природы. Герой «Американской мечты» профессор психологии Стивен Роджек избирает для себя экзистенциальную ситуацию «преступления без наказания». Он убивает жену, устроив все так, будто она покончила жизнь самоубийством, т.е. он выбросил ее тело в окно под колеса автомашин. Впрочем, следовательно быстро установил истину. Словом, психопаты у Мейлера «представляют собой здравомыслие в безумном мире» (2, с. 292).

В романе «Почему мы во Вьетнаме?» (1967) показан сложный и противоестественный опыт юноши, приобретенный им во время охотничьей поездки на Аляску, опыт, который характеризуется писателем следующим образом: «Если суть вещей безумна, то она безумна неистово». Непристойный лексикон героя романа также призван, по замыслу автора, отразить безысходность жизненной ситуации, а «сочетание секса и физического насилия становится единственным способом доказать независимость личности от общества» (2, с. 292).

Книга «Экзистенциалистские поиски» (1972) показывает, что философская основа мировоззрения Нормана Мейлера со времен романа «Нагие и мертвые» изменений не претерпела, ибо ею по-прежнему остается экзистенциализм, причем писатель неизменно стремится быть в центре политических и общественных событий современности.

По сравнению же с предыдущими работами Мейлера в публицистическом жанре «Экзистенциалистские поиски» интересны тем, что здесь уже сказались результаты художественно-эстетических находок писателя в сфере документально-публицистической прозы.

Критическое отношение Мейлера ко многим аспектам американской действительности проявляется в «Экзистенциалистских поисках» и в открытом письме президенту Никсону, и в статье о работе ФБР, и в статьях, которые исследуют проблемы городов и негритянский вопрос. С этими произведениями соседствуют эссе о боксе и о бое быков, заметки о театре и кино, перевод поэмы расстрелянного фашистами испанского поэта Федерико Гарсии Лорки (1898–1936) «Плач по Игнасио Санчесу Мехиасу» (1935), одноактная пьеса на сюжет романа «Почему мы во Вьетнаме?» Но является ли книга «Экзистенциалистские поиски» механической смесью публицистики, журналистики, поэзии, драматургии? Отнюдь нет.

«Экзистенциалистские поиски» представляют собой некое публицистическо-художественное единство. Если состав предыдущих публицистических произведений Мейлера оставлял ощущение некоторой искусственности (в «Саморекламе» автор дал два оглавления: по порядку публикации и по жанрам), то уже в «Экзистенциалистских поисках» этот недостаток изжит совершенно. Перед нами цельное произведение нового жанра – политико-культурно-литературно-публицистической прозы, в которой, как в зеркале, отражен целый период общественно-политической жизни США.

Публицистическая проза Мейлера в «Экзистенциалистских поисках» представляет собой и определенное эстетическое единство. Книга состоит из трех частей: «Ключи к эстетике арены», «Намеки на эстетику кабинета», «Штрихи к эстетике улицы». Каждая из этих частей содержит ряд публицистическо-художественных компонентов. В предисловии Мейлер делает попытку «оправдания» жанра, в котором он работает, когда пишет, что все компоненты книги органически взаимосвязаны, тематически переплетаются и эстетически взаимодополняют друг друга.

Экзистенциалистская направленность книги также декларируется Норманом Мейлером уже в предисловии. «Неудивительно, – пишет он, – что это смесь написанного мною на экзистенциалистские темы. Ибо в нашем мире жестов, ролей, костюмов, предположений и заимствованных манер <...> нет выхода, <...> кроме того

экзистенциалистского момента, <...> когда притворство вянет от свежего воздуха» (3, с. XI).

Темой «невыдуманного» романа «Песнь палача» Норман Мейлер избрал подлинный трагический случай, который вновь открывал перед писателем возможность экзистенциалистского подхода к художественной документалистике: убийство психически неуравновешенным уголовником двух американцев и последующее требование убийцы, чтобы вынесенный ему смертный приговор был приведен в исполнение как можно скорее.

Итак, Норман Мейлер – писатель-экзистенциалист, он стоял на позициях «философии существования» на всем протяжении своей творческой жизни. И даже те исследователи и литературоведы, которые критически относятся к произведениям Мейлера, постоянно пишут о философском восприятии писателем окружающего мира. Так, профессор Миннесотского университета Роберт Солотарофф в книге «По пути Мейлера вниз» (4), вышедшей в 1974 г., отмечает, что Мейлер в своем творчестве последовательно отдавал дань различным вариантам экзистенциализма, причем весь этот эволюционный процесс сводился к отходу писателя от «бессознательного примитивизма» и к восприятию «примитивизма сознательного» (4, с. 42).

Исповедуя лозунг «борьбы без надежды на успех», Норман Мейлер участвовал в борьбе и постигал то, чего никогда бы не увидел, если бы стоял в стороне. Ведь ему чужда замкнутость в «башне из слоновой кости», ему нужна живая жизнь, личное участие в ней, активное вмешательство в неё словом и делом. Вот почему Норман Мейлер был склонен выставлять на всеобщее обозрение не только итоги своих размышлений, но даже лабораторию писательской мысли, ее процесс.

В культурную жизнь США экзистенциализм серьезно проник вскоре после Второй мировой войны. Американский теолог Пауль Тиллих (1886–1965) так охарактеризовал роль экзистенциализма в американской мысли: «Теперь в нашей стране широко известно, что возник экзистенциализм в интеллектуальной жизни Запада в XVII в. с Паскаля, подпольно развивался в XVIII в. и одержал поразительную победу в XX в. Экзистенциализм стал стилем нашего времени во всех областях жизни. Даже приверженцы аналитических философских течений воздают ему должное. Они ограничиваются разрешением формальных проблем, предоставляя экзистен-

циализму в искусстве и литературе решать проблемы реальные» (цит. по: 2, с. 23–24).

Помимо работ Нормана Мейлера, экзистенциалистскими мотивами проникнуты произведения таких популярных американских писателей, как Уильям Стайрон, Дж. Д. Сэлинджер, Эдвард Олби, Джон Апдайк, Артур Миллер, Сол Беллоу, Джеймс Болдуин. Эти писатели, по определению отечественного литературоведа Александра Аникста, составляют «сливки литературы США, то, в чем действительно отражается духовная жизнь народа» (2, с. 15).

Повести Уильяма Стайрона «Сникаю во мгле» («Lie Down in Darkness», 1951) и «Долгий марш» («The Long March», 1952) посвящены описанию известного человеческого состояния, называемого «экзистенциалистским затруднением», т.е. отчуждения в семейных и общественных отношениях. Роман Стайрона «Подожги этот дом» («Set this House on Fire», 1960) – это психологический рассказ об убийстве. Книга предлагает лишь один выход, пишет американский критик Сидни Финкелстайн (1900–1974): «Для того, чтобы сохранить себя, свою индивидуальность хотя бы в частичной неприкосновенности, следует уйти в личную жизнь, по возможности ограждая ее от вмешательства жизни общественной. Поскольку мир – это джунгли, личность освобождается от него актом насилия, диктуемым законом джунглей» (2, с. 236).

Считается, что одним из первых американских писателей испытал влияние экзистенциализма Джером Дэвид Сэлинджер в романе «Над пропастью во ржи» («The Catcher in the Rye», 1951). Дело в том, что вариантом четырех глав «Над пропастью во ржи» был рассказ Сэлинджера «Слабый бунт неподалеку от Мэдисон-авеню», опубликованный журналом «Нью-Йоркер» в 1946 г. Но журнал приобрел рассказ еще в 1941 г., а печатание его было отложено в связи со вступлением США во Вторую мировую войну. Философской основой романа «Над пропастью во ржи» является экзистенциализм, ибо в образе его героя, 16-летнего подростка Холдена Колфилда, изображена ясная картина психологического отчуждения, пролегли между двумя поколениями – детьми и родителями. И если в начале своего творческого пути Дж.Д. Сэлинджер твердо стоял на позициях экзистенциализма, то в повестях о Гласах («Выше стропила, плотники», «Френни», «Зуи», «Симор. Знакомство») он уже говорит о поисках иных духовных ценностей. В известной мере отойдя от экзистенциа-

лизма, Сэлинджер начинает искать доказательства того, что в жизни больше счастья, чем бедствий. Нравственная проповедь этих книг утверждает, что «бог есть любовь». Однако Сидни Финкелстайн считает, что подобное «решение» вопроса об отчуждении тесно переплетается с экзистенциализмом (2, с. 245).

В пьесе Эдварда Олби «Кто боится Вирджинии Вульф?» («Who's afraid of Virginia Woolf?», 1962) нарисована жестокая картина отчуждения в семейной жизни. «Истина, которая раскрывается зрителю или читателю, заключается в том, однако, что не жизнь вообще абсурдна и бессмысленна, а что есть люди, чья жизнь, отчужденная от них самих, стала пустой и бессмысленной» (2, с. 253). В пьесе «Крошка Алиса» («Tiny Alice», 1965) Эдвард Олби преподносит религиозное учение в экзистенциалистском, антитеологическом плане вполне в духе датского ученого Сёрена Кьеркегора (1813–1855), который считал, что «людям угрожает не наказание в загробной жизни, а безнадежность, отравляющая земную жизнь» (2, с. 41).

В романах Джона Апдайка «Беги, Кролик» («Rabbit, Run» 1960) и «Кентавр» («The Centaur», 1963) все события изображены сквозь призму отчуждения. В романе «Беги, Кролик» даже природа предстает в отчужденном виде, а в романе «Кентавр» есть элементы гуманизма, но они «лишь усиливают господствующий подтекст отчуждения» (2, с. 263). Суровость и унылость жизни объявляются в романе «Кентавр» универсальными, а также подчеркивается, что современный мир «ни на шаг не ушел вперед от примитивных мифических страстей древних времен, но лишь деградировал и очерствел» (2, с. 264).

Пьесы Артура Миллера трактуют в экзистенциалистском плане об «абсурдном мире, живя в котором следует отказаться от веры в человеческий прогресс. Единственный возможный выход – это частные решения личных конфликтов», – полагает С. Финкелстайн (2, с. 270).

В пьесе Миллера «Все мои сыновья» («All my sons», 1947) изображен распад семьи владельца маленького заводика Джо Келлера, который поставлял армии во время войны негодные запасные части для самолетов. Узнав о махинациях отца, один его сын, летчик, сознательно пошел на смерть, а другой отказался от отца. Когда младший сын от него отрекся, Джо Келлер кончает жизнь самоубийством.

Трагедия Артура Миллера «Смерть коммивояжера» («Death of a Salesman», 1949) получила Пулитцеровскую премию. В ней пока-

зан процесс отчуждения между старым коммивояжером Вилли Ломэном и его старшим сыном Биффом, который разочаровался в отце, в его профессии и стал вором. Отец намеренно разбивает свою машину и погибает в надежде на то, что, получив его страховку в 20 тысяч долларов, сын станет вспоминать об отце с любовью.

В пьесе Миллера «Суровое испытание» («The Crucible», 1953) речь идет о так называемой «охоте на ведьм» в XVII в., т.е. о судилище над ведьмами в городке Сейлем (Salem) штата Массачусетс в 1690 г. Герой пьесы Джон Проктор готов подписать признание в том, что продал душу дьяволу, но назвать других «помощников сатаны» отказывается, и его казнят. Миллер сравнивает этот «процесс» с активной работой Комиссии конгресса по расследованию антиамериканской деятельности и сенатора Маккарти.

Драма «После грехопадения» («After the Fall», 1964) представляет собой экзистенциалистский психоанализ, в котором Артур Миллер мастерски использовал прием «потока сознания». Самоубийства наличествуют и в этой пьесе: один из героев, которого Комиссия конгресса обвиняет в социалистических убеждениях, бросается под поезд метро. Уходит из жизни и вторая жена центрального героя пьесы, адвоката Квентина. Она, как и знаменитая киноактриса Мэрилин Монро, принимает смертельную дозу снотворного. Поскольку Мэрилин Монро была второй женой Артура Миллера, литературоведы и критики склонны считать драму «После грехопадения» экзистенциалистской озабоченностью самого драматурга.

Сол Беллоу в «пикарескном» романе «Приключения Оджи Марча» («The Adventures of Augie March», 1953) и в романе «Хендерсон, Король Дождя» («Henderson the Rain King», 1959) показывает разочарование своих героев в действительности, экзистенциалистское отчуждение от общества. Оджи Марч как международный маклер совершает незаконные сделки, а Хендерсон с отвращением относится к западной цивилизации и ищет смысл жизни в ритуальном священнодействии мифического африканского племени. Сол Беллоу пишет в самом начале романа «Хендерсон, Король Дождя»: «Думать, что в безумный век безумие тебя не коснется, есть форма безумия. Но поиски здравомыслия тоже могут стать формой безумия» (цит. по: 2, с. 281).

В романе «Герцог» («Herzog», 1964) Сол Беллоу сосредоточился на показе внутренней жизни героя, профессора литературы,

изучающего историю романтизма. Герцог пишет письма друзьям и врагам, писателям и философам, живым и мертвым, спрашивая у них, что такое жизнь, счастье и смерть. Эти письма помогают ему «найти собственное решение в духе туманно-религиозного экзистенциализма» (2, с. 282). В пьесе «Последний анализ» («The Last Analysis», 1964) Беллоу рассказывает о самоанализе, наполовину экзистенциалистском, наполовину фрейдистском, которому подвергает себя телевизионный актер.

Негритянский писатель Джеймс Болдуин в романе «В иной стране» («Another Country», 1962) пишет о внутреннем одиночестве джазового музыканта, который ненавидит мир белых людей и в конце концов бросается с моста в реку. В романе говорится об отношениях между черными и белыми. Роман «В иной стране» является ярким примером экзистенциалистского подхода к действительности, поскольку отчуждение в нем становится законом жизни: «Человек не может познать своего ближнего» (2, с. 301).

Как видим, писатели-экзистенциалисты США создали значительные литературные произведения, и Норман Мейлер, как и его современники, видит личную свободу человека в индивидуальном бунте против всяких условностей. «Но быть свободным, быть личностью, заявляют экзистенциалисты, гораздо труднее, чем уйти в мир “обыденности”, где не надо ничего решать самому и ни за что не надо отвечать перед самим собой. И человек не выносит своей свободы и ответственности, он старается избавиться от них бегством в повседневность, в обыденность <...>. Как же вырваться человеку из сферы обыденности и обратиться к самому себе? Для этого, согласно экзистенциализму, существует единственное средство: решиться смотреть в лицо смерти – тому крайнему пределу, который поставлен всякому человеческому существованию» (1, с. 14).

Список литературы

1. *Гайденко П.П.* Экзистенциализм и проблема культуры. – М., 1963. – 211 с.
2. *Финкелстайн С.* Экзистенциализм и проблема отчуждения в американской литературе. – М., 1967. – 320 с.
3. *Mailer N.* Existential errands. – Boston; Toronto, 1972. – XV, 365 p.
4. *Solotaroff R.* Down Mailer's way. – Urbana; Chicago; L., 1974. – X, 289 p.

И.А. Бескова

**ПРИРОДА СНОВИДЕНИЙ
(ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)***

В книге И.А. Бесковой проблема сновидений рассматривается в философско-историческом аспекте, анализируется то отношение к сновидениям, которое было характерным для различных исторических эпох, включая и традиционные примитивные культуры. Особое внимание уделяется техническим характеристикам сна и сновидения, полученным в результате новых исследовательских программ в нейрофизиологии, медицине и психологии. В итоге сновидение предстает как форма отношений между человеком и глубинной реальностью. Книга состоит из семи глав, первая из которых посвящена историческим аспектам отношения к сновидениям от самых ранних представлений о природе сновидений (Древний Египет, Древняя Греция, Ближний Восток, Древняя Япония, исламская культура) до исследований феномена сновидения, характерного для традиционных сообществ. Дается анализ истоков современных представлений о природе сновидений (труды Фрейда, Юнга, Адлера, Фромма).

Во второй главе современные представления о природе сновидений излагаются более детально, начиная с рассмотрения технических характеристик сна (электроэнцефалографическая картина сновидения, отличие детского сна от сна взрослых). Особое внимание уделяется отрицательным явлениям, происходящим с человеческим мозгом в результате лишения сна, свидетельствующим о том, насколько драматические последствия имеет лишение сна для психики человека. Это соответствует концепции Монтегю Ульмана,

* Бескова И.А. Природа сновидений (эпистемологический аспект). – М., 2005. – 238 с.

разработавшего так называемую «гипотезу бдительности» для понимания природы сновидения. С точки зрения Ульмана, цель сновидения – не столько сохранение сна, сколько согласие с физиологией, так как электроэнцефалографическая картина сна напоминает функционирование мозга в состоянии бодрствования. Хотя по концепции Ульмана сновидения имеют биологические, психологические и культурные источники, основная цель сновидения – это решение текущих проблем, что подтверждается его творческим потенциалом. Особенно высока роль сновидений в плане научных открытий. Достаточно вспомнить открытие Фридрихом Кекуле во сне формулы молекулярного строения бензола, принесшего ему Нобелевскую премию. Нобелевская премия Отто Леви за эксперименты, подтверждающие возможность передачи нервных импульсов химическим путем, также была связана с открытием, сделанным в результате сновидения. Дмитрию Менделееву во сне приснилась периодическая система химических элементов; антрополог Герман Хилп्रेхт во сне дешифровал вавилонскую клинопись. Бетховен и Вагнер признавались, что во сне слышали звуки будущих произведений. Неудивительно, что многие писатели, художники и композиторы в своей работе намеренно используют сюжеты и образы снов.

Методологическим аспектам анализа феномена сновидения посвящена третья глава книги И.А. Бесковой, где такие понятия, как «сознание», «подсознательное» и «бессознательное», анализируются не только в психологическом, но и в философском ракурсе. В четвертой главе рассматриваются системы репрезентации и кодирования информации в сновидениях, «просмотр» которых лишь на первый взгляд является отдыхом и восстановлением, а по сути – это процесс неконтролируемой (за исключением чрезвычайно редких случаев осознанного сновидения) встречи с миром своего бессознательного. Поэтому наряду с генеративной обусловленностью телесных состояний и сновидческих образов существует и обратная зависимость: телесных и психоэмоциональных состояний от сновидческих образов. В пятой главе книги ставится один из ключевых для проблемы сновидения вопросов о связи сновидения и объективной реальности, анализируются наблюдения исследователей феномена сновидений, отмечавших, что сны людей древних культур отличались не только внешними особенностями, но и отношением данной культуры к феномену сновидений, а также сим-

воликой и такой составляющей сновидческого опыта, которая сейчас, в современной культуре, практически не представлена. В частности, в книге замечательного исследователя иррационального начала в греческой традиции Е.Р. Доддса («Греки и иррациональное». – М.; СПб., 2000. – 318 с.), отмечено что в современной культуре живое переживание религиозного опыта в сновидении практически не представлено, тогда как в древности подобного рода переживания были довольно распространены и не вызывали удивления в обществе. Иными словами, для современной культуры, по сравнению с прошлым, не характерен этот компонент живой, непосредственной веры в актуальное присутствие архетипической фигуры.

Шестая глава книги И.А. Бесковой касается наиболее фундаментального вопроса, а именно общей теории сновидений: 1) состояния сознания во сне и в бодрствовании, 2) индивидуальной объективной реальности, 3) глубинной, индивидуальной и сновидной реальностей, а также вопроса о том, 4) почему разные концепции сновидений верны. Речь идет о психоанализе и юнгианской психологии, гештальтпсихологии и глубинной психологии и т.д. Как бы они ни различались, они не исключают друг друга, поскольку фокусируют свое внимание на том уровне процессов, который по тем или иным причинам актуален, особо значим именно для их носителей. Если одна концепция может довольно полно охватывать избранный ею для анализа уровень процессов, то это не исключает того, что другая традиция также может довольно полно описывать тот же уровень феноменов своими средствами и в своей категориальной сетке.

Глава седьмая называется «Мнимости в сновидении» и рассматривает: 1) парадоксы времени в сновидении, 2) понятие мнимого времени, 3) интуиции и фантазии. Сознание, управляющее поведением человека на уровне объективной реальности, требует ощущения сохранения контроля над происходящим, поэтому все, что находится за пределами «переваривания» сознания, маргинализируется, а на место непонятого и потому удаленного, вытесненного помещается хотя и ложное, но валидное в системе координат сознания. Таким образом, автор приходит к выводу, что сновидение – одна из форм подачи бессознательного материала сознанию, а то, какое именно содержание бессознательного активизируется и окажется представленным в сновидении, в значительной мере опреде-

ляется интервенциями среды, т.е. в большей степени содержание нашей ночной жизни определяется (в этом автор согласен с выводами психологической науки) содержанием дневной.

В заключение И.А. Бескова приходит к следующим выводам. Поскольку, сталкиваясь с реальным миром, человек получает возможность соприкоснуться с внутренним миром себя подлинного, а не такого, каким видит себя его «я», то в этом механизме самопонимания сновидение, безусловно, имеет приоритет по сравнению с бодрственной жизнью сновидца, ибо если спектр вариантов, разворачивающихся в объективной реальности, по многим параметрам ограничен, то в сновидении, где лишнее управления «эго» не в состоянии скорректировать разворачивающийся сюжет, возможно все. Конкретика образов сновидения может быть ситуативно обусловленной, личностно обусловленной, социально и культурно обусловленной, а также обусловленной исторически. Конкретный символ, появляющийся во сне конкретного человека, – результат компромисса между стремлением сделать явной для себя самого ту картину мира, которая существует и функционирует в его внутреннем мире, обуславливая варианты жизненных ситуаций, с которыми субъект сталкивается наяву. Смысл и эволюционную роль сновидения И.А. Бескова усматривает в том, чтобы увеличить степень осознанности и интегрированности личности, способствуя личностному росту человека. Сновидение решает эту задачу, потому что представляет более подлинную и адекватную картину внутреннего «я» человека, являясь более точным и тонким инструментом отображения параметров его внутреннего мира, чем бодрствующее «эго».

Т.Ф. Теперик

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ СЛОВЕСНЫХ ФОРМ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

А.В. Короткова

НАРОДНЫЙ ХАРАКТЕР В ПРОЗЕ А. ПЛАТОНОВА 1920–1930-х ГОДОВ*

Кандидат филологических наук А.В. Короткова считает, что понятие «народ» в творчестве А. Платонова «вобрало в себя не только общеизвестные энциклопедические и литературные толкования, но и обросло новым смыслом» (с. 6). Для писателя понятие «народ» – это «население России, которое пыталось осмыслить происходящие перемены в обществе или просто приспособиться к ним и жить в соответствии с новыми изменениями» (с. 7). «Народ» у Платонова это еще не активный «творец истории», представляющий коллектив, сознательно объединенный общими целями и стремлениями, а люди, у которых сознание только зарождается, которые приспособляются к изменениям в социуме, которые часто не понимают происходящего «вследствие разрушения вековых устоев и традиций» (с. 9).

Герои А. Платонова строили новый мир и при этом уничтожали все, что им мешало. Устраивая новый мир в соответствии с понятиями новой идеологии, эти люди не смогли искоренить свойств народного характера, т.е. «нестандартного восприятия действительности, выраженного в необычной житейской философии и в оптимистичном отношении к происходящему» (с. 14). Народу А. Платонова присущи те же черты характера, которые присущи

* *Короткова А.В.* Народный характер в прозе А. Платонова 1920–1930-х годов // *Короткова А.В., Хафизова В.А.* Андрей Платонов и Михаил Булгаков: Вопросы поэтики. – Нефтекамск, 2007. – С. 6–72.

главным героям его произведений: «неясное томление, поиски чего-то нового, неизвестного им самим» (с. 16), а также «поиск родственной души» (с. 17). Ведь народ А. Платонова стремится преодолеть ощущение одиночества и найти людей, близких ему по духу.

Одним из ведущих приемов изображения народа и героев у А. Платонова является прием иронии и гротеска. Так, в «Ювенильном море» директор мясосовхоза Умрищев рассказывает, что у них на дальнем гурте доярки и гуртоправы спят в больших выдолбленных тыквах, и что он якобы решил этими тыквами жилищный кризис.

Ведущими в творчестве писателя являются принципы психологизма, символичности и фантастичности. В самом значительном произведении А. Платонова, романе «Чевенгур», автор реферируемой статьи выделяет два начала: «массу» народа и персонифицированного героя, живущего вместе с народом и занимающего ведущие позиции в проведении политики государства среди «масс» (с. 27). К «массе», считает А.В. Короткова, можно отнести всех тех, кого в романе герои называют «прочими». Масса людей, или «масса прочих» обезличена, у них нет имени, они названы обобщенно (с. 32).

Говоря о традициях и новаторстве А. Платонова в осмыслении народной жизни, автор реферируемой статьи приходит к мысли, что платоновские герои по своему характеру и особенностям мышления похожи на героев из произведений Н. Лескова. Далее А.В. Короткова сравнивает творчество А. Платонова с работами Л. Леонова и М. Булгакова. Так, образ Шарикова из повести А. Платонова «Сокровенный человек» сравнивается с Шариковым из фантастической повести М. Булгакова «Собачье сердце». «Разруха в мире отразилась на состоянии людей, которые становились или наглыми и циничными, как Шариков (у М. Булгакова и у А. Платонова), или искали “правду жизни”, постоянно сомневаясь в своих решениях (как главные герои А. Платонова)», – заключает автор реферируемой статьи (с. 65).

И.Г.

И.Л. Галинская

СБОРНИК «САМОРЕКЛАМА» НОРМАНА МЕЙЛЕРА

Сборник «Самореклама» («Advertisements for Myself») вышел в свет в 1959 г. Норман Мейлер включил в него свои рассказы, короткие романы, сцены из пьес, стихи, эссе, интервью. Документальная проза этого сборника представляет собой социологический, политический и литературоведческий анализ различных аспектов американской жизни. За сборник «Самореклама» писатель одним из критиков был назван «создателем идей», имеющих отношение к проблемам войны, политики, наркомании, поколения битников, психоанализа, секса, джаза и проч. Вошедшие в сборник работы датируются 1942–1959 гг., и многие из них увидели свет в известнейших американских журналах. Более 30 текстов предваряют краткие аннотации, которые писатель и называет «саморекламой».

Наиболее известными работами, помещенными в мейлеровском сборнике, являются статьи о «Beat Generation», т.е. о битниках, об усталом, «разбитом», разочарованном поколении в США середины 50-х – начала 60-х годов. «Разбитое поколение» ратовало за добровольную бедность, бродяжничество, эротическую свободу, отрешенность от социальных проблем, анархический гедонизм, увлекалось дзен-буддизмом, противопоставляя этику дзен-буддизма «плоской реалистичности типично американских жизненных установлений»¹.

Лидером «разбитого поколения», «королем битников» стал американский писатель Джек Керуак, ибо его романы «На дороге» (1957) и «Бродяги Дхармы» (1958) как раз и отразили формирование этой контркультуры в США. О кризисе движения битников свидетельствует автобиографический роман Керуака «Биг Сур» (1962). «Эклектичность идей и творческих устремлений битников,

¹ Литературная энциклопедия терминов и понятий. – М., 2001. – С. 92.

свойственный им анархический дух предопределили недолговечность движения, исчерпавшего себя к середине 1960-х»¹.

В статье «Хипстер и битник», помещенной в мейлеровском сборнике «Самореклама» и являющейся дополнительным текстом к эссе «Белый негр», писатель рассказывает, что слово «хипстер» («hipster») появилось еще в 1951 или 1952 г., его часто употреблял американский поэт Ален Гинзберг (1926–1997). В романе «На дороге» Джек Керуак пользовался термином «разбитое поколение» («Beat Generation»), придуманным им задолго до выхода романа в свет. Вслед за этим термин «разбитое поколение» стал употребляться в американских средствах массовой информации.

Что же касается термина «битник», то он появился в 1958 г. в статьях журналиста из Сан-Франциско Герба Кейна. Какое-то время термины «хипстер» и «битник» равнозначно употреблялись в текстах и беседах о «разбитом поколении», но Мейлер полагает, что это разные понятия и считает необходимым объяснить их различие.

Термин «разбитое поколение», думает Норман Мейлер, сам по себе неудачен, но коль скоро он вошел в употребление, приходится «с ним жить» (4, с. 270). Оба слова, и хипстер, и битник, входят в понятие «разбитое поколение», но различий между ними больше, чем подобий, даже при том, что общие характеристики у них одни и те же: «марихуана, джаз, отсутствие денег и уверенность в том, что общество является тюрьмой для нервной системы» (4, с. 270).

Хипстер происходит, как правило, из пролетарской семьи, его родственники не любят трудиться. Битник рожден в семье людей среднего класса, но он отказывается работать, протестуя против конформизма своих предков. Их внешний вид также различен. Если хипстер стремится одеваться аккуратно, то битник неряшлив, поскольку возражает против требования опрятности в одежде, свойственного среднему классу. Битник более сентиментален, чем хипстер, ибо он считает, что Бог все поймет и все простит. Хипстер — это сторонник действия, а битник любит порассуждать, поскольку он радикальный пацифист. Впрочем, заключает Мейлер, хипстеры и битники живут бок о бок, причем эти два типа протестующих людей существуют не в чистом виде, а в различных сочетаниях и в комбинациях, образующих движение «разбитого поколения».

¹ Зверев А.М. Битники // Литературная энциклопедия терминов и понятий. — М., 2001. — С. 93.

Эссе «Белый негр» создавалось Норманом Мейлером в год начала борьбы за гражданские права негров в США. Инициатор тактики ненасильственных действий баптистский пастор Мартин Лютер Кинг (1929–1968) основал в 1957 г. негритянскую организацию «Южная конференция христианского руководства» (позже – в 1964 г. – Мартин Лютер Кинг получил Нобелевскую премию мира).

Мейлер дал подзаголовок своему эссе «Белый негр» «Поверхностные размышления о хипстере» (2). Писатель восхвалял хипстеризм, прообразом которого ему представлялась культура черных американцев до того, как Мартин Лютер Кинг призвал негров к ненасильственным действиям. «Хипстер, – пишет Мейлер, – воспринял экзистенциальный образ действия негров, отчего и может называться белым негром» (2, с. 245). Хипстер для Мейлера – это «философствующий психопат», т.е. абсолютно недовольный всем окружающим тип экзистенциалиста, которого изобразил Альбер Камю в повести «Чужой» (1944), пишет Эндрю Розенхайм (<http://www.independent.co.uk/news/obituaries/Norman-mailer-400006.html>).

Сравнивая протестующего хипстера с конформистом еще в одном приложении к эссе «Белый негр», Норман Мейлер утверждает, что хипстер является католиком, а конформист – протестантом; хипстер нигилистичен, конформист авторитарен; хипстеры суть анархисты, а конформистам близок социализм; хипстеры употребляют марихуану, конформисты отдают предпочтение спиртным напиткам и т.д. (6).

Рассуждения Нормана Мейлера о хипстеризме вызвали критические замечания, на которые писатель ответил и поместил полемику в своем сборнике. Переводчик произведений писателя на французский язык Жан Малакэ считает, что Мейлер в эссе «Белый негр» забывает о том, что американский хипстер имеет своих двойников в странах, где нет негритянского населения, – в Швеции, Англии, Польше, Франции и т.д. Все они являются продуктом идентичного социального феномена, состоящего в противоречии между «внутренней незащищенностью индивида и прокламируемым государством “благоденствием” своих подданных» (3, с. 260). Кроме того, Жан Малакэ называет «грандиозным цветком мейлеровского романтического идеализма» то, что писатель утверждает, будто «хипстеризму свойственны мистицизм и диалектическая концепция экзистенции» (3, с. 262).

Журналист Нед Полски отмечает, что в эссе «Белый негр» Мейлер показывает только некоторые отрицательные стороны хипстеризма, а другие недостатки он романтизирует либо просто не замечает их. Мейлер прав, когда пишет, что хипстеры – это единственная значительная новая группа американских протестующих, называя их богемой, но он забывает о том, какой была богема четыре десятилетия тому назад, в начале XX в. Ведь хипстеры суть такая «богема», которая не читает книг не потому, что они не умеют читать (почти все они являются выпускниками университетов), а потому, что они в принципе выступают против чтения книг.

Маргинальные индивиды, о которых пишет Мейлер, вовсе не изолированы друг от друга, заключает Нед Полски. Напротив, они объединяются в собственный мир, который «вырабатывает свое мировоззрение, правила поведения, жаргон, создает свои организации и так далее» (3, с. 267). Словом, появляется субкультура маргиналов. Норман Мейлер в основном согласился с замечаниями Неда Полски и опубликовал всю дискуссию в журнале «Диссент» в 1957 г. под названием «Размышления о хипстеризме».

В сборнике «Самореклама» печатается несколько мейлеровских литературоведческих статей, но наибольший интерес вызывает статья «Оценки: Быстрые и ценные комментарии о местных талантах», т.е. о писателях, его современниках, которые в основном пришли в литературу после Второй мировой войны.

«Единственный из моих современников, у которого, по моему мнению, таланта больше, чем у меня, это Джеймс Джонс», – без ложной скромности пишет Норман Мейлер (5, с. 339). Джеймс Джонс (1921–1977) был участником Второй мировой войны, а известность ему принесла первая же книга – роман «Отныне и во веки веков» («From Here to Eternity», 1951). В этом романе рассказана трагическая история обреченного на гибель солдата. Роман «И спешат они» («Some Came Running», 1957) посвящен возвращению на родину фронтовиков, чувствующих себя чужими в своей стране. Мейлер считает «Отныне и во веки веков» лучшим послевоенным американским романом (5, с. 339).

Уильям Стайрон (1925–2006), согласно Мейлеру, написал «самый прелестный роман» послевоенной американской литературы (5, с. 340). Это роман «Уйди во мрак» («Lie Down in Darkness», 1951), в котором описана история деградации семьи в одном из

южных штатов Америки. Повесть Стайрона «Долгий марш» («The Long March», 1952) и роман «Подожги этот дом» («Set This House on Fire», 1960) также упоминаются Мейлером. Повесть «Долгий марш» он называет удивительной, а о романе «Подожги этот дом» говорит, что в момент написания статьи Стайрон как раз работал над этим романом. «Если он будет настолько хорош, как я этого ожидаю, его воспримут в качестве учебника искусства литературного успеха», – убежден Мейлер (5, с. 340).

О Трумэне Капоте (1924–1984) Норман Мейлер пишет как о лучшем стилисте послевоенного поколения американских писателей. «Я бы не изменил и двух слов в романе “Завтрак у Тиффани” (“Breakfast at Tiffany’s”, 1958), который станет классическим, хотя его короткие рассказы зачастую сладковаты», – замечает Мейлер (5, с. 341). Он уверен, что среди американских читателей имеются и поклонники творчества Трумэна Капоте.

Джек Керуак (1922–1969), отмечает Мейлер, написал в 1957 г. роман, «имевший фантастический успех как одно из наиболее ярких произведений в литературе битников» (5, с. 341). Речь идет о романе «На дороге» («On the Road»), которому, по мнению отечественного литературоведа И.М. Левидовой, свойственны «аморфность композиции, эпизодичность построения сюжета, импрессионистичность описаний, склонность к откровенно натуралистическим деталям»¹. Норман Мейлер также относится к творчеству Керуака критически, считая писателя претенциозным, сентиментальным, т.е. автором, имеющим «средневековый талант» сочинять безумные придворные сказки (5, с. 341). И тем не менее Мейлер признает, что Джек Керуак, благодаря своей грандиозной литературной энергии, стал первой фигурой для новой генерации американской молодежи 50-х годов XX в.

Сол Беллоу (1915–2005), автор целого ряда романов, получивший в 1976 г. Нобелевскую премию, Норману Мейлеру в 1959 г. представлялся писателем незначительным. Он называет стиль Беллоу неестественным и рассматривает только его роман «Приключения Оджи Марча» («The Adventures of Augie March», 1953) и повесть «Лови день» («Seize the Day», 1956). Плутувской роман «Приключения Оджи Марча» не позволяет Норману Мейлеру счи-

¹ Краткая литературная энциклопедия. – М., 1966. – Т. 3. – С. 501.

тать Беллоу «большим романистом» (5, с.342). Это всего-навсего лекция о путешествии с иллюстрациями для робких интеллектуалов, автор которой не знает ничего ни о людях, ни о себе. Оджи, по мнению Мейлера, – невероятный персонаж, а его приключения никогда не могли бы произойти, ибо он слишком робок.

Не одобряет Мейлер и повесть «Лови день» будущего нобелевского лауреата. Ничтожный герой этой повести Томми Вильгельм все время оказывается перед препятствиями в мечте о тихой, спокойной любви, но то, что в концовке повести он прослезился и начал рыдать у гроба незнакомца в похоронном бюро, позволяет Мейлеру надеяться на более высокий дальнейший уровень прозы Сола Беллоу. И, как мы все уже знаем, эта его надежда оправдалась.

Отрицательное мнение Мейлера о «всеобщем любимце» (как он пишет) Джероме Дэвиде Сэлинджере (р. 1919), видимо, стоит привести полностью. «Мне кажется, что только я один нахожу его не более чем величайшим умом, всегда пребывающим в подготовительной школе. То, что он умеет делать, он делает хорошо – это так. Но в конце концов не очень приятно жить в университетском городке, где задира силач всегда бьет тех, кто слабее его. Я не нахожу, что Сэлинджер вскоре выйдет на поле военных действий главного романа. Конечно, это мнение может показаться не более чем завистью. У Сэлинджера всегда хватало ума выбирать спокойные сюжеты, чего мне определенно не доставало, но, поскольку мир теперь находится в состоянии острого дискомфорта, я не думаю, что его мудрость почетна» (5, с. 343).

Гор Видал (р. 1925) – участник Второй мировой войны, опубликовавший в 1946 г. роман «Уилливо» («Williwaw») и писавший затем под псевдонимом Эдгар Бокс исторические детективы. С конца 50-х годов Видал выступал как киносценарист, драматург, литературный критик и эссеист. Норман Мейлер рассказывает о мнении Гора Видала относительно мейлеровского романа «Олений Парк» («The Deer Park», 1955), который он переделывал в пьесу: «Его замечания были полезны моей пьесе, и он знал, что они помогут моей работе. Я думаю, что это было благородно с его стороны и более чем порядочно» (5, с. 344). Что касается творчества Гора Видала, то Мейлер полагает, что у него есть основное качество интересного писателя – «никто не может предсказать, в каком направлении он будет развиваться далее» (5, с. 345).

Говоря о двух известнейших негритянских писателях Ральфе Уолдо Эллисоне (1914–1994) и Джеймсе Артуре Болдуине (1924–1987), Норман Мейлер останавливается на романах «Невидимка» («Invisible Man», 1952) Эллисона и «Комната Джованни» («Giovanni's Room», 1956) Болдуина и на художественной публицистике последнего – «Заметки сына Америки» («Notes on a Native Son», 1955).

Роман Эллисона «Невидимка» повествует о судьбе нью-йоркского юноши-негра. Мейлер считает, что основной тезис романа абсурден, поскольку негр не может быть невидимкой в Америке. То, что белые не видят в каждом негре индивида, пишет Мейлер, не означает, что они не видят индивида и в каждом белом американце. Норман Мейлер хвалит стиль Эллисона, ибо опыт прочтения его прозы незабываем, но предсказать дальнейший путь писателя отказывается, поскольку дарование Эллисона не нуждается ни в каких предсказаниях (5, с. 346).

Роман Болдуина о нравах, судьбах и проблемах негритянской Америки «Комната Джованни» Норману Мейлеру не понравился, хотя он и сказал, что эта книга очень смелая. «Заметки сына Америки» преисполнены моральной этнической софистики, отчего даже лучшие пассажи книги «отдают запахом одеколона». Мейлер обвиняет Болдуина в том, что тот не способен сказать грубое слово читателю, хотя в действительности «Болдуину храбрости хватает» (5, с. 346).

Заканчивая статью «Оценки: Быстрые и ценные комментарии о местных талантах», Норман Мейлер объясняет отсутствие в ней имен женщин-писательниц. Во-первых, он их произведения не читает, а во-вторых, он сомневается в том, что может действительно существовать женщина-писательница. Мейлер признается, что никогда не мог читать романы знаменитой английской писательницы Вирджинии Вулф (1882–1941) – «Миссис Дэллоуэй» (1925), «К маяку» (1927) или «Волны» (1931). Правда, в сноске к этой статье Мейлеру пришлось сказать, что работы американских писательниц Мэри Мак-Карти (1912–1989) и Карсон Мак-Каллерс (1917–1967) он читал с удовольствием (5, с. 347).

В следующей за этой статьей «саморекламе» Мейлер дает оценки писателям довоенного поколения. Томас Вульф и Фрэнсис Скотт Фицджеральд умерли слишком рано. Эрнест Хемингуэй «утерял желание работать» (1, с. 348). Уильям Фолкнер прошел зенит своей славы. Джон Дос Пассос вынужден жить «в соленой

воде недостаточного признания» (1, с. 348). Джон Стейнбек потерял уверенность в себе, ибо «мир стал слишком сложным и слишком отвратительным для человека, который нуждался в ситуациях библейской простоты для своего искусства» (1, с. 348).

Говоря о более раннем времени, Мейлер пишет, что Теодор Драйзер, Синклер Льюис и Шервуд Андерсон творили на протяжении всей своей жизни и создали все, что смогли. И при этом Мейлер считает Америку «жестоким почвой для таланта» (1, с. 348). Для его поколения романистов, которое вышло из разгула войны, прошлое не существует. Мейлер надеется, что некоторые из них будут признаны, а новое поколение, которое появится вслед за ними, будет более интересным (1, с. 349).

Список литературы

1. *Mailer N.* Advertisements for myself. – L., 1959. – 380 p.
2. *Mailer N.* The White Negro. Superficial reflections on the hipster // Advertisements for myself. – L., 1959. – P. 241–259.
3. *Mailer N.* Reflection on Hip // Ibid. – P. 260–269.
4. *Mailer N.* Hipster and Beatnik // Ibid. – P. 270–272.
5. *Mailer N.* Evaluations: Quick and expensive comments on the talent in the room // Ibid. – P. 339–347.
6. *Mailer N.* The Hip and the Square // Ibid. – P. 310–314.

КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

И.Л. Галинская

КНИГИ О ЗЕМНОЙ ЖИЗНИ ИИСУСА ХРИСТА

«Изучение новозаветной письменности давно уже стало целой наукой. Сотни толкователей – богословов, историков, филологов – проделали огромную работу по разбору и сопоставлению текстов, по уточнению их смысла. Они кропотливо исследовали каждую главу и каждый “стих Евангелия”», – пишет в своей книге «Сын человеческий» Александр Мень (3, с. 4). Однако, продолжает Мень, «обширные критические экскурсы о Матфее, Марке, Луке и Иоанне почти заслонили самого Христа» (3, там же). Поэтому за последние полтора века наряду с богословским и литературным анализом в евангельской историографии начали использовать и метод обобщения, синтеза, стремясь воссоздать целостную картину земной жизни Христа.

Первыми такой подход применил известный русский проповедник Иннокентий Херсонский (Борисов) в 1828 г. в книге «Последние дни земной жизни Иисуса Христа», которая охватывает события Страстной недели.

В 1863 г. французский писатель Жозеф Эрнест Ренан опубликовал «Жизнь Иисуса» («La Vie de Jésus»), первую книгу «Истории происхождения христианства» («Histoire des Origines du Christianisme», 1863–1883), в которой дал опыт полной биографии Христа, написанной в форме связного повествования. Ренан делал попытку «переосмыслить евангельскую легенду, устранив из нее все сверхъестественное», за что он был лишен кафедры в Коллеж де Франс¹. Александр Мень полагает, что Ренану «удалось нарисовать яркую

¹ Краткая литературная энциклопедия. – М., 1971. – Т. 6. – С. 255.

и правдивую панораму евангельской эпохи и необычайно живо изобразить Самого Основателя христианства, хотя, будучи по мировоззрению скептиком-позитивистом, Ренан в значительной степени искажил Его облик» (3, с. 5).

Вслед за книгами архиепископа Иннокентия Херсонского и Жозефа Эрнеста Ренана «стали выходить другие, написанные в том же жанре, и число их с каждым десятилетием увеличивалось» (3, с. 6). Повествования евангелистов подтверждаются и дополняются античными и иудейскими авторами, а также открытиями современных археологов. «Все это позволяет считать задачу биографии Иисуса Христа вполне осуществимой», – заключает Александр Мень (3, с. 7).

В своей книге «Сын человеческий» Александр Мень стремился показать Иисуса Назарянина таким, каким видели его современники. Книга строится по принципу историко-литературного синтеза. Именно так писали западные авторы Альфред Эдершейм, Фредерик Фаррар, Франсуа Мориак, а также Дмитрий Мережковский в трилогии «Христос и Антихрист» (1895–1905).

Александр Мень подробно рассказывает о Христе на основании Евангелий, а также лучших комментариев к ним и других источников. «При работе были приняты во внимание важнейшие результаты современной новозаветной критики, но с учетом того, что она сама нуждается в критическом подходе», – пишет А. Мень (3, с. 8).

Книга «Сын человеческий» состоит из пролога и четырех частей. В прологе рассказывается история Палестины начиная с весны 63 г. до н.э. и до двадцатого года правления Августа, когда в маленьком селении Назарет галилейская дева услышала весть о том, что она родит Сына и наречет Ему имя Иисус (3, с. 10–34). Четыре части книги «Сын человеческий» имеют следующие названия: «От Вифлеема до Капернаума», «Мессия», «Навстречу Голгофе», «Через страдания и смерть к вечному торжеству». В эпилоге Александр Мень утверждает, что Царство Божие уже существует: «В красоте мира и там, где среди людей побеждает добро, в истинных учениках Господа, в святых и подвижниках, в тех, кто хочет идти за Ним, кто не покинул Христа среди тяжких испытаний Его Церкви...» (3, с. 308).

Книга известной шведской писательницы Сельмы Лагерлёф «Легенды о Христе» (1904) в сказочной форме толкует библейские

сюжеты и предания. Лауреат Нобелевской премии (1909) Сельма Лагерлёф предлагает читателю следующие легенды: «Видение императора», «Колодец мудрецов», «Вифлеемский младенец», «Бегство в Египет», «В Назарет», «В храме», «Покрывало св. Вероники», «Красношейка», «Спаситель и св. Петр», «Свеча от Гроба Господня».

Каждая легенда основывается на одном из сюжетов Нового Завета. Легенда «Видение императора» говорит о том, что римский император Август (63 до н.э. – 14 н.э.) с вершины Капитолия увидел далекую страну Востока: «И он увидел бедное пристанище под отвесной скалой и в открытых дверях – нескольких преклонившихся пастухов. Внутри он увидел мать на коленях перед младенцем, который лежал на соломе» (2, с. 18). В легенде «Колодец мудрецов» идет речь о том, как луч звезды привел трех мудрецов к пещере в Вифлеем, «где они пали ниц перед ребенком» (2, с. 29).

В легенде «Бегство в Египет» рассказывается о пальме в одной из восточных стран, которая росла в пустыне возле оазиса. Она наклонилась до земли, чтобы накормить своими финиками, росшими на верхушке, ребенка, женщину и мужчину, которые бежали от воинов царя Ирода (2, с. 61). В легенде «В Назарет» Сельма Лагерлёф описывает двух мальчиков: пятилетнего Иисуса и некрасивого рыжего мальчика Иуду. Они лепили из мягкой глины птиц. «Иуда в одно и то же время и любил Иисуса, и восхищался им, и боготворил его, и одновременно ненавидел его», – пишет Лагерлёф (2, с. 68).

По единогласному свидетельству четырех евангелистов, Иосиф Аримафейский испросил у Пилата для погребения тело распятого Иисуса: «Иосиф взял тело, обмотал Его чистым полотном» (4, с. 48); «купив штуку полотна, Иосиф снял Иисуса и обмотал Его полотном...» (4, с. 80); «сняв тело, он обмотал Его полотном и положил в гробницу...» (4, с. 133); Иосиф Аримафейский и Никодим «взяли тело Иисуса и, по обычаю погребения у иудеев, обернули льняными пеленами с бальзамом» (4, с. 174).

Сельма Лагерлёф в легенде «Покрывало св. Вероники» рассказывает, что римский император Тиберий (42 до н.э. – 37 н.э.), заболев проказой, послал свою кормилицу в Иерусалим найти пророка из Назарета, о котором было известно, что он исцелил прокаженного. Кормилица увидела шествие с преступником, осужденным на распятие. Ему взвалили на плечи большой деревянный

крест. Когда Иисус упал, она подошла к нему и «приложила к его лицу платок из прохладного тонкого полотна, чтобы отереть слезы и кровь» (2, с. 113). Когда кормилица Тиберия лежала на смертном одре, ее крестили, и «она получила имя Вероника, что означает “истинное изображение”, потому что ей суждено было принести людям истинное изображение Спасителя», – пишет Сельма Лагерлёф (2, с. 131). Нобелевскую премию писательница получила «за благородный идеализм и богатство фантазии» (2, с. 5).

Считается, что за последние три сотни лет на английском языке было написано более десяти тысяч работ о жизни Иисуса Христа. Наиболее интересной из них является книга христианской писательницы Эллен Уайт «Мечта веков», которая впервые увидела свет в 1898 г. в издательской компании «Пэсифик пресс» («Pacific Press Publishing Company») в Лондоне. В прошлом веке эта книга многократно переиздавалась.

В предисловии к книге «Мечта веков» Эллен Уайт говорится: «Цель этой книги показать жизнь Иисуса Христа каждому, кто стремится узнать все о Спасителе. Есть много прекрасных книг о жизни Христа <...>, но истина состоит в том, что, откровенно говоря, и половины сюжетов еще не рассказано. <...> Цель данной книги показать божественную красоту жизни Христа» (7, с. IX). Иисус Христос изображен в книге «Мечта веков» как высшая степень Божества, как бесконечно милосердный Спаситель грешников, как Солнце Справедливости, как Целитель всех человеческих болезней и недугов, как нежный, сострадающий Друг, как постоянный, вездесущий и помогающий Спутник, как Царевич дома Давида, как Защитник всех народов, как Миротворец, как Грядущий Царь, как Вечный Отец, как кульминация и осуществление мечтаний и надежд всех веков» (7, с. X).

В качестве эпиграфа к книге Эллен Уайт «Мечта веков» приводится высказывание из Второго послания к Коринфянам святого апостола Павла: «Потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4; 6). Сотрудник Библиотеки Конгресса в Вашингтоне У.Э. Бемент назвал книгу Эллен Уайт самой лучшей из англоязычных работ о жизни Христа благодаря духовной проницательности писательницы и возможности практического применения ее книги при воспитании молодого поколения

христиан. «Слова этой книги станут словами жизни для многих душ, чьи желания и мечты еще не исполнились», – говорится в предисловии (7, с. X).

Работа «Мечта веков» Эллен Уайт основывается на текстах Священного Писания, Нового Завета и Ветхого Завета. Это канонические Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, Деяния святых Апостолов, Послание к Римлянам, Послания к Коринфянам, Послания к Галатам, к Ефесянам, к Тимофею, Откровение Иоанна Богослова. Из текстов Ветхого Завета чаще всего цитируются книги Бытие, Исход, Левит и Числа, Второзаконие, Псалтирь и Книга Пророка Исаии.

В книге «Мечта веков» Эллен Уайт всего 87 глав, причем почти каждая глава имеет сноску, в которой указано, на каком из текстов Священного Писания эта глава основана. Предпоследняя глава «Идите, научите все народы» основывается на тексте Евангелия от Матфея: «Одиннадцать же учеников пошли в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус. И, увидевши Его, поклонились Ему; а иные усумнились. И приблизившись Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28: 16–20).

Эллен Уайт пишет в этой главе, что Христос таким образом выводит людей из узкого круга их эгоистических интересов, ликвидируя все территориальные границы и искусственные различия в обществе. «Он не видит разницы между соседями и чужестранцами, друзьями и врагами. Он учит нас смотреть на каждую бедствующую душу как на своего брата, а на мир смотреть как на свое поле» (7, с. 812).

Автор вышедшей в 1968 г. в Гамбурге книги «Иисус» («Jesus») Давид Флуссер родился в Вене, изучал классическую филологию и германистику в Праге, в 1939 г. уехал в Иерусалим, где занимался классической филологией и еврейской историей. Д. Флуссер опубликовал многочисленные исследования, посвященные Иисусу, Новому Завету и протохристианству, свиткам Мертвого моря и раннему иудаизму (5, с. 143).

В 1992 г. книга Д. Флуссера «Иисус» в переводе с немецкого была опубликована в Институте научной информации по общественным наукам.

Историко-критическое исследование Евангелий произведено Д. Флуссером при помощи разработанного в рамках христианской экзегезы метода «истории редакций», предлагающего «критерии для выделения наиболее раннего слоя синоптической традиции, возникновение которого можно отнести ко времени публичной деятельности Иисуса» (5, с. 7). К важным источникам сведений об Иисусе, пишет Д. Флуссер, относятся только Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Другие произведения Нового Завета не сообщают об Иисусе почти ничего. Да и четвертое Евангелие «справедливо считается ненадежным источником» (5, с. 9).

Д. Флуссер вполне закономерно полагает, что правильно судить об образе мыслей и личности Иисуса можно только, зная кое-что о еврейской религии и еврейском обществе. Книга «Иисус» предлагает читателю такие сведения.

В послесловии к русскому изданию Давид Флуссер пишет: «Нашему поколению, которое видело так много бесчеловечного, которое потеряло столь много своих собратьев убитыми и казненными, не требуется никаких усилий, чтобы присоединиться к скорби о Распятии. Его смерть – прообраз всех мученических смертей» (5, с. 151). Хронологическая таблица, приложенная к книге «Иисус», сообщает, что автор рассматривает в ней историю Палестины начиная с 330 г. до н.э., когда Александр Великий завоевал Персидскую империю и в ее составе Палестину, и до 70 г. нашей эры, когда сын цезаря Веспасиана Тит захватил Иерусалим и разрушил Иерусалимский Храм. Д. Флуссер приводит также в приложении к книге «Иисус» целый ряд свидетельств об Иисусе Христе выдающихся умов человечества. Так, Иммануил Кант в статье «Религия в пределах только разума» писал: «Нельзя переоценить эту личность, которая может почитаться если не в качестве основателя свободной от всех статусов и начертанной в сердце каждого человека религии (ибо последняя не может возникнуть по чьему-либо произволению), то в качестве основателя первой истинной церкви» (цит. по: 5, с. 130).

В 1997 г. Норман Мейлер опубликовал в издательстве «Рэндом Хаус» («Random House») книгу о жизни Иисуса в форме авто-

биографии и дал ей название «Евангелие от Сына Божия» («The Gospel According to the Son») (6).

«Пересказ Евангелий от лица Иисуса Христа застал врасплох даже самых ретивых почитателей Мейлера», – пишет Джон Апдайк в рецензии на эту книгу (1). Мейлер рассказал в интервью для журнала издательства «Рэндом Хаус», что мысль написать книгу о жизни Иисуса пришла к нему, когда он посещал в родном городе своей жены в штате Арканзас уроки Библии в молельном доме для взрослых, которые проводила баптистская община «Доброй воли». Он решил, что этот удивительный сюжет следует изложить заново.

Книга «Евангелие от Сына Божия» состоит из 49 главок, и в первой же главке Иисус жалуется на неточности и преувеличения, которые встречаются в Евангелиях, и говорит, что поэтому решил изложить эту историю сам. А тем, кто спросит, как его слова попали на страницы книги, отвечает, что «следует смотреть на это как на маленькое чудо» (6, с. 4). Иисус говорит (в книге Мейлера), что Евангелия от Марка, Матфея, Луки и Иоанна, а также другие тексты наряду с «безукоризненными священными словами» предлагают и недостоверные сведения (6, с. 4).

Мейлер на удивление точно придерживается канона, а «его добавлений и внезапно высвеченных деталей не найти в эзотерических текстах, они порождены его собственной творческой фантазией», – отмечает Джон Апдайк (1). Иисус рассказывает о 14 годах, прожитых им в подмастерьях у Иосифа, когда он становится самым настоящим плотником. Историю рождения Иисуса повествует мальчику Иосиф, который был мужем его матери. Иисус вспоминает об этом, по воле Мейлера, когда ему было уже 30 лет и он молился на похоронах Иосифа.

«Мейлер пишет от первого лица, старательно напоминая нам, что мы – внутри Иисуса и смотрим на мир его глазами», – полагает Джон Апдайк и свидетельствует о том, что в книгу Мейлера органично включены все основные сотворенные Христом чудеса, вплоть до воскресения (1). Сатане Мейлер отводит в книге большую роль. Согласно Матфею, Марку и Луке, Иисус был в пустыне 40 дней, искушаемый сатаной. Матфей и Лука приводят слова дьявола – три высказывания у Матфея и четыре у Луки. По воле Мейлера, искушению дьявола отведены две главки рассказа Иисуса (6, с. 45–57). Правда, Мейлер затем приравняет сатану к мамоне

(6, с. 240). Но «мамона» вовсе не дьявольщина, ибо на арамейских языках это слово означает «богатство».

В «Евангелии от Сына Божия» от начала до конца «сохраняется уравновешенная благостность. В этом удивительная сила и, возможно, слабость книги», – заключает Джон Апдайк (1). Но книга Мейлера, четко придерживаясь Нового Завета, очень живо и ярко воссоздает мир Галилеи и Иерусалима таким, каким он был два тысячелетия тому назад.

«Евангелия были сочинены теми, кто меня не знали», они многое добавили, а те, кто находились рядом, стали преувеличивать, говорит Иисус в последней главе книги Мейлера (6, с. 235). А по ходу повествования отмечаются ошибки в Евангелиях. Матфей рассказывает, что волхвы принесли Иисусу Христу золото, ладан и смирну. У Мейлера Иисус говорит, что ни Иосиф, ни Мария ничего не сообщали ему о таких подарках (6, с. 18). Недоволен Иисус у Мейлера и тем, как Матфей описал Нагорную проповедь (6, с. 111), а также тем, как Марк, Матфей и Лука изложили насыщение народа пятью хлебами и двумя рыбами. Они, дескать, преувеличили это чудо (6, с. 116). Что же касается апостола Иоанна, то Иисус у Мейлера говорит: «Через пятьдесят или более лет после моей смерти было сочинено “Евангелие от Иоанна”, и работа этого Иоанна (неизвестного мне) могла бы быть разъяснена моим Отцом, поскольку слова Иоанна оказались незабвенными» (6, с. 240).

Когда Норман Мейлер писал «Евангелие от Сына Божия», он хотел выпустить книгу анонимно с указанием, что имя автора будет объявлено через три месяца после публикации. Но издательство «Рэндом Хаус» воспротивилось этому плану. Мейлер объяснил свое желание тем, что книга обязательно получит множество отрицательных рецензий – от 65% до 75% отзывов, в которых несомненно будут слова «Как он посмел!»

«Евангелие от Сына Божия» – это тридцатая книга писателя, и рецензии на нее были довольно вежливыми. Правда, за несколько недель до даты официального выхода книги в свет газета «Нью-Йорк таймс» опубликовала отрицательную рецензию своей сотрудницы Мичико Какутани, поскольку отрывки книги печатались ранее в «Нью-Йорк дейли ньюс». Мейлеру пришлось заявить, что он вовсе не думает о себе как об Иисусе Христе. В ответ критик

Джеймс Вуд назвал писателя «очень запоздалым, очень плохим псевдоспециалистом по эпиграфике»¹.

Положительную рецензию на книгу Нормана Мейлера «Евангелие от Сына Божия» накануне выхода ее в свет опубликовал еженедельник «Паблишерс уикли». Рецензент назвал книгу Мейлера по глубине и пронизательности равной романам Достоевского. Книга «Евангелие от Сына Божия» представляет собой «литературное чудо», заключает рецензент (6).

Таким образом, как полагает издательство «Рэндом Хаус», один из величайших американских писателей создал удивительную книгу – смелую, глубокую, поэтическую, трагическую, страстную и одновременно тревожную. «Ибо вот уже две тысячи лет недолгое папство молодого проповедника из Назарета остается самым значительным, единственным решающим фактором триумфов и бедствий западной цивилизации», – сказано на суперобложке первого издания книги Нормана Мейлера «Евангелие от Сына Божия» (6).

Список литературы

1. *Андайк Д.* Чтоб камни сделались хлебами. Норман Мейлер и искушения Христа // Иностр. литература. – М., 1998. – № 5. – С. 50–59.
2. *Лагерлёф С.* Легенды о Христе. – Калининград, 1991. – 191 с.
3. *Мень А.* Сын человеческий. – М., 1992. – 318 с.
4. Новозаветные писания и комментарии. – Chattanooga, 2001. – 783 с.
5. *Флуссер Д.* Иисус. – М., 1992. – 151 с.
6. *Mailer N.* The Gospel according to the Son. – N.Y., 1997. – 242 p.
7. *White E.G.* The desire of ages. – Mountain View, Portland, 1956. – XIV, 862 p.

¹ Эпиграфика – вспомогательная историческая дисциплина, занимающаяся изучением древних надписей, находимых на каменных плитах, скалах, на металлических, глиняных и других изделиях // Словарь иностранных слов. – М., 1980. – С. 602.

Протоиерей Евгений Левченко

**ЗНАЧЕНИЕ УЧЕНИЯ СЯТИТЕЛЯ
ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА ДЛЯ РАЗВИТИЯ
ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О САМОСОЗНАНИИ***

«В статье представлен анализ работ святителя Феофана Затворника в контексте его представлений об “устроении внутреннего мира” человека в традициях святоотеческого постижения внутренней жизни человека» (с. 435).

Хотя во многих светских и богословских учебных заведениях преподаются курсы «Православной психологии», но проблема научного освоения святоотеческого наследия «не только остается актуальной, но и становится все более острой» (с. 436). Святитель Феофан Затворник Вышенский (1815–1894) – это не просто ученый богослов и иерарх Русской православной церкви XIX в., но «он сочетал ученость с исповедничеством, знание – со святостью, затвор – с активным влиянием на духовную жизнь современников» (с. 436). В 1988 г. на Поместном соборе Русской православной церкви, посвященном 1000-летию Крещения Руси, Феофан Затворник был причислен к лику святых.

Богословское наследие святителя-затворника всегда имело прикладной характер, он много думал о необходимости христианской психологии, программу которой он предлагал изобразить: «1) в естественном состоянии, 2) в состоянии под грехом, 3) в состоянии под благодатию» (с. 437). Святитель Феофан Затворник не только предложил план христианской психологии в теоретическом аспекте, но указал и сферу ее применения. В предисловии к труду

* Протоиерей Евгений Левченко. Значение учения святителя Феофана Затворника для развития представлений о самосознании // Социокультурные проблемы современной молодежи. – Новосибирск, 2007. – Ч. 2. – С. 435–439.

«Начертание христианского нравоучения» он писал: «Христианская вера учит, с одной стороны, тому, что Бог сделал для спасения человека, с другой – тому, что должен делать сам человек, чтобы улучшить спасение. Последнее составляет предмет христианского нравоучения» (цит. по: с. 437).

В трудах святителя Феофана описаны тончайшие детали внутреннего мира человека в разных его состояниях, но особое место и особую значимость для нашего времени занимает его учение о самосознании, считает автор статьи протоиерей Евгений Левченко. «Вопрос о становлении адекватного самосознания всегда был важен, но особую актуальность он приобретает в периоды “безвременья”, один из которых мы ныне переживаем» (с. 438).

Главным назначением самосознания святитель Феофан Затворник полагал то, что оно дает возможность человеку «различать себя от своих действий <...> свое бытие от того, что исходит из него, <...> возносясь над тем и другим» (цит. по: с. 438). Это позволяет собирать воедино душевные и духовные силы, которые «должны пребывать во взаимной связи между собою, под управлением своего источного начала» (цит. по: с. 438). Такое достойное и ответственное состояние, пишет автор статьи, возможно только у такого человека, который пробужден Божией благодатью и живет духовной жизнью.

В структуре самосознания христианина важное место занимает самооценка. Святитель Феофан Затворник пишет в «Начертании христианского нравоучения», что христианин «считает себя тварью самой ничтожнейшей, достойной всякого презрения и унижения; приписывая себе одни грехи, все доброе он относит к источнику всякого добра – Богу; он не усвоит себе никаких преимуществ перед другими, а всякого считает высшим себя» (цит. по: с. 439). Именно такое отношение к себе и позволяет формировать адекватное самосознание.

«Учение святителя Феофана Затворника о самосознании позволяет по-новому увидеть многие проблемы внутренней жизни человека и найти подходы к их разрешению, принципиально отличные от тех, которые предлагает традиционная светская психология» (с. 439).

И.Г.

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫХ ФОРМ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Л.А. Софронова
РОССИЙСКИЙ ФЕАТРОН*

Среди деловых записей, египетских и африканских новостей, занимательных повестей в «тетратех» и «зборных книгах» XVIII в., принадлежавших певчим, княжеским слугам, мещанам, купцам, дьячкам, книг, которые, как свидетельствуют сделанные на них записи, нельзя было «ни продать, ни заложить», содержались пьесы. Их читали наравне с повестями, в том числе и потому, что у мещан, мастеровых, купечества, даже у дворовых, не говоря уже о приказных служителях, развивался подлинный интерес к театру, приведший их на сцену и сделавший людьми театра. Став ими, они составляли важнейший разряд «охотников», сыгравших важнейшую роль в истории русского театра на этапе «любительства». Театр, о котором идет речь в этой книге, – театр любительский, во многом перенявший опыт другого любительского театра, школьного, но явно тяготеющий к театру профессиональному. Обретение им этого статуса происходит ранее 1756 г., который принято считать началом русского профессионального театра.

Любительский театр XVIII в. называл себя «фиатром» («феатром»), «диатром») и призывал: «Идите на фиатр сей, вскоре идите...»; «Всяк на сем феатре покажет», – обещал он зрителям. Часто театр назывался украшенным. Это определение повторяется не раз: «Но на сем украшенном театре», «Аще что и нестройно на театре сем

* *Софронова Л.А.* Российский феатрон: Московский любительский театр XVIII в. – М., 2007. – 448 с.

украшенном». Слово «феатр» означало и сцену, как явствует из ремарок: «с феатра гроб днесь отнесите», «выходит на диатр», «вышед на диатр», «Цесарева на диатр восходит и глаголет» (цит. по: с. 25). Из последней ремарки становится ясно, что «диатр»-сцена находится на возвышении. Очевидно, что в некоторых постановках сцена делилась на большую и малую: «Большой диатр», «Малый диатр».

Зритель этого театра назывался «благоразумным», «благоохотным». Ему предлагалось представление «пред очесы», достойное его «лицезрения».

Пьесы этого театра – переложения романов, полных сложных перипетий и невероятных превратностей судьбы героев, многочисленные интермедии, не утратившие связь с лубком и кукольным театром, который был хорошо известен в России благодаря иностранным гастролям.

Эти драматические произведения разнятся по художественным достоинствам и форме. Одни явно архаичны и в чем-то повторяют школьные пьесы, другие предвещают русский театр рубежа XVIII–XIX вв., насыщая переложения романов подлинной театральностью. Этот вид театрального искусства позволил достичь синтеза нового типа, отказаться от прежней системы жанров – мистерий, моралите, интермедий. Наряду с романскими пьесами театр овладевал таким жанром, как комедия или, точнее, почти приблизился к ней в развитых интермедиях, которые представляли раньше лишь краткие сценки с минимальным числом персонажей, почти никак не охарактеризованных. Теперь у интермедийального персонажа появился свой внешний вид, свой язык, он уже не повторял бесконечно одни и те же действия, как это было в школьной интермедии. Часть пьес любительского театра явно тяготеет к трагедии, как пьеса о царе Кире и царице Томире.

Встречаются и очень сложно построенные пьесы, например «Акт о Калеандре и Неонилде», в которой как бы переплетаются пьесы со сходными сюжетами. Есть пьесы гораздо более простые по строению, но все они занимательны и интересны. Они не сосредоточены только на этических вопросах, в них нет дидактического начала, столь характерного для школьных мистерий и моралите; нет прославления государей, на котором строились пьесы-панегирики. Этот театр по-своему решал основные задачи риторики:

убеждать, трогать, развлекать. Новый русский театр предлагал зрителю увидеть новый мир и нового героя, чья жизнь на сцене протекала в страстях и страданиях, в веселии и радости. Задача развлечения сливалась с задачей эмоционального воздействия, что значительно расширило сферу воздействия на зрителя, а также перестроило жанровую систему театра. В значительной степени это произошло и потому, что риторика постепенно утрачивала свои права, а драматурги-любители в основном не прошли уроков риторики и не приобрели в стенах школы театрального опыта. Они писали светские пьесы. Театр уже не колебался между сакральной и светской зонами культуры, как на школьной сцене. Сакральное входило в светское искусство в основном на правах локуса. Театр изображал жизнь на сцене, представлял в театральной форме квинт-эссенцию ее смыслов. Пусть эта жизнь была далека от зрителя и не всегда понятна, ибо, по определению, она была экзотична: авторы старательно переносили действие в далекие невиданные страны, избирали героями заморских королей и принцесс, храбрых рыцарей и злых разбойников, разных чужеземцев, прибывших на российскую землю в поисках счастья и удачи. Теперь зрителю не предлагалось осмысливать представление в религиозном аспекте, переводить увиденное в ранг общих смыслов; зритель следил за происходящим на сцене, воспринимал все события непосредственно, напрямую, не искал высших символических значений, не делал выводов относительно христианской картины мира и места человека в ней. Всем этим они отличались от школьной драматургии, которая включала в свои пьесы развернутые интерпретации.

Светскость свою театр подтверждал и тем, что смеховое начало, которое присутствовало и в школьном религиозном театре, изменило свои позиции. Ранее оно занимало отведенное ему место в интермедиях и не нарушало границ своего пространства. Смеховое начало всегда противостояло серьезному, снижало, пародировало его, но не вторгалось в его пределы. Теперь в театре оно соседствовало с серьезным, интермедияльные персонажи включались в пьесы, обогащая их смеховой модальностью, что придавало театру жизнеподобие. Конечно, во многих пьесах смешное и серьезное оставались разведенными по полюсам, но это со временем происходило все реже.

Основным персонажем этого театра стал человек, заменивший на сцене Натуру Людскую, Естество Человеческое, хотя по-прежнему встречались и аллегорические фигуры. Они появлялись иногда, но им или уже не отводилось значительного места, или они все чаще походили на человека, который только своим именем и аксессуарами напоминал прежние аллегории. Эти фигуры действовали, как другие реальные персонажи, вступая с ними не в возвышенные диалоги, а в драки и перепалки. Теперь театр отдает предпочтение человеку, а не его аллегорической схеме. Он на сцене сменил не только аллгорию, так как оказался на правах главного героя театрального представления, которым в школьном театре всегда оставался не человек и не аллегорическая фигура, его замещающая, а картина мира, христианский космос. Теперь именно человек встал в центр нового театрального пространства, которое своими очертаниями очень редко совпадало с картиной мира, которая перестала занимать драматургов. Соглашаясь с тем, что она такова, какой ее предлагали видеть драматурги школьного театра, светские авторы потеряли к ней интерес и, как бы оставляя ее за скобками, выстраивали новые типы пространства, показывая его только на срединном ярусе мира – на земле. Здесь действовал новый герой, уверенно завоевывая все драматические жанры. В школьном театре Человек имел доступ только в моралите, где выступал неким фокусом, в котором сходились все силовые линии картины мира и где он молча наблюдал за сражением сил, аллегоризировавших его грехи и добродетели, силы добра и зла. Он был лишь их отражением. В театре нового типа он приобрел внешние характеристики, телесность, которая в школьном театре скрывалась за символическим костюмом. Костюм продолжал играть свою роль, но с ним тоже произошли изменения – он индивидуализировался. Человеку вернули чувства, его психологические особенности, которые теперь ушли вовнутрь, покинув внешнюю сценическую площадку, как это было в школьном театре. Теперь актер должен был их изображать, играть их, а не взирать на них со стороны. Герой не вглядывался в то, что происходит на театре страстей, которые ему представляли аллегории. Он сам постоянно действовал, сражаясь, путешествуя, влюбляясь, страдая, испытывая неудачи и вновь обретая счастье.

Театр насыщался событийностью и утрачивал присущую ему ранее статичность. Он предлагал зрителям всматриваться в удиви-

тельные события, активным участником которых был человек, а не вышние силы или силы зла, следить за резкими переменами в его судьбе – человек постоянно колебался между счастьем и горем, радостью и печалью, бывал на волосок от смерти и спасался нередко чудесным образом. Об этих событиях теперь не просто рассказывалось, как ранее, их представляли на сцене. Театр при этом не только останавливался на самых значительных событиях жизни своих героев, но, как бы наследуя моралите, представлял на сцене всю жизнь человеческую, но уже не в сокращенном (путь от колыбели до могилы герой моралите проходил стремительно) и не в символическом виде. Примером этому может служить «Акт о Калеандре и Неонилде», где жизнь многочисленных персонажей протекала на глазах зрителей.

Театр, сократив объем картины мира, опустившись с небес на землю или поднявшись на нее из ада, придал «земному» пространству новые характеристики. Он значительно расширил его границы и конкретизировал, пусть зачастую уводя русского зрителя из знакомого ему мира, перенося действие в далекие страны, заставляя своих героев путешествовать из Греции в Италию, а затем в Трапезунд, отправляя в Неополитанию, о чем постоянно напоминали ремарки, в которых место действия обозначалось предельно кратко: «В королевстве дацком». Так были раздвинуты рамки реальности, расширилось театральное и сценическое пространство новых русских пьес, которые уже никак не соприкасались с миром метафизическим. Земля перестала быть местом временного пристанища человека. Христианский космос ушел со сцены. Вспоминали о нем редко; выстраивая небо над головами своих персонажей, драматурги порой населяли его античными богами.

В первой половине XVIII в. театр переносил на сцену иностранную жизнь во всем ее многообразии, акцентируя те ее черты, которые концентрировали в себе то «чужое», которое теперь подлежало усвоить и сделать «своим». Адаптация, «склонение на русские нравы» как новый этап усвоения театрального языка начнется позднее – в эпоху Просвещения.

Театральность окончательно завоевала свое место на сцене. Если ранее приходилось наблюдать только ее ростки, то теперь ее развитие уже ничем не сдерживалось. Театр уже не колебался между искусством сцены и литературой, не попадал под власть риторики

как грамматики искусства слова. Если он принимал в свои пределы литературу, то подвергал ее значительным трансформациям. Литературное слово становилось театральным.

«Отверзаетца театр», – говорится в ремарке «Акта комедийного о Калеандре и Неонилде». Это высказывание можно считать ключевым для русского театра XVIII в. в целом. Этот театр, действительно, «отверзаетца», представляя во всей полноте основную черту своей природы – зрелищность. Обратим внимание на то, что слово *зрелище* постоянно присутствует в текстах пьес. Герои, наблюдая за действием, всегда называют его зрелищем. Например, когда в «Акте о Калеандре» Юпитер взирает с небес на землю, он называет все виденное им зрелищем. Высказывание театрального персонажа такого высокого ранга можно считать программным для всего театра XVIII в. Все, что происходит на его сцене, зрелищно. К зрелищности тогда стремились все виды искусств, даже журналы того времени получали «театральные» названия.

Очевидно, что не только событийность и зрелищность характеризуют этот театр. Роль слова в нем также чрезвычайно велика, но теперь оно вошло в органическое взаимодействие с действием и не тяготело к самостоятельности. Оно продолжало быть разнородным. Слова, произнесенные, сыгранные, написанные и спетые, продолжали участвовать в словесном ряде пьесы, но теперь они по новому принципу соединялись с действием, с жестом, с художественным пространством спектакля.

В этом театре происходило интенсивное становление языка сцены, выискивались новые художественные средства, естественно, в русле своей эпохи, которая имела «свои синтезирующие формы». Им своим становлением был обязан театр, а они никогда бы не сформировались вне театра. Он питался этими формами для утверждения театральности, в свою очередь, поддерживая их.

Любительский театр – предмет изучения многих историков театра XIX–XX вв. В монографии Л.А. Софроновой рассматривается художественный язык театра XVIII в., выявляется специфика театрального персонажа и художественного пространства, исследуются категории игры, действия и перевоплощения. Анализируя историко-культурные парадигмы, которые составляют смысловое ядро театра, автор использует синтез театроведения, филологии и истории культуры. Сочетая различные методы исследования, Соф-

ронова рассматривает дошедшие до нас драматические произведения в различных ракурсах. В поле зрения автора и самоосознание театра, т.е. то, что театр сообщает со сцены о себе, о своем устройстве, о принципах игры, о роли и актере. О сцене, занавесе, кулисах (ширмах) актеры не раз говорят со сцены, как бы предлагая зрителю освоить театральный лексикон. Актеры этого театра не только играют, но и говорят о театре, характеризуют игру как таковую. Категория игры анализируется не только в их словах со сцены. Автор исследует весь словесный ряд пьес, в том числе указания на сценическое движение, жесты, на игру с вещью, перевоплощение. Слово в этом театре явно поливалентно. В монографии выделяются особые типы театрального слова: ораторское, слово диалога, слово письменное, прочитанное, спетое. Учтена и игра со словом. Исследование слова ведется и в семантическом аспекте, что дает возможность рассмотреть тематическую структуру пьес. В книге выделены такие ключевые темы: любовь и власть, ненависть, смерть, жизнь; показано их взаимодействие и вхождение в общекультурный контекст.

Особое место в книге занимает человек на сцене. Автор подробно анализирует, чем «персона» театра XVIII в. отличается от человека в театре школьном, как «персона» вытесняет аллегорические фигуры, продолжая с ними взаимодействовать. Театр настойчиво подчеркивает, что он выводит персон. «Седящ в подобии царя» – эта краткая ремарка, адресованная зрителю, объясняет, что на сцене не царь, а человек, актер, его изображающий. Такие замечания весьма важны, ибо восприятие спектакля как реально происходящего действия длилось очень долго и, кстати, высмеивалось в старинном русском театре.

Телесность становится средством игры и передачи художественной информации. Ранее культура относилась к человеку на сцене отрицательно. Действовал запрет на изменение внешнего облика человека, созданного по образу и подобию Божию. Физическая сущность человека находилась за пределами принятой системы ценностей.

Тело в новом театре становится объектом рассуждений. О нем говорят со сцены. Исчезла бестелесность прежних персонажей. «Состав мой телесный оцепенел», – говорит один из персонажей;

«утружден премного в тучном моем теле», – сокрушается другой (цит. по: с. 277).

Сюжеты пьес XVIII в. анализируются в монографии с целью поисков их стандартных типов и схем; автор показывает, как они обрастают множеством дополнительных линий, обогащающих сюжет. На основе этой части исследования выстраивается типология сюжетов старинного русского театра.

С.А. Гудимова

Марианна Кушнир

БЛУЖДАЮЩИЕ ЗВЕЗДЫ. У ИСТОКОВ ЕВРЕЙСКОГО ТЕАТРА*

Важную роль в истории еврейского театра сыграл возникший в 1909 г. любительский драматический кружок «Габима» («Сцена»).

Родина «Габимы» – Белосток. Ее организатор учитель Нахум Цемах хотел создать передвижной театр, который давал бы спектакли на древнееврейском языке. Ему удалось поставить несколько спектаклей, с которыми «Габима» ездила по Польше и Прибалтике, гастролировала в 1913 г. в Вене. Помимо «Габимы», показывали свои представления и спектакли труппа Сарканова, театр музыкальной комедии и драмы Брандеско, театр комедии под руководством И. Житомирского, театр музкомедии и сатиры Рубина, театр под руководством Р. Заславского. «Все они давали спектакли “по старинке”, одни более профессионально, другие – менее, работали для узкого круга “своей” публики и ставили дореволюционные, хорошо знакомые зрителям пьесы национальных драматургов, еврейскую и западную оперетту. Наиболее ходовыми были произведения Шолом-Алейхема, Гольдфадена, Шолома Аша, С. Ан-ского. Эти коллективы почти не выходили за рамки уже установившихся приемов и форм, были далеки от современности и не ставили перед собой никаких новаторских творческих задач» (цит. по: с. 234).

Подлинное обновление еврейского национального театра началось после революции 1917 г., и решающую роль в нем сыграл театральный коллектив «Габима».

Основателю «Габимы» Нахуму Цемаху и его единомышленникам удалось увлечь идеей создания еврейского национального

* *Кушнир М.* Блуждающие звезды. У истоков еврейского театра // Диалог: Лит. альманах. – Россия – Израиль, 2008. – Вып. 9–10, Т. 2. – С. 231–236.

театра Константина Сергеевича Станиславского. Они мечтали, чтобы Станиславский стал руководителем еврейской театральной студии. Но Станиславский поручил студию одному из самых талантливых своих учеников – Евгению Вахтангову. «Габима» стала московской театральной студией, фактически примкнув к студийным организациям МХАТа.

Из высказываний Станиславского ясно, что он гордился участием в становлении студии «Габима»: «И у меня есть своя доля в создании художественного театра на иврите “Габима”. И счастлив я тем, что работой этой я исполнил одно из самых высоких предназначений художника. В искусстве нет различий классовых, религиозных или национальных. Только в искусстве может воистину властвовать братство народов» (цит. по: с. 234).

Известный театральный критик Абрам Эфрос, характеризуя искусство «Габимы» послереволюционных лет, писал: «“Габима” жила чужим умом. Она списывала себе в приход чужие заработки. На приемы русской режиссуры и на приемы русской сцены она надевала чехол в виде модернизированной древнееврейской речи» (цит. по: с. 234–235). А вот другое мнение: «Страшно много труда вложено в этот маленький театр, и создалось еще одно великолепное доказательство волшебной силы искусства, талантливости еврейского народа. “Габима” – это театр, которым могут гордиться евреи: этот здоровый красавец ребенок обещает вырасти Маккавеем» (цит. по: с. 235). Так говорил о «Габиме» Алексей Максимович Горький, неоднократно посещавший студийные спектакли, игравшиеся только на иврите.

Удачными были признаны подготовленные Евгением Вахтанговым студийные работы, которыми «Габима» открылась 8 октября 1918 г., – четыре одноактные пьесы еврейских классиков: «Зима» («Старшая сестра») Шолома Аша, «Горит» Лейбуша Переца, этюд И. Кацнельсона «Солнце, солнце!» и инсценированный рассказ Ицхака Берковича «Напасть». Пресса отметила в этих спектаклях «господствующее влияние Художественного театра – углубленный психологизм, тонкость переживаний» (цит. по: с. 235).

Однако поворотным моментом в работе студии «Габима», лучшим ее спектаклем, принесшим ей мировую известность, стал «Дибук» («Меж двух миров») С. Ан-ского, переведенный на иврит Хаимом Нахманом Бяликом. Премьера состоялась 31 января 1922 г.

Этот спектакль, поставленный Евгением Вахтанговым, стал триумфом «Габимы» и определил весь дальнейший путь театра. В основе пьесы – легенда о переселении душ, фон и среда – жизнь еврейского местечка. «Вахтангов сумел прекрасно передать бытовую, этнографическую основу пьесы – но и сделал из нее нечто гораздо большее, чем зарисовку быта, большее, чем социальную трагедию, большее, чем историю о несчастной любви. В его постановке на сцене сталкиваются два мира, два начала – безобразный, уродливо-отталкивающий мир старого и нежный, подобно ростку пробивающийся к свету новый мир. Это не обязательно противопоставление аморального мира богачей честным беднякам: от прямолинейных плакатных аналогий Вахтангов был далек. [...]

“Дибук” – самое жесткое произведение Вахтангова. Мир представляется художнику населенным страшными, уродливыми чудищами. Безобразные старики в засаленных лапсердаках протягивают скрюченные руки, угрожающие человечности. Вокруг танцует дикий хоровод толпы нищих, как будто сошедших с офортов Гойи. Сталкиваются грязный мир богачей и зловещий мир бедноты. Но человечность в образе Леи предстает как начало светлое, цельное, целомудренное. Вместе с душой любимого, поселившейся в ней, Лея обретает силу почти экстатическую. Она умирает, торжествуя свою победу над силами зла. Реалистичность органически сплеталась с условностью, быт незаметно переходил в фантастическую символику. На фоне застывшего мира каббалы и синагоги, суеверия и фанатизма, мира кошмарных фантомов развертывалось глубоко поэтическое сказание о человеческих душах, одержимых стремлением обрести подлинную свободу» (цит. по: с. 235–236).

В 1926 г. «Габима» уезжает в длительную гастрольную поездку в Европу и Америку. Там труппа распалась. В 1928 г. большая часть труппы решает переехать в Израиль. В Тель-Авиве «Габима» показывает спектакль «Клад» Шолом-Алейхема в постановке русского режиссера А. Дикого. Затем снова гастроли по Европе. В 1931 г. труппа навсегда переезжает в Тель-Авив. К своему сорокалетию театр получил звание «Национальный театр Израиля».

С.А. Гудимова

КУЛЬТУРА АНТИЧНОЙ ЭПОХИ, СРЕДНИХ ВЕКОВ И НАЧАЛА НОВОГО ВРЕМЕНИ

Н.И. Шульгин

ПРОБЛЕМЫ И ПРОТИВОРЕЧИЯ ВОЗРОЖДЕНЧЕСКОГО ГУМАНИЗМА *

Появление и утверждение термина «гуманизм» связывают с эпохой Возрождения, ибо как система взглядов он формируется именно в эту эпоху. Гуманизм определяется в трех смыслах: 1) движение образованных людей, объединенное изучением и комментированием памятников древнеклассической латинской литературы; 2) особый тип философского мировоззрения, в центре которого человек с его земными делами и свершениями; 3) человеколюбие, гуманность как основной принцип отношения человека к человеку (с. 145–146).

Гуманисты XIV–XV вв. противопоставляли богословско-схоластическому знанию, религиозному аскетизму и унижению человека идеал свободной всесторонне развитой личности. Джованни Пико делла Мирандола, Савонарола, Эразм Роттердамский стремились возродить дух Евангелия, дух свободы, терпимости, любви, уважения к личности. Именно эту линию в Ренессансе частично предвосхитил Данте, пишет русский священник и философ Александр Мень.

Гуманисты осуществляли синтез христианской веры и античной мудрости. Важнейшей из их идей был антропоцентризм, т.е. учение о том, что мироздание существует исключительно

* Шульгин Н.И. Проблемы и противоречия возрожденческого гуманизма // Русская культура: история и современность. – Рубцовск, 2007. – Ч. 1. – С. 144–150.

ради человека, ради его блага. Именно об этом писал в XV в. Дж. Манетти. Гуманизм стал культом творческой индивидуальности. М. Фичино писал в связи с этим, что «человек не желает ни высшего, ни равного себе и не допускает, чтобы существовало над ним что-нибудь, не зависящее от его власти» (цит. по: с. 147). Однако, как пишет А.Ф. Лосев, разгул страстей в возрожденческой Италии достигает невероятных размеров. Распущенностью и развратом прославились многие князья, купцы, церковные деятели, причем «честолюбие, корыстолюбие и развращенность этих людей сочетались с блестящими дарованиями и энергией, а главным двигателем была страсть к жизненному самоутверждению любыми средствами» (с. 147).

В возрожденческом индивидуализме с его лозунгом «делай, что хочешь» идея творческой свободы человека перерастает «в макиавеллевские призывы пинать фортуна ногами, <...> то есть открывается путь к безудержному эгоцентризму» (с. 148). В прославлении человека как меры всего сущего проступает противоречие в содержании самого гуманизма. Н.А. Бердяев считал, что гуманизм постепенно отпадал от богопознания и толкал человека на путь титанизма и демонизма. «Гуманизм послушен факту рабства человека у природного мира», – писал Н.А. Бердяев (цит. по: с. 148).

Особый интерес у исследователей эпохи Возрождения вызывал идеал человека, который формировался в рамках этических и этико-религиозных учений, а также в изобразительном искусстве. В развитии гуманистической мысли автор реферируемой статьи отмечает два направления. Дж. Боккаччо, К. Салютати, Б. Фацио и др. развивали религиозно-философскую или философско-идеалистическую традицию, постулируя духовно-идеальное, божественное начало в человеке. Данте, Ф. Петрарка, Пико делла Мирандола и др. выдвигали идеал человека-гражданина. С.Н. Булгаков писал о двух направлениях – религиозном и антирелигиозном, т.е. о религиозно-идеалистическом гуманизме и светском гуманизме.

Гуманизм эпохи Возрождения «как гимн величию, свободе человека, его могуществу впоследствии привел к мировоззренческому крену в сторону самовозвеличивания человека, поклонения самому себе как идолу, распространения культа гедонизма и индивидуализма», – заключает автор статьи (с. 150).

И.Г.

А.Б. Каплан

ВЛИЯНИЕ РЕФОРМАЦИИ НА КУЛЬТУРУ ФРАНЦИИ (20–50-е ГОДЫ XVI ВЕКА)

Люди XVI в., особенно с начала 20-х годов этого столетия, начали не только ощущать грандиозные перемены в жизни Европы в этот период, но и по-другому относиться к жизни. Развитие книгопечатания, которое уже в XVI в. стало достаточно массовым, Великие географические открытия и Реформация не только повлияли на культуру средневековой интеллигенции, но в определенной степени отразились на коллективной психологии народа.

В 1536 г. Гийом Бюде, один из представителей высшего слоя королевских чиновников, человек, пользующийся большим авторитетом в стране, опубликовал свои «Рассуждения о греческом языке», а его друг Этьен Доле опубликовал «Рассуждения о латинском языке». Эти книги встретили горячий прием среди просвещенной публики. Греческий язык в книге Бюде рассматривался не как язык восточных отцов церкви, а как средство познания подлинной красоты эллинской культуры. Да и в комментариях Доле латынь рассматривалась как язык античной литературы. Выход в свет этих книг является примером рождения нового интеллектуального мышления, отличного от старого, связанного с догматами католической церкви и средневековых университетов. Новое мышление можно проследить и в поэзии Клемана Моро, и в ранних трудах Кальвина, и в других работах первых французских гуманистов. Новые французские интеллигенты находились во многом под влиянием искусства титанов итальянского Возрождения, их очень интересовало учение Лютера, которое не только оказалось горячо воспринятым в Германии, но вскоре стало известно и за ее пределами. Только такие великие просветители как Эразм Роттердам-

ский и Томас Мор могли увидеть в лютеранстве тенденции определенной нетерпимости. Большинство французских гуманистов были опьянены новым подходом к религии, они пытались связать его с преклонением перед античной культурой. Фанатичная любовь к идеализированному Древнему миру сочеталась у них с ненавистью к средневековой традиции. Поэтому они очень быстро воспринимали призывы германских реформатов об очищении церкви «от языческих варварских обрядов». Если в Германии идея Реформации стала материальной силой и овладела массовым сознанием, то во Франции позиция католической церкви была более прочной. Крестьянство склонялось к старой церкви. Городское бюргерство и ремесленники, особенно в городах Южной Франции, были склонны к восприятию идей Реформации, но города центра и востока Франции были под сильным влиянием католицизма. Пока сторонники новых взглядов варились в собственном соку, католическая церковь, Сорбонна, большинство дворянства хранили враждебное молчание. Но как только гуманисты, склоняющиеся к протестантизму, попытались выступить открыто против традиционного идолопоклонства, они стали жертвой преследований инквизиции. Историк Ален Круа отмечает, что распространение типографий, повышение грамотности автоматически не приводило к веротерпимости. Более того, наличие множества книг, плакатов и гравюр, как католических, так и протестантских, только подогревало взаимную вражду. Когда протестанты обклеили стены королевского дворца плакатами, призывавшими покончить с «католическим идолопоклонством», король Франциск I был вынужден начать преследование еретиков. Сам король и особенно его сестра герцогиня Маргарита Наваррская отличались веротерпимостью. Но возмущение не только католических кругов, но и абсолютного большинства населения Парижа оказалось столь велико, что власть дала разрешение на репрессии. Этьен Доле, один из самых горячих противников католицизма, был казнен. Многие вольнодумцы были вынуждены бежать из страны.

Но протестанты все же укоренились во Франции. К 1560 г., накануне религиозных войн, число кальвинистов достигало 10% населения. Это было очень активное меньшинство. Жан Кальвин являлся в начале своей деятельности типичным представителем тех теологических кругов, которые стремились излечить католическую

церковь от ее обмирщения. Осознание порочности автоматической обрядности, которая господствовала в постоянной жизни народа, уже нашло свое отражение в религиозно-мистическом направлении, получившем название «девот модерн» (новое благочестие). Оно особенно было распространено в Нидерландах во второй половине XV в. Поборники нового благочестия стремились вернуть религиозный порыв древнего христианства в религиозную жизнь современных католиков. Их не удовлетворяла высокая схоластика, понятная только избранным, они стремились совместить теологию с народной культурой. Под их влиянием многие будущие протестанты хотели вернуть современную религию к первоначальному христианству. Ведь понимание несовместимости истинного христианства и католической иерархии пришло после того, как большинство клира отказалось отступить от привычного образа жизни. На примере истории первых лет протестантизма во Франции можно проследить как выросло различие во взглядах людей одной культуры, быстро переходившее в непримиримую вражду. Среди протестантов, составлявших меньшинство населения, можно было встретить представителей различных социальных групп от представителей высшей знати до рядовых горожан. Но основное население Франции – крестьяне – оставались католиками. Образ жизни протестантов, установившийся в результате проповедей Кальвина и его учеников, часто раздражал крестьян. Пуританские нравы городских гугенотов вызывали удивление и насмешку. Кальвинисты же открыто выступали против карнавалов и других проявлений массового веселья. Накануне гражданской войны во многих районах Франции наблюдались случаи избиений протестантов-гугенотов и, в свою очередь, случаи разрушения последними статуй святых и уничтожения икон.

Религиозные раздоры мешали развитию культуры, но не могли остановить ее рост. Франциск I, который разрешил репрессии против протестантов лишь в результате экстремистского поведения ряда особенно рьяных гугенотов, вошел в историю как король-мecenат, покровитель Леонардо да Винчи. Он симпатизировал развитию новых тенденций в науке и искусстве. Во Франции, как и в других государствах Европы, под влиянием многих трудов Эразма и знаменитого немецкого лингвиста Рейхлина рос интерес к серьезному изучению греческого и еврейского языков. Здесь большую

роль сыграл Гийом Постель, ученый и дипломат. Он был в составе посольства Франциска в Турции при заключении торгового соглашения между Францией и Османской империей, посетил Грецию и Сирию и привез на родину множество рукописей на греческом, еврейском, арабском языках. Но консервативное руководство Сорбонны стремилось помешать первым шагам в развитии сравнительного языкознания. И пользуясь покровительством короля, ряд молодых ученых в области языкознания, математики и медицины образовали независимый от университета Колледж де Франс, который стал главным очагом свободомыслия. Разрыв со слепым преклонением перед авторитетами особенно резко проявился в медицине. В знаменитой медицинской школе в Монпелье в основу хирургии был положен естественный опыт, о котором писали великий писатель и врач Рабле, замечательный философ Монтень. А уже в следующем веке наиболее яростно доказывал преимущество индуктивного опыта над умозрительной догматикой Фрэнсис Бэкон. Студенты в Монпелье готовились овладеть специальностью хирурга, препарируя трупы. В Средние века подобные действия считались тяжелым преступлением, но в XVI в., особенно во второй его половине, появляются тенденции признания правомерности хирургического вскрытия трупов. Происходил синтез старой традиции с современной практикой. Примером этого явления может быть акт о признании мастером своего дела некоего Клода Виара одной провинциальной корпорацией врачей за изготовление великолепных ланцетов. Акт утверждал парламент, под юрисдикцией которого находилась данная провинция. В решении парламента указывалось, что этому хирургу разрешена «публичная анатомия трупов». Именно в это время прогрессивные медики выступали проповедниками соблюдения элементарных гигиенических правил. Но большинство врачей в данном веке были в плену старых предрассудков и не признавали новых способов лечения.

Франция не была в авангарде стран, участвующих в Великих географических открытиях. Но небывалое расширение горизонтов планеты изменило сознание не только элиты, но и коснулось массового сознания простого народа. Ален Круа отмечает, что для населения Франции введение григорианского календаря в 1582 г. явилось серьезным потрясением.

Средневековое сознание медленно воспринимало идеи нового времени. Реакция массовой психологии на новую информацию была сложной. Появилось много непонятного, возникли напряжение и страх. Если среди немногочисленной еще гуманистической интеллигенции укреплялась вера в могущество человеческого разума, то в простом народе именно в XVI в. страх перед могуществом дьявола достиг стадии кульминации. В Германии идея Реформации стала массовой, во Франции она также была распространена, но в меньшей степени. Французский крестьянин, повсюду видя еретиков, считал их появление усилением власти сатаны, в этом его убеждал местный кюре. Житель деревни доверял сельскому священнику, поскольку последний был обычно малограмотным и сам с трудом понимал смысл читаемой им молитвы. Общность внутреннего мира крестьянина и кюре сплавляла их и усиливала приверженность народа к католической традиции. В высших слоях общества рационалистический гуманизм сосуществовал с астрологическим мистицизмом. Достаточно вспомнить Нострадамуса. Астрологи и предсказатели всегда были при дворе. Их влияние на массовое сознание оказалось более действенным, чем заумные проповеди кальвинистских пасторов. Характерно, что деревенский колдун и гадалка, предлагающая приворотное зелье, были весьма востребованы в деревнях. Только охота на ведьм, развернувшаяся в конце XVI в. как в католических, так и протестантских государствах, уменьшила число колдунов и «ведьм». Но в начале и середине века католическая церковь активно развивала культ святых, излечивающих различные болезни, и сколько бы не высмеивал Рабле это поклонение больных святым, массы богомольцев посещали святые места. Ален Круа отмечает, что средневековый человек, чувствуя недуг, мог одновременно обращаться к колдуну и к монаху, предлагавшим больному средства спасения. Носитель нечистой силы был менее опасен, чем еретик, он также, как и духовный спаситель, порой излечивал болезнь.

В борьбе с Реформацией церковь применяла практику сочетания религиозной жизни и привычной бытовой культуры. Во многих провинциях Франции организовывались религиозные братства. Были братства и в городах, и в сельских регионах. Каждый церковный глава провинции стремился создать больше организаций. Так, в Нормандии местными архиепископами с 1500 по 1560 г.

было создано более пятисот братств. Их задача заключалась в защите церкви и своих местных интересов. Но кроме того члены братства участвовали в религиозных мистериях, устраивавшихся в дни праздников. После мистерии наступал пир. Эти братские пиры отличались большим размахом. В конце концов местные власти стали регламентировать количество поставляемого вина. Так, на один из пиров братства Святого духа в Провансе местный епископ предписал израсходовать не более 600 литров вина.

При папе Льве X римской курией был издан документ, который фактически легализовал все формы разврата среди духовенства. Была введена такса за отпущение грехов при разных проявлениях распутства. За связь с женщиной, даже если она является его родственницей, монах или священник должен был заплатить 36 турецких ливров и 9 дукатов. «Монахиня, неоднократно распутничавшая внутри и вне ограды своего монастыря, получит отпущение и право занимать любые посты в своем ордене вплоть до поста аббатисы, заплатив 36 турецких ливров и 9 дукатов». Впоследствии представители Ватикана пытались отрицать существование документа. Однако доказать это им окончательно не удалось. Протестанты неоднократно перепечатывали данный материал, рассматривая его как доказательство полного падения католической церкви.

Конечно, во Франции знали о разврате, царившем в Риме и оказывавшем тлетворное влияние на нравы всего духовенства. Но во Франции положение церкви отличалось от ситуации в Германии, где царил индульгенционный беспредел. Во Франции церковь в основном подчинялась королю, и выкачивать деньги из страны Ватикану было трудно. Накал ненависти всех слоев населения к римской курии в Германии был очень силен, поэтому призыв Лютера очистить церковь от лицемерия и порока встретил такое радостное понимание в многих областях страны. Во Франции же протестантизм приняло лишь меньшинство, в основном на юге и на западе страны. Основная масса крестьян, как уже было сказано, осталась в лоне католической церкви. Не последнее место здесь имел тот факт, что во Франции протестантизм выступал в форме более пуританского направления в Реформации – кальвинизма. Пуританский стиль жизни очень быстро был воспринят среди деловой буржуазии юго-западной Франции. Но крестьянство и большинство народа мирилось со свободными нравами в среде духовенства.

Традиционная бытовая культура была более связана с уставами религиозных братств.

Нельзя преуменьшать роль книгопечатания в закреплении приверженности к католицизму. Король Людовик XI, славившийся своим пристрастием к иконопочитанию, требовал от типографий уделять главное внимание печатанию «религиозно-назидательных книжек», всевозможных молитв на все случаи жизни. Эта политика продолжалась при королях, правивших в XVI в. Вместе со странствующими проповедниками по дорогам Франции бродили сотни книгонош, распространявших жития святых, которые читали неграмотным и малограмотным людям книгочеи. Их было достаточно, чтобы удовлетворить желание многих любящих слушать чтение житий святых.

«Для католика, – пишет Люсьен Февр, – вера не есть представление о Божьем милосердии; это причастность к Божественному откровению, как его излагает и толкует церковь». Множество жителей страны снимало свой страх перед неминуемой кончиной при помощи исповеди. Они не желали слушать нападки кальвинистов на таинство исповеди. Их раздражало «бесовское» осуждение протестантами главных обрядов религии. Они видели, «сколько благоговейных и трогательных обрядов» было лихо выброшено за борт пренебрежительным движением плеча и названо не более как «обезьяньими ужимками дикарей». Поэтому в стихийных протестах против презрительного отрицания традиционных обрядов проявлялась поддержка народом будущей контрреформации, которая, опираясь на коллективный фанатизм рядовых католиков, в то же время стремилась исправить нравы духовенства.

Таким образом, Реформация во Франции зародилась как интеллектуальное движение. Ее первыми представителями стали историки религии, такие, как Лефевр, и филологи, такие, как Бюде и Доле. С появлением трудов Кальвина Реформация во Франции превратилась в воинствующее антикатолическое движение, аналогичное лютеранству. В первые годы Реформации можно наблюдать еще большое отчуждение интеллектуальной элиты от народа.

А.Б. Каплан

ВЛИЯНИЕ ИТАЛЬЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА КУЛЬТУРУ ФРАНЦИИ В XVI В. И ПОСЛЕДСТВИЯ ЭТОГО ВЛИЯНИЯ

Италия в конце XV в. вступила в эпоху Высокого Возрождения. Итальянский гуманист резко отличался от французского интеллектуала этого времени. Его манеры, характер мышления, образ жизни стали примером для французских знатных дворян, особенно после начала итальянских войн. Французы тогда познакомились с жизнью таких итальянских городов, как Милан, Рим, Флоренция и т.д. Уже король Карл VIII, который первым вторгся в Италию, был восхищен образом жизни местных вельмож. Несколько лет спустя во Франции появился трактат Бальтазара Кастильоне «Жизнь придворных» (6, с. 110), его внимательным читателем был будущий французский монарх Франциск I. В 1537 г. этот трактат был переведен на французский язык и издан большим для того времени тиражом. Король требовал от своих придворных подражания итальянским манерам. Кастильоне считал, что придворный должен был знать латынь и греческий язык. Придворный должен заботиться о своем внешнем виде, соблюдать определенные правила личной гигиены. Ведь знатные дворяне того времени лишь играли в куртуазные игры. Но в обычной жизни проявляли грубость и дикость. Достаточно вспомнить баллады поэта, жившего в XV в., Эсташа Дешана, который описывал коллективные трапезы придворных французского короля. Дешан изображал придворных как жадных, разнузданных чревоугодников, вырывающих из рук своих соседей куски мяса. В XVI в. поведение придворных изменилось, подражание всему итальянскому стало законом. Прежде всего, стало обычным одеваться по флорентийской моде. При дворе было принято в разговоре

вставлять итальянские слова и произносить французские слова на итальянский манер. Если поначалу слепое подражание чужому выглядело смешным, то уже к середине XVI в. новое поколение дворян умело сочетать достижения итальянской культуры с национальной традицией. Результатом этого синтеза было рождение новой своеобразной гуманистической французской культуры. Ранее всего доказала свою жизнеспособность архитектура французского Возрождения. Уже в первой половине XVI в. во Францию стали приглашать итальянских архитекторов и скульпторов. Одним из первых памятников, где можно проследить взаимосвязь итальянских и французских традиций, стало надгробье королевской четы – Людовика XII и Анны Бретонской. В скульптурах короля и королевы еще чувствуется влияние готического искусства, но в фигурах ангелов и апостолов, а также в архитектуре памятника явно видны следы работы итальянских мастеров. Работа над надгробьем продолжалась 15 лет, с 1516 по 1531 г. Над памятником работали как французские, так и итальянские мастера (6, с. 113). Особенно активным стало влияние итальянцев во время строительства новых замков, особенно в долине Луары. Эти замки уже не были укрепленными зданиями, рассчитанными на оборону во время войны. После того как Карл VIII в 1495 г. в первый раз увидел дворцы итальянских вельмож, он сразу начал приглашать итальянских архитекторов (6, с. 114). Но особенно активно строительство новых роскошных замков-дворцов началось в царствование Франциска I (6, с. 115–119). Самым талантливым архитектором и художником, автором проектов по отделке залов и комнат дворцов (говоря современным языком, дизайнером) стал Россо, создатель дворца Фонтенбло, умерший в 1540 г. (6, с. 120). Украшением этого дворца является галерея Франциска I, созданная за пять лет. В этом огромном зале каждая деталь стены и потолка составляют удивительно гармоничный ансамбль, присущий лучшим архитектурным творениям Ренессанса (6, с. 119). С 40-х годов XVI в. французские архитекторы и скульпторы вполне овладели мастерством своих итальянских коллег и могли уже соперничать с ними. Архитектор Филиберт Делорм, скульптор Жан Гужон и другие мастера создали немало памятников французского Возрождения. После того как флорентинка Екатерина Медичи стала королевой Франции, итальянское влияние стало еще более сильным и даже весьма навязчивым. Поэтому во

французском общественном мнении наряду с признанием вклада в мировую культуру итальянских мастеров прослеживаются определенные импульсы протеста против чужеземного влияния.

Сначала французская гуманистическая общественность резко выступила против поборников средневековой традиции. Наиболее авторитетным представителем гуманистической поэзии в первой половине XVI в. был Клеман Маро, в творчестве которого сочетались следования сатирической и озорной поэзии Вийона и трепетное преклонение перед древней культурой и искусством Возрождения (2). Своих главных врагов Маро видел среди ученых Сорбонны. Действительно, Парижский университет в это время был под властью жалких эпигонов великих схоластиков XIII в. Фомы Аквината, Альберта Великого и т.д. Доктора Сорбонны испытывали патологическую ненависть ко всему новому. Их нетерпимость вызывала у поэта глубокое отвращение. Особенно богословы ненавидели знатоков древних языков, ибо те легко находили ошибки в средневековых переводах церковных текстов на латынь с древнееврейского и греческого языков. Теологи Сорбонны сурово осуждали переводы библейских текстов на французский язык. Одним из таких переводчиков был Маро. Его переводы псалмов восхищали даже французского короля и германского императора, но они восхищали также и Кальвина (2, с. 331–332). Этого оказалось достаточно, чтобы объявить Маро еретиком. Поэт резко отвечал своим гонителям. Вот один из его поэтических ответов, который мы приводим в нашем переводе.

*Известно, что к злобе давно уже склонна
Замшелая старая наша Сорбонна.
Тупое невежество ищет врагов
Средь лучших исследователей языков.
И правда, сегодня приходит признание
Прекрасному новому языкознанию,
Но кто хорошо знает древний язык,
Тот для Сорбонны уже еретик.
А люди простые не ведая ныне
Не только иврита, но даже латыни,
Должны были новых ученых проклясть,
Признав правомерным невежества власть (6, с. 123).*

Но с решением богословского факультета Парижского университета считались даже монархи. Поэтому Маро был изгнан из Франции. Вольнолюбивый поэт не смог ужиться и с протестантами Женевы, ему претил их фанатизм. Маро уехал в Италию, где скончался в 1544 г. (2, с. 333).

Однако Сорбонна не могла остановить прогресс. Новое поколение поэтов эпохи Возрождения, из которых самыми крупными считаются Ронсар и Дю Белле, резко отличалось от поэтов Средневековья. Маро, несмотря на свои взгляды, оставался учеником и поклонником Вийона, он еще был близок к народной поэзии. Поэзия Плеяды (так назывался круг поэтов, близких по духу к Ронсару), с одной стороны, объявляла себя защитницей французского языка, а с другой – объявляла поэтический язык понятным лишь избранным просвещенным людям. В своем литературном манифесте, который назывался «Защита и прославление французского языка», Жоашен Дю Белле призывал изучать поэзию древних, овладевать техникой их письма; в то же время этот поэт указывал, что не следует слепо подражать античным авторам. Он считал, «что французский язык способен сравняться с древними языками с точки зрения изящества и богатства средств выразительности» (1, с. 105). Дю Белле враждебно относится к традиционным средневековым формам стихосложения: рондо, верилэ и т.д., противопоставляя им оду и сонет (1, с. 126). Он восхваляет высокий стиль, выражает презрение к «народной вульгарности», к ремеслу «профессиональных рифмачей», слуг сильных мира сего (1, с. 128). Деятельность поэта, считает Дю Белле, благородна и бескорыстна. Поэт – избранная натура, стимулы творчества для него – Божественное вдохновение и стремление к славе. Духовная независимость – первая потребность поэта. Он должен беспристрастно смотреть на внешний мир, изучая его, но храня свободу от его влияния. Беспристрастие не означает равнодушия Дю Белле. Он так же, как и Маро, обрушивался на Сорбонну, он называл теологов закрытой кастой, которая присвоила себе монополию на толкование древнегреческих и латинских текстов (5, с. 23). Но следует отметить, что все поэты Плеяды (Ронсар, Дю Белле, Жодель, Дора, Тиар, Бело, Баиф) были благородными дворянами, людьми, пользующимися покровительством короля. Жана Дора, которого называли мэтром Плеяды (он был намного старше других поэтов), они считали своим учителем.

Именно Дора внушал своим младшим коллегам мысль о том, что подлинная поэзия доступна только избранным натурам. Дю Белле был племянником кардинала, Ронсар быстро получил признание при дворе, Тиар был представителем знатного рода и т.д. (5, с. 30–31). В отличие от своих предшественников Машо, Дешана, Шартье, они не признавали, что *служат* королю или сеньору, объявляли себя свободными творцами.

Церковь относилась, по-видимому, более миролюбиво к поэтам Плеяды, чем к Маро. Она инстинктивно чувствовала, что их фронт не опасен, поскольку поэзия Плеяды далека от народа. Ю.Б. Виппер отмечает, что поэты Плеяды невольно стремились к стилизации действительности, к ее преобразованию и подчинению ее определенным, заранее заданным «модным» стереотипам. Это стремление было обусловлено «прежде всего воздействием нравов и вкусов аристократической придворной среды» (1, с. 122). Особенно четко данное стремление проявляется в творчестве Ронсара, который долго жил при дворе. Творчество Ронсара во многом обогатило французскую поэзию. Ему присуща глубокая органичность и цельность поэтической фразы, стремительный ритм, динамизм в воспроизведении чувств и в то же время сохранение гармонии и, наконец, удивительная музыкальность стиха. Но при сравнении поэзии Ронсара и поэзии Маро, который, по общепринятому мнению, уступает Ронсару в мастерстве, становится очевидным, что Маро, подчеркивает Ю.Б. Виппер, более народен и непосредствен в своих переживаниях (1, с. 190–191).

Ронсар не скрывает своего отношения к простому народу. В одном из своих стихотворений он пишет об этом. Вот прозаический перевод Виппера данного отрывка: «Те, кого своей милостью я нареку поэтами, будут носить имя истолкователей воли богов. Но чернь, предаваясь злобной и оскорбительной болтовне, будет обзывать их глупцами и бешеными» (1, с. 206). Ю.Б. Виппер сравнивает две оды: одна принадлежит Клеману Маро, который несмотря на новизну своего творчества во многом сохранил традиционные черты поэзии Дешана, Шартье и Вийона, автор другой оды Пьер Ронсар, наиболее яркий представитель нового поколения поэтов. С точки зрения поэтического мастерства ода Ронсара превосходит стихотворение Маро. Но зато ода Маро выражает искреннее чувство любви к народу. Оба поэтических произведения написаны

в честь одного события – победы французских войск над войсками германского императора при местечке Черизоли. Маро радостно восклицает, рассказывая о битве: «Это он, это он!», утверждая, что главную роль в сражении сыграл простой народ. Основное чувство, переполняющее поэта, – это счастье, которое испытывает рядовой воин, сохранивший жизнь после победы. Главная заслуга военачальника Франсуа де Бурбона в том, пишет Маро, что он избежал больших потерь. Пафос оды Ронсара иной, он прославляет только полководца, родовитого аристократа. Его стихотворение можно рассматривать как «дань сословному культу родовитости» (1, с. 219). Эта ода является одним из первых произведений Ронсара, посвященных прославлению представителей коро-левского дома. Известно, что Ронсар воспевал французских королей как потомков Энея, утверждая их несравнимую знатность (4, с. 346).

Сравнение двух од выявляет, по нашему мнению, отличие новой культуры, отраженной в поэзии Плеяды, от прежней – средневековой. Эта поэзия, у которой огромные заслуги в развитии французского литературного языка, в то же время оказалась более элитарной, во многом придворной. После итальянских войн образ жизни французской аристократии стал резко меняться. Он стал еще более отличаться от быта простого народа. Французский рыцарь также мог презирать простых вилланов, но его жизнь, за исключением куртуазной игры, была столь же груба, его веселило то, что веселило народ. Новая аристократия не скрывала своего отчуждения от народа, именно в это время вошло в жизнь понятие «вульгарность». Подразумевалось, что всякая идентичность с поведением простолюдина непристойна.

В XVI в. в мире происходит серьезная экономическая перестройка. Огромный приток золота и серебра из Америки, где добыча благородных металлов дешево обходилась колонизаторам, вызвал «революцию цен» в Европе. Цены на продукты питания и особенно на предметы роскоши сильно возросли. В то же время происходит резкое изменение бытовой культуры знати и подражающего ему богатого купечества. Строительство роскошных дворцов требовало немалых средств. Но особенно быстро увеличивался аппетит королевского двора и государственного аппарата. Поэтому общегосударственный налог – талья – рос в геометрической прогрессии. В основном от него страдало большинство народа. В таких условиях соци-

альное расслоение быстро растет. Простой виллан, несмотря на то, что цены на зерно повысились, не мог заплатить налог, нищал, становился должником местного богатея. Многие городские ремесленники также разорялись из-за дороговизны. Французские дворяне превращались в земельных рантье, но земельная рента в результате дороговизны уменьшалась, и они были вынуждены служить королю, получая жалование из огромной государственной ренты (7, с. 323–326).

Социальному расслоению общества сопутствовало культурное отчуждение господствующих классов от народа. Различие в образе жизни увеличивалось. Это особенно касалось одежды. Французский двор при Франциске I отличался почти легендарной пышностью. Рабле оставил нам весьма точное описание придворного костюма. Материалом для его изготовления были бархат, шелк и золотая парча. Кроме того обязательным для костюма любого придворного были украшения. Несмотря на многие запрещения богатые буржуа продолжали подражать вельможам (3, с. 72–73). На протяжении XVI в. мода часто менялась, но крестьянская одежда фактически оставалась неизменной. Характерно, что в протестантских странах наблюдается рождение привычки одеваться скромно. Возможно, распространение роскоши при католических дворах, особенно в условиях усиления религиозной вражды, являлось своеобразным вызовом католиков.

Таким образом, можно констатировать наличие во Франции XVI в. резкой общественной разобщенности. В Средние века, несмотря на традиционное разделение сословий, не было такого культурного отчуждения, как в эпоху Возрождения. Непонятная народу средневековая схоластика пользовалась уважением как наука, освещенная светом Божественной мудрости. Средневековый рыцарь, конечно, отличался от крестьянина, но его образ жизни был близок его пониманию. В эпоху Возрождения возникает различие в развитии культуры города и деревни. Город быстрее воспринимал новые культурные веяния, деревня оставалась по-прежнему средневековой. В городе стиль жизни изменился, особенно быт аристократии; одежда, речь, поведение стали подчиняться придворному этикету. Более всего это проявилось во второй половине XVI в. Представителю столичной и провинциальной знати было неприлично явно участвовать в народном карнавале. Место карнавала у аристократии занял балет. Супруга короля Генриха II, итальянка

Екатерина Медичи, привезла с собой режиссеров и музыкантов из Флоренции, где придворные балеты были в моде (6, с. 150). Балет не стал народным зрелищем, в нем участвовали лишь знатные дворяне и высшие представители королевской бюрократии. Карнавальное веселье сменил чопорный порядок. В танцевальных сценах обычно главную роль исполняли члены королевской семьи и принцы крови. Местом балетов были большие дворцовые залы или специальные здания, куда простой народ не допускался. Городские праздники также изменились, теперь народ выступал в них не как участник, что часто бывало в Средние века, а как зритель.

Вторая половина XVI в. – это эпоха религиозных войн, кульминацией которых стала Варфоломеевская ночь. Характерно, что в период наиболее активного развития культуры Возрождения уровень массовой жестокости достиг невиданных пределов. Несмотря на возрастание культурной пропасти, разделявшей аристократию и простой народ, массовое озлобление охватило всех. Нетерпимость к протестантам нашла свое выражение в творчестве ряда представителей Плеяды. Были, конечно, редкие исключения, как, например, великий Монтень. Всеобщая агрессивность стала характерной для людей разных культур, как католиков, так и протестантов.

Список литературы

1. *Bunper Ю.Б.* Поэзия Плеяды. Становление литературной школы. – М., 1976. – 432 с.
2. *Каплан А.Б.* Судьба Клемана Маро // Двор монарха в средневековой Европе. Явление, модель, среда. – М.; СПб., 2001. – С. 319–337.
3. *Тьерри О.* Избранные сочинения. – М., 1937. – 438 с.
4. *Эльфонд И.Я.* Эволюция династического мифа в культуре Франции позднего Средневековья // Священное тело короля. Ритуалы и мифология власти. – М., 2006. – С. 345–364.
5. *Allem M.* Introduction // Anthologie poetique francaise XVI siecle. – P., 1965. – P. 5–39.
6. *Croix A.* La revolution lente // Histoire culturelle de France, 2: De la Renaissance a l'aube des Lumiers. – P., 1997. – P. 83–165.
7. *Delumeau J.* La civilization de la Renaissance. – P., 1967. – 718 p.

Арон Гуревич

«БОЖЕСТВЕННАЯ КОМЕДИЯ» ДО ДАНТЕ*

Людей Средневековья волновал вопрос о том, где находится ад. Папа Григорий I затруднялся уверенно ответить на этот вопрос: одни полагают, говорил он, что ад где-то в земных пределах, другие же склоняются к мнению, что он – под землей. Были распространены верования, что земной мир и мир загробный непосредственно сообщаются. Папа Григорий I рассказывал, что некто Евморфий перед смертью послал своего раба известить военачальника Стефана: «...уже готов корабль, на котором мы должны отплыть в Сицилию» (цит. по: с. 171). Стефан в этот момент умер. «Отплытие в Сицилию» было синонимом отхода в загробный мир: жерла сицилийских вулканов вели, по тогдашним (унаследованным от Античности) поверьям, прямо в ад. Рассказывали, что готского короля Теодориха, еретика-арианина, врага и гонителя ортодоксальной церкви, затащили в кратер вулкана на Липарских островах его жертвы, папа Иоанн и Симмах. Много позднее моряки продолжали показывать своим пассажирам этот вулкан, называя его «Адом Теодориха». Некий отшельник, уединившийся на островке неподалеку от Сицилии, утверждал, что сам видел, как отвратительный демон перевозил на лодке связанную и истязаемую душу короля Дагоберта I, желая сбросить ее в вулкан, но тот был спасен вмешательством святых, церквам коих он при жизни пожаловал многие владения. Как было не верить подобным рассказам, когда многие сами слышали стоны и вопли душ отверженных, которые страдали в Везувии?! На протяжении веков Этну и Везувий прини-

* Гуревич А. «Божественная комедия» до Данте // Гуревич А. Избранные труды. Культура средневековой Европы. – СПб., 2006. – С. 145–193.

мали за входы в ад, а людей, умерших неподалеку от них, черти бросали в разверстые жерла.

Жители европейского севера верили в то, что чистилище и ад, равно как и Земля обетованная, находятся где-то на далеких островах, до которых можно, хотя и не без труда, добраться. Об этом наглядно свидетельствуют сказания о плавании святого Брендана. Этот святой жил в конце V – начале VI в. и совершил ряд плаваний из западной части Ирландии к берегам Шотландии, Британии, возможно, также в Бретань, на Оркнейские и Фарерские острова. В последующие столетия рассказы о плаваниях Брендана приобрели причудливую форму: повествования о путешествиях в дальние края сплелись воедино с эсхатологическими видениями. Мечты о Земле обетованной и страхи, порожденные ожиданием «конца времен», дух странствований и аскетизм, любовь к фантастическому и реминисценции из античной литературы, фольклор и религия смешались в этом повествовании, что и обеспечило сказанию широчайшую, поистине европейскую популярность. В своей основе это повествование примыкает к визионерской литературе Средневековья.

В рассказах о странствованиях ирландских монахов страна обетованная – это страна вечного цветения и плодоношения; в ней не испытывают ни голода, ни усталости. Овцы там величиной с быков, ягоды винограда – как яблоки, а рыбы встречаются такие, что одну из них монахи приняли за остров. На некоем острове они нашли монастырь, его обитатели не стареют, не страдают от болезней или холода и никогда не испытывают недостатка в хорошей воде или в хлебе, неведомо как и откуда им достаемся. На другом острове мореплавателей ожидали приготовленные по воле Господа еда, питье и отдых.

Но на островах, среди которых в течение семи лет странствовали монахи, повстречалось им и немало ужасного. Страна блаженства и изобилия не отделена пространственно от обиталищ нечистой силы; путь в рай легко может привести и в ад. Здесь суется черти, пытающиеся ввести братьев во искушение, а один из монахов был сожжен адским огнем. Среди «островов блаженных» путникам повстречался пылающий остров кузнецов, ковавших души грешников, а затем они наткнулись на скалу, на которой сидел сам Иуда Искариот; по воскресеньям он отдыхал, по милосердию Господа, от адских мук; по истечении срока Иуда был окружен толпой

демонов и увлечен в ад. После семилетних странствий Брендан с оставшимися в живых спутниками возвратился домой с грузом драгоценных камней. Ныне писатели, озабоченные проблемой доколумбовых открытий Америки, приписывают честь первооткрывателя также и святому Брендану. Игнорируя специфику средневековой визионерской литературы, они пытаются прочесть повесть о его странствиях на тот свет как навигационное руководство...

Трактовка пространства загробного мира символична. Чтобы достигнуть ада, нужно двигаться на север; на север же устремлены взоры грешников, ожидающих кары. Но с пространством ли в прямом смысле мы имеем здесь дело? По мнению А. Гуревича, «север» в видениях – не страна света, но концентрация душевного отчаяния, а «восток» есть воплощение чаяния спасения. Пространство видений – это прежде всего экстериоризация «душевного пространства» средневекового человека. Только имея в виду символический аспект «карты» загробного мира, можно поставить вопрос о том, какова его общая пространственная структура.

В отличие от строго троичного расчленения у Данте, видения предшествующего времени, подобно церковному искусству, имеют преимущественно дихотомическое деление. Выражено оно, однако, не вполне ясно: на полюсах сознания действительно находятся парадиз и геенна, но между ними расположен ряд переходов, тяготеющих к тому или другому. Данте конструирует потусторонний мир с очень большой четкостью, и читатель «Комедии» без труда может охватить умственным взором все его грандиозное создание. У авторов более ранних видений странники по загробному миру посещают разные «места». Как они соотносены между собой? Каков порядок их расположения? Все это совершенно неясно. Пожалуй, единственная попытка структурирования того света – это введение образа моста, переброшенного над потоком; по этому мосту, вернее, жердочке, суживающейся от видения к видению, должны перебираться души; праведным душам это удастся, грешные же низвергаются в огненный поток очищения. Здесь луга отдохновения душ противопоставлены юдоли страдания. В остальном же загробный мир видений представляет собой конгломерат разрозненных пунктов, их связывает только путь, по которому странствующую душу визионера ведет ангел от одного локуса к другому.

Таково не только пространство загробного мира ранних видений, картина которого вообще прописана очень нечетко, но и организация ада и рая в сравнительно позднем ирландском «Видении Тнугдала» (или Тунгдала). Это произведение визионерского жанра XII в. считается одним из наиболее законченных и совершенных. В нем описание загробного блаженства избранных и кар, которым подвергаются грешники, дано с большой силой и редкой последовательностью. Нарастанию мук в аду соответствует повышение степени блаженства избранных божьих; нетрудно заметить определенную параллельность обоих описаний. Исследователи уже усматривают здесь набросок плана построения Дантова потустороннего мира. После странствия по аду Тнугдал не попадает сразу же в рай – между ними расположены места, где «умеренным карам» подвергаются души «не очень злых» и «не очень добрых»; это своего рода чистилище и преддверие рая. «Видение Тнугдала», отличающееся ритмичностью сцен и пропорциональностью распределения тонов, чрезвычайно далеко от записей «спонтанных» видений предшествующего времени. Но идея целостности пространства загробного мира отсутствует и в нем. Вслед за ангелом-поводырем Тнугдал «падает» в разные «места», между собой ничем, кроме логики нарастающих кар или наград, не связанные. Ад, как и рай, – это совокупность разобщенных мест (гор, долин, болот, ям, строений и т.п.); их разделяют необъяснимые пустоты, скачкообразно преодолеваемые в повествовании. Тот свет – не единое пространство, он дискретен так же, как дискретно пространство мифологического мира.

Эта «лоскутность» пространства особенно заметна в «Видении Павла». Перемещения из одного места загробного мира в другое в этом сочинении обычно выражены словами: «и перенес (или «отвел») меня ангел в...». Столь же дискретна и пространственная структура Земли обетованной в «Плавании святого Брендана» (монахи-мореплаватели плывут по морю от одного острова к другому).

Мифологические и вместе с тем «психологические» свойства пространства загробного мира проявляются и в своеобразной его «иррациональной топографии». С одной стороны, место блаженства душ избранных и место мучения душ грешников противопоставляются в видениях: рай – на небесах или на «счастливых островах», а ад – подземное царство. С другой стороны, и ад, и рай могут быть

по соседству, в странах, отделенных одна от другой несколькими днями пути по морю. Иногда же они вообще соседствуют. Визионер Бернольд был приведен в «темное место», куда «из соседнего места» доносились сладостные ароматы, оттуда же был виден луч света: обитатели ада видят райский свет и обоняют благоухания «обители отдохновения святых». В популярном трактате «Светильник» Гонорий Августодунский писал, что избранники в раю будут наблюдать отвергнутых Богом и радоваться их мукам, даже если среди них увидят своих родителей, супругов или детей; грешники перед Страшным судом узрят блаженство избранников; таким образом усилятся страдания одних и блаженство других. В целом загробный мир в видениях представляется сравнительно небольшим и тесным, его можно обойти за один или несколько дней.

Казалось бы, странно говорить о времени и его течении в загробном мире, где царит вечность. Однако в видениях речь идет, как это ни парадоксально, больше о времени, чем о вечности. Согласно ирландским сказаниям, по милости божьей грешникам дается отдых от мук по воскресным дням. Автор «Странствия Брендана» распространяет это милосердие даже на Иуду. Хотя он подвергается ужасающим пыткам в двух адах, горячем и холодном (по вторникам, четвергам и субботам он мучается в «нижнем аду», а по понедельникам, средам и пятницам – в «верхнем»), все же и ему дарована пауза – в воскресенье и в праздничные дни он отдыхает на одиноком морском утесе, потому что несколько раз и ему довелось при жизни совершить доброе дело. Согласно «Видению Адамнана», клирики, нарушившие обет, и всякого рода обманщики тоже попеременно, с периодичностью в час, то возносятся к небесам, то погружаются в глубины преисподней. Душам, томящимся в аду, рассказывается в «Видении Баронта», из рая посылается манна, которая восстанавливает их силы; получают они ее ежедневно, «около шестого часа».

Тнугдал видел на том свете ирландского короля Маккарти. Тот сидел на троне, и в торжественной обстановке ему подносили драгоценные дары, но ежедневно на три часа король погружался в адские муки. Сопровождавший Тнугдала ангел пояснил, что подарки королю приносят нищие и пилигримы, коим тот подавал милостыню, временные же муки королю приходится претерпевать за то, что он запятнал себя нарушением брачной верности, убийством и нару-

шением клятвы; все остальные грехи ему прощены. В видении монаха Альбериха из Монтекассино кары грешникам из числа мирян установлены в три года, но наказания священнослужителям, которые не наставляли этих лиц на путь истины, – в 60 и в 80 лет, в зависимости от сана. Таким образом, в аду, видимо, продолжается земное время.

Но и в раю птицы пением отмечают канонические часы; с наступлением времени обедни сами собой зажигаются свечи. Здесь отмечают воскресенье и другие церковные праздники. Прежде чем перейти с нижнего неба на одно из более высоких в раю Адамнана, душа должна ожидать от 12 до 16 лет. Из «Видения Баронта» мы узнаем, что и в раю есть церковь, в которой священники служат мессу.

Время течет и в загробном мире у Данте, но это скорее «время наблюдателя», нежели «объективное» время существования ада и чистилища; «мерит год календами земными» не обитатель того света, а пришелец извне. В потусторонних областях средневековых видений этого различия нет – ходу канонического времени одинаково подвластны оба мира.

Однако представления о земном времени не всегда прямо переносятся на мир иной. Так, Тейгу и его спутники обошли Земной рай, как им казалось, всего лишь за один день, но странникам объяснили, что они пробыли там целый год, не испытав ни голода, ни жажды. Святой Баринт, поведавший Брендану об «обетованной стране святых», тоже приводит слова посланца божьего, который там ему явился и сказал: «Ты год находишься на сем острове, а еще не вкусил ни хлеба, ни питья, и ни разу не сморил тебя сон, и не видал ты здесь ночи» (цит. по: с. 175).

Можно подумать, что в подобных случаях имеется в виду субъективное переживание времени. Но когда, охваченные тоской по родине, странники возвратились к берегам Ирландии и один из них, вопреки предостережению обитательницы «Страны женщин», ступил на землю, он тотчас обратился в прах.

В раю и на земле время текло по-разному, и то, что в «Стране женщин» было годом, в Ирландии – веками. По-видимому, «тут» и «там» время обладает неодинаковыми качествами: на земле оно ведет к разрушению всех вещей, в мире блаженных оно нетленно. Соприкосновение времени с вечностью меняет его природу. Со стран-

никами в загробном царстве происходит примерно то же самое, что, согласно теории относительности, должно было бы случиться с путешественниками на космическом корабле, отправившимися в дальние районы Галактики: их время протекает иначе, чем на Земле. В «Пантеоне» Годфрида из Витербо повествуется о странствии нескольких монахов, которые по океану добрались до Земного рая. Там один день равен столетию на земле, и по возвращении домой они не застали в живых никого из своих современников, изменились законы, разрушились старые храмы и города. Другие монахи, которым также посчастливилось посетить парадиз, просили разрешения остаться в нем на 15 дней, но с изумлением узнали, что пребывают там уже семь веков! Как могло это быть? – вопрошают они, и слышат в ответ: плоды от Древа жизни и вода из Источника юности отчасти приобщили их к вечной жизни. Им также поведали, что имена их внесены в книгу отпаваний, и поэтому по истечении 40 дней после возвращения на землю они обратятся в прах и найдут вечное успокоение. Так и случилось.

Возможно и противоположное соотношение земного времени и времени загробного мира. Некий самовольно вышедший из ордена монах, не получив отпущения грехов перед смертью, сам избрал себе загробную кару: двухтысячелетнее пребывание в чистилище. Некоторое время спустя после смерти он явился епископу и поведал, что благодаря молитвам за его душу и милостыне, розданной епископом, два года были зачтены ему за две тысячи лет загробных мук и ныне он совершенно от них избавлен. Объединяет оба варианта соотношения времени «здесь» и «там», очевидно, своеобразная «фольклорная» трактовка времени: это время сказки, эпоса, мифа; в этой интерпретации у времени нет линейной однонаправленности.

Экстраполируя земное время на тот свет, средневековый человек властно утверждал длительность своей жизни, выдвигая ее в качестве единственного мерила темпоральности. Время в потусторонних сферах опять-таки оказывается экстериоризованной духовной жизнью людей, подчеркивает Гуревич.

Христианская религия обещает воздаяние в «конце времен»; Страшный суд с последующим вступлением душ праведников в обитель вечного блаженства и низвержением душ неоправданных грешников в геенну произойдет в будущем, по прекращении земного века. Такова и трактовка церковной иконографии. Но литера-

турные видения ничего не говорят о грядущем пришествии Христа. Их интерес к Страшному суду весьма ограничен, он явно вытеснен мыслью о наградах и муках, уготованных душе непосредственно после ее отделения от тела. Книга с перечнем заслуг и грехов не пребудет за семью печатями до «исполнения времен» — она открывается для каждого умершего, и вокруг его души тут же возникает тяжба между злыми и добрыми духами. Визионеры бродят по загробному миру, оставаясь в земном времени, в текущем моменте. Расплата ожидает человека не когда-то в будущем, а теперь же. Богатому немецкому горожанину по имени Боксхирн было ниспослано видение: он созерцал Христа, восседающего среди множества людей в день Страшного суда. Когда Боксхирн к нему приблизился, Христос возгласил, что он заслуживает смерти и низвержения в ад, так как никогда не подавал милостыни беднякам.

Возвратившиеся с того света иногда рассказывают об испытанных ими муках чистилища или ада, дьявол налагал на них свою когтистую лапу, они уже видели поджидающее их место в аду. Загробный мир близок как пространственно, так и во времени. Силой страхов и надежд тот мир из будущего перенесен в видениях в настоящее время. Иначе говоря, он в — будущем, но это будущее реально присутствует в настоящем.

Нечто подобное можно сказать и о культе святых. Как человек святой — пленник земного несовершенного мира, но святость его не от мира сего, она — отблеск вечности, поэтому он еще и при жизни как бы обитает и в ином мире.

То, что, согласно теологии, укладывается в рамки линейного времени, непрерывно текущего из прошлого через настоящее в будущее — от творения мира и страстей Христовых к концу света и торжеству высшей справедливости, — в видениях и в житиях святых распластано в единой временной проекции, соседствует в странной для нас «одновременности». Как и в церковной иконографии, мы сталкиваемся здесь с мышлением, которое пространственно моделирует время, располагая бок о бок минувшее, настоящее и грядущее. Эта модель мира лишена временной глубины: неощутим груз веков, протекших с момента творения, ибо память, не отягощенная знанием сакральной истории, простирается всего на несколько поколений, уступая затем место преданию, эпосу и сказке, отсутствует и представление о длительном будущем, пос-

кольку ожидание надвигающегося конца света постоянно латентно присутствует в этом сознании, время от времени реализуясь в виде социально-психологических катаклизмов, а идея Страшного суда оттеснена мыслью о загробном воздаянии, следующем сразу же после смерти индивида, и о расправе высших сил над провинившимся, наступающей его немедленно после прегрешения.

Хинкмар Реймский в рассказе о видении Бернольда приводит его по пути загробных странствий в обитель отдохновения святых, где стоит церковь, в ней готовится отслужить мессу... сам Хинкмар. Страдающий в аду король Карл просит Хинкмара помолиться за него, обещая быть всегда ему послушным. Молитвы клира облегчают участь души короля. В каком времени это происходит? В настоящем? Но ведь Хинкмар еще жив, он служит мессы в Реймском соборе. В будущем? А ведь Бернольд уже видел архиепископа в раю. И после этого он поведал о своем чудесном видении этому же самому архиепископу! Видение происходит в особом времени, в котором настоящее и будущее не находятся в отношении линейной последовательности, но объединены в некоем «мифологическом континууме».

Время и пространство как «категории» средневековой культуры не представляли собой абстракций, они конкретны. Святые места окружала мирская периферия. Сакральные периоды и моменты нарушали и ритмически расчленяли повседневное течение времени. Оценка сакральных времени и пространства была принципиально иной, нежели профанических времен и мест. Все сакральное принадлежало вечности, поэтому и связанные с ним отрезки пространства и времени отличались прочностью и неуничтожимостью. Священное время не течет и не исчезает – оно покоится, отражая вечность. Вечность, в отличие от обычного времени, не знает последовательности, она существует «вся сразу», и священные особы не подчинены течению истории. На фронтонах соборов персонажи Ветхого и Нового Заветов, картины сотворения мира, грехопадения, изгнания из рая прародителей, страстей господних и Страшного суда размещены в одном пространстве. Но сакральное пространство храма расчленено, и каждая составляющая его часть соответствует определенному этапу священной истории.

Памятники среднелатинской литературы, и в том числе повествования о посещениях потустороннего царства, вообще не позво-

ляют безболезненно выделить время и пространство как категориальные понятия – настолько глубоко укоренены они в едином целостном и нерасчлененном видении мира. В момент видения можно наблюдать и переживать не только настоящее и будущее, но и прошедшее. Цезарий Гейстербахский приводит ряд видений, в которых духовные лица сподобились созерцать различные эпизоды евангельской истории: рождество Христово, младенца Христа в яслях, его же в трехлетнем возрасте, наконец, в окружении угрожающих Ему казнью иудеев и Христа распятого. Богословы могли развивать учение об эсхатологии и повторять, что Страшный суд, долженствующий завершить земную историю, свершится в «конце времен». Рядовому верующему трудно было представить себе воздаяние где-то в неопределенном, далеком будущем. Когда его мысль обращалась к концу света, он приближал этот момент к настоящему и впадал в паническое ожидание немедленного последнего суда.

В результате отхода народного сознания от официальной эсхатологии парадоксально усиливалась его «персоналистская» установка. На первый взгляд, ее следовало бы искать скорее в христианстве элиты, а не массы. В самом деле, догматическое христианство придерживалось учения о суде над душами всех людей, когда-либо живших, который состоится в «конце времен». А в визионерской литературе постоянно присутствует мотив суда над душой отдельного человека сразу после его кончины. На душу каждого заведены отдельные книги, куда заносятся его грехи и его заслуги; эти реестры ведут соответственно демоны и ангелы, которые и предъявляют их ему в момент смерти. Судьба души индивида решается обособленно от судеб душ других людей. Как бы вырванный из истории спасения, человек один на один поставлен перед лицом верховного трибунала. Идея индивидуального суда, несомненно, выражала определенный этап становления личности, и эта идея была известна уже и в VI–VIII столетиях. Иными словами, «народный персонализм» был неотъемлемой чертой средневекового мировосприятия, а вовсе не симптомом его распада, подчеркивает автор.

Противоречивое сосуществование идеи Страшного суда в «конце времен» с идеей немедленного индивидуального воздаяния можно обнаружить и в Евангелиях. В Евангелии от Луки кары и награды обещаны непосредственно после смерти. Так, Христос говорит преступнику, распятому вместе с ним: «...истинно говорю

тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23: 43.) Нищий оказывается в лоне Авраамовом, а богач в аду сразу же после кончины (Лк. 16: 22). В других Евангелиях предрекаются второе пришествие и Страшный суд (Мф. 24: 3; 25: 31–46; 26: 29 и др.).

Расхождения версий Евангелия от Матфея и версии Евангелия от Луки не сводились только к неодинаковому пониманию времени суда над душой умершего. Различие между этими версиями заключалось, кроме того, и в том, что у Матфея акцент делается на коллективном судилище: Христос судит народы, а у Луки речь идет об индивидуальной участи.

Возможно, что в эпоху возникновения христианских текстов разрыв между обеими версиями не ощущался, ведь первые христиане жили в ожидании близящегося конца света. «Откровение Иоанна» (22: 20) завершается криком нетерпения: «Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро! аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» Финал истории мыслится близким, хотя сроки неведомы никому, помимо Творца; Христос обещает, что многие из еще живущих станут свидетелями его второго пришествия (Мф. 16: 28).

В первой половине XIV в. папа Иоанн XXII счел необходимым специально разъяснить, что ни праведники не обретут жизни вечной, ни осужденные не попадут в ад вплоть до воскресения из мертвых в «конце времен». Такого рода подтверждение истин, высказанных в Писании, вероятно, понадобилось в связи с широким распространением той точки зрения, которая нашла свое выражение в литературе видений и расходилась с учением о Страшном суде. Возможно, послания папы 1331 г. и 1332 г. следует рассматривать как своего рода ответ на «Божественную комедию», в которой умершие уже распределены по отсекам загробного мира – аду, чистилищу и раю.

Верующий ориентировался на близкое, конкретное и осязуемое. Он с легкостью материализовывал духовное и сверхъестественное. Этот процесс материализации сверхчувственного совершался и с человеческой душой.

В описаниях видений неоднократно говорится о состоянии, в котором душа, временно отделившаяся от тела для того, чтобы посетить мир иной, возвращается затем в свою телесную оболочку. Прежде всего она, естественно, испытывает сокрушение, вызванное как созерцанием мук грешников, так и сознанием необходи-

мости покинуть рай и быть еще некоторое время в несовершенном и греховном мире. Происходит коренной перелом в жизни человека, он становится на путь истины, уходит в монахи, раздает имущество бедным, увещевает окружающих воздерживаться от грехов.

Во время пребывания в потустороннем мире душа приобретает сверхъестественные способности понимания и видения. Сразу весь мир открывается перед ней. Странствуя по раю, Тнугдал обрел на миг чудесную способность одним взглядом охватить весь круг земной, причем не только ту его часть, которая была расположена в данный момент перед ним, но и все находящееся за его спиной. Это видение – особого рода; Тнугдал, узрев все сразу, получил обо всем увиденном ясное и полное знание. Некая бедная женщина, будучи в загробном мире, читала пророческую надпись, хотя была неграмотна. Но возвращение в оставленное тело не проходит для нее бесследно. В одних случаях воскресший временно теряет зрение или у него слабеет память. В других, наоборот, после воскресения у человека появляются новые способности, коими прежде он не обладал, что служит доказательством истинности его рассказа о посещении иного мира. Например, ничем не выделявшийся мальчик по имени Арментарий был взят на небо, после чего на три дня возвратился к родным и открыл им, кто из них вскоре умрет. И иные воскресшие нередко предсказывали судьбы еще живущих.

Этой способностью обладают и души некоторых персонажей у Данте. Но в целом трактовка души в «Комедии» и в видениях раннего периода глубоко различна. При всей наглядности адских мук центр тяжести у Данте перенесен на душевные страдания и земные страсти, продолжающие волновать и терзать человека и на том свете. Что касается физических страданий, то нужно вспомнить, что им подвергаются тени, лишенные земной оболочки. Это не более как «пустота, имевшая облик тел». Обитатели Дантова ада и чистилища не преломляют луча света, свободно сквозь них проходящего, поэтому они сразу же распознают пришельца из страны живых.

Облечение душ умерших плотью, учили теологи, произойдет перед наступлением Страшного суда. Но авторы средневековых видений, в отличие от Данте, об этом как бы забывают. В их понимании душа, помимо чисто нематериальных качеств, по-видимому, обладала и некоторыми физическими свойствами. Душа ирландца Фурсы, получив ожоги в загробном мире из-за проделок чертей,

столкнувших ее с душой мучившегося в адском пламени грешника, возвратилась в телесную оболочку, и Фурса до конца своих дней ходил с отметинами на подбородке и плече. Рудольф Шлеттштадтский, доминиканский приор, казалось бы, должен был иметь четкие представления о различии между телом и душой. Однако в своих «Достопамятных историях» он допускает весьма симптоматичную путаницу. В некоторых случаях он рассказывает о грешниках, души коих унесли черти, оставив дома одни лишь тела, но в повествовании об одном рыцаре, пришедшем на исповедь, читаем, что тому было предсказано: «...демоны должны забрать твоё тело и унести его в ад».

Душа и тело, на время разъединившиеся, могут видеть друг друга. Так, душа монаха, о котором поведал святой Бонифаций, с отвращением взирала на покинутую ею оболочку. В момент, когда душа Баронта покинула его тело, он ее увидел: была она подобна маленькой птичке, только что вылупившейся из яйца. После этого она обрела новое тело, внешне подобное старому. Подобные описания отдельных авторов видений, сам характер мук, которым подвергаются грешники в аду, свидетельствуют о преобладании «материального», «телесного» взгляда на душу. На том свете мучаются «тела» душ – их жгут, рвут щипцами, плавят в горнах, пожирают, вываривают в котлах и т.п., они отличаются от человеческих тел только своей неистребимостью: будучи расплавлена, перекована в адской кузнице душа вновь возрождается для новых нескончаемых пыток.

Подобно телу, душа нуждается в питании. Так, в «Видении Павла» в раю текут реки из молока и меда, масла и вина. В других видениях упоминается луч с небес, который насыщает души избранных. Угощают и в аду: грешникам подносят наполненные огненной жидкостью бокалы; специфической inferнальной пищей считались жабы и змеи, сваренные в сере. Чувственно-материальные свойства, приписываемые душе и «фактам» потустороннего мира, для богослова – это «образы вещей». Только в этих «образах» явления мира иного могут быть доступны несовершенному, ограниченному человеческому разумению. Григорий Великий и иные теологи, очевидно, не были склонны принимать такие образы в качестве последней реальности. Иное дело – их аудитория, отнюдь не подготовленная к осознанию тонких различий между телесным и духовным; она была расположена воспринимать все описываемое в видениях буквально. Очищение души от грехов – один из главней-

ших вопросов эсхатологии. В богословских трактатах эти проблемы рассматривались в отвлеченно-умозрительном плане, в описаниях видений, предназначенных для широкой публики, склонной к чувственно-конкретному восприятию, требовалось приведение наглядных примеров, рассказ о «подлинных фактах», которые или засвидетельствованы самими визионерами, либо теми, кто их видел и с ними говорил. Проповедники ясно сознавали эту особенность своей аудитории. «Людей не столько убеждают слова, сколь живые примеры», – писал Григорий Великий.

Человек мыслился стоящим на перепутье, перед выбором: один путь ведет к загробному блаженству, другой – в ад. Потому-то основное место в видениях занимают картины не ада, а страданий, которые могут очистить душу грешника и подготовить ее к переходу к блаженству. Исследователи отмечали, что идея чистилища окончательно кристаллизуется в литературе незадолго до Данте, а в иконографии – не ранее XV в. Это, пожалуй, верно, но с существенной оговоркой: большая часть пыток, претерпеваемых душами в загробном мире, – это не только кара за грехи, но и средство избавления от угрозы вечных мук. Чистилище как таковое, как отсек загробного мира, четко отделенный от ада ирая, действительно, в ранних видениях не обозначено, но в известном смысле функциями чистилища наделены и ад, и земной мир.

В самом деле, чистилище, по мысли авторов видений, – место, где каются и очищаются от грехов. Но покаяние человек несет уже и на этом свете, при жизни, поэтому может быть сближение чистилища с земным миром. Епитимья, налагаемая на грешников, в ранний период выражалась прежде всего в причинении страданий телу; посредством физических лишений и мук должна была очиститься и душа. Подчас епитимья вообще была неотличима от физической пытки. Когда кающегося грешника принуждали провести ночь в могиле вместе с трупом, он, вероятно, чувствовал себя уже на том свете. Но поскольку души подвергаются мукам как в аду, так и в чистилище, то и между этими отсеками загробного мира тоже не всегда проводили резкие демаркационные линии. По Цезарию Гейстербахскому, иные грешники, оказавшись на том свете, принимали чистилище за ад, а ад – за чистилище.

Ко времени Данте положение изменилось. Епитимья в большей мере приобрела характер душевного раскаяния, и не потому ли

стали более четко различать очищение души грешника при жизни от выжигания его грехов в пламени чистилища? Одновременно концепция загробного мира в большей мере «освободилась» от представлений о времени, будучи теснее соотнесена с идеей вечности, что не могло не способствовать прояснению противоположности между чистилищем – местом временного пребывания душ, и адом, где мучениям отвергнутых Богом не будет конца. Дихотомическая структура того света стала уступать место тройному его расчленению, столь четкому и завершенному у Данте.

Но основное отличие «Комедии» от визионерской литературы в том, что загробный мир Данте аллегоричен. Для средневекового человека аллегория не была равнозначна вымыслу, и трудно предположить, что и для Данте ад, чистилище и рай были не более чем поэтическими метафорами. Однако запечатленные в «Комедии» грандиозные картины потусторонней реальности были созданы именно Данте, и поэт осознавал себя в качестве их творца, творца в том смысле, что никто другой, помимо него, не был способен так их увидеть и в таких стихах воспеть.

Запредельный мир средневековых видений воспринимался иначе. В существовании чистилища может убедиться любой человек, который спустится в пещеру святого Патрика. Точно так же всякий, кто находился близ вулкана, мог услышать суету, поднимаемую бесами, готовившимися к приему грешника. И все, кому довелось побывать на том свете, видели огнедышащие колодцы ада, мрачный поток, разделявший обитель избранников от юдоли грешников, или стены небесного Иерусалима. Впрочем, необязательно было ходить так далеко, – в соборе верующий регулярно созерцал многие из этих картин, и, нужно полагать, в формировании снов и кошмаров визионеров церковные изображения играли не меньшую роль, чем слово священника.

Мир фантазии создавался средневековым человеком как реальность.

С.А. Гудимова

ГРАЖДАНСКАЯ КУЛЬТУРА

И.Л. Галинская

НОРМАН МЕЙЛЕР О СЪЕЗДАХ РЕСПУБЛИКАНСКОЙ И ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ПАРТИЙ США

До появления телевидения американские партийные съезды являлись реальной ареной внутрипартийных дебатов, т.е. местом, где обсуждалась кандидатура претендента на пост президента от партии. «Но с тех пор, как в партийных штабах уяснили, что внутренние разборки выглядят не очень телегенично, остались только формальные голосования по вопросам, которые согласованы заранее. В остальном съезды превратились в грандиозный, красочный, расписанный по минутам спектакль. А для кандидатов и их сторонников — это возможность выступить в рамках такого красочного спектакля, который смотрит больше зрителей, чем обычно. Это, примерно, как для спортсменов выступить на Олимпийских играх», — свидетельствует журнал «Русский Newsweek» (1, с. 28). Именно так проходили съезды республиканцев и демократов в 2008 г. в Сен-Поле и Денвере. Норман Мейлер же описывает съезды 1960, 1964, 1968 и 1972 гг.

Съезд Демократической партии 1960 г., выдвинувший кандидатом в президенты США Джона Ф. Кеннеди, характеризуется Мейлером в статье «Супермен приходит в супермаркет», заканчивающейся кратким обзором съезда Республиканской партии, который писатель увидел по телевизору (3, с. 3–37). Политический съезд есть, в конце концов, не собрание совета директоров корпорации. Это фиеста, карнавал под надзором полиции, бесконечные выпивки, звуки оркестров, визг голосов, а также неорганизованная толпа, иногда драки, иногда объятия и «коллективные реки звериного пота», пишет Норман Мейлер (3, с. 29).

Эссе «В красном свете: История Республиканского съезда в 1964 г.» предваряется эпитафией, взятым Мейлером из сатирического романа «День саранчи» американского писателя Натанаэла Уэста (1903–1940) (настоящее имя Натан Уайнштейн), в котором описывается картина быта киностудии в Лос-Анджелесе: «Толпа с бейсбольными битами и факелами в руках пела и танцевала весело в красном свете факелов» (4, с. 49).

Съезд республиканцев 1964 г. проходил в Сан-Франциско в отеле «Хилтон», и Норман Мейлер называет его «самым важным» в истории страны (4, с. 72). Одни его участники находились в религиозной экзальтации, другие – в ужасе, а для большинства работников прессы и телевидения четыре дня съезда были днями волнений, ибо «цель прессы в Америке всегда была кое-как починить партию, контролирующую жизнь страны, привести все в порядок, подготовить место для новых запретов и ценностей, “подмазать”, оправдать, объяснить, послужить утверждению Истеблишмента» (4, с. 73).

Съезд партии собирается для того, чтобы выдвинуть своего кандидата в президенты США. «У съездовского спектакля должен быть финал, который будет не только красиво выглядеть на экране, но заодно поможет сторонникам и сомневающимся без усилий представить кандидата и его семейство в интерьерах Белого дома» (1, с. 31). На съезде республиканцев 1964 г. в Сан-Франциско борьба шла между сторонниками сенатора Барри Голдуотера и губернатора штата Пенсильвания Уильяма У. Скрэнтона.

Первую демонстрацию на съезде устроили сторонники Голдуотера. Звенели трубы, делегаты грозили кулаками журналистам и телевизионщикам, звучали угрозы уничтожить репортеров и коммунистов. Депутаты успокоились только тогда, когда с командного поста Голдуотера прозвучала просьба прекратить демонстрацию.

В день номинации, т.е. выдвижения кандидатов для голосования (а всего их на этом съезде было восемь), сторонники Скрэнтон в свою очередь устроили демонстрацию. Она была более респектабельной, музыка звучала гораздо тише, и вместо рева труб и криков поддержки слышались популярные песни. Последующее голосование показало, что победил Голдуотер. Он получил 883 голоса, тогда как Скрэнтону досталось 214 голосов (4, с. 83). Когда результаты голосования были объявлены, Скрэнтон призвал делегатов «не покидать партию, а укреплять ее» (4, с. 83). Затем по радио

на всю страну прозвучало выступление Голдуотера, который требовал крепить силу закона: «Я собираюсь сделать все, что смогу, чтобы женщины могли свободно ходить по улицам в этой стране, не боясь насилия» (4, с. 85). Но его слова остались благими пожеланиями, поскольку 36-м президентом США от Демократической партии стал Линдон Джонсон и правил до 1969 г.

Заканчивая эссе «В красном свете», Норман Мейлер сравнил Джонсона и Голдуотера: «Джонсон был достаточно интеллигентным, чтобы править всей страной, <...> он обладал тщеславием принца времен Возрождения или современного диктатора, тогда как Барри (Голдуотер) мог бы лишь тайно радоваться, ежедневно выступая по радио» (4, с. 92).

Книга Нормана Мейлера «Майами и осада Чикаго» (1968) имеет подзаголовок: «Неформальная история американских политических съездов в 1968 году». Отчет Мейлера о Республиканском и Демократическом съездах коренным образом отличается от того, что печаталось об этих событиях в правительственных источниках. Мейлер пишет об этих съездах в терминах «предсказуемо», «контролируемо», «впредь определено». Эти съезды стали предсказуемыми, поскольку у республиканцев было известно заранее, что они номинируют Ричарда Никсона, а у демократов номинация Губерта Хемфри гарантировалась тогдашним президентом Линдоном Джонсоном.

Съезд в Майами проходил под полным контролем лидеров Республиканской партии, поскольку они твердо помнили, как в 1964 г. был выбран президентом США вовсе не их кандидат Барри Голдуотер, а демократ Линдон Джонсон. Съезд республиканцев проходил с 3 по 9 августа 1968 г. в штате Флорида в Майами, где в это время стояла 30-градусная жара. Норман Мейлер пишет свою книгу от третьего лица, а себя называет «репортером», но при этом текст является глубоко личным и эгоцентрическим отчетом о том, что писатель увидел на съездах республиканцев и демократов.

В первый же день съезда республиканцев стало известно, что жители города Анахайм из штата Калифорния прислали Ричарду Никсону в подарок слоненка по имени Ана (от названия города Анахайм), которого многие поехали встречать в аэропорт. Музыканты, фотографы, телевизионщики, журналисты и дрессировщики приветствовали слоненка музыкой и криками, и Норман Мейлер решил, что это явное предзнаменование победы Никсона на выборах.

Всего на съезде Республиканской партии было 11 претендентов на выдвижение в качестве кандидата на выборы президента, но лишь Ричард Никсон, Нельсон Рокфеллер и Рональд Рейган могли претендовать на номинацию. В результате голосования Никсон получил 692 голоса, Рокфеллер – 277 голосов, а Рейган – 182 голоса. Остальные претенденты получили от 55 голосов до одного голоса (5, с. 158). Затем Никсон предложил номинировать в вице-президенты Спиро Агню. В своей заключительной речи Ричард Никсон заявил, что Америка протягивает руку дружбы всем народам мира (5, с. 166).

Оценку Демократического съезда 1968 г. Норман Мейлер дал в книге «Святой Георг и Крестный Отец»: «Демократическое собрание 1968 г. было воинственным, драматическим, кровавым, тщеславным, разгульным, величественным, трагическим, коррумпированным, порочным, вызывающим рвоту, ужасным, катастрофическим» (6, с. 309). Съезд 1968 г. проходил в Чикаго с 24 по 29 августа. Мейлер напоминает о трагических событиях этого года: 4 апреля 1968 г. был убит белым расистом Мартин Лютер Кинг; 3 июня стреляли в известного актера и кинорежиссера Энди Уорхола; 4 июня был смертельно ранен в голову и на следующий день скончался брат Джона Кеннеди – Роберт.

Мейлер пишет, что убийство Роберта Кеннеди сделало бессмысленным репортерское присутствие на съездах республиканцев и демократов. Поэтому-то он и написал сугубо личные, эгоцентрические отчеты об этих съездах, посветив много страниц происходившему на улицах и в парках Чикаго в дни съезда демократов. Писатель фактически отказался от роли репортера и стал участвовать в уличных демонстрациях членов Молодежной интернациональной партии (Youth International Party, Yippies).

Около четырех тысяч молодых людей собрались в центре южной части чикагского Линкольн-парка и, сидя на траве, слушали выступление рок-ансамбля и молодого певца «с лицом херувима», пишет Мейлер. Сцены не было, поскольку полиция непустила в парк грузовик с открытой платформой, отчего и музыканты, и певец видны были только наполовину (5, с. 220).

Полиция не разрешала молодежи оставаться в Линкольн-парке на ночь, а поскольку ночевать им было негде, они начали сопротивляться. В конце концов молодых людей стали выгонять из

парка в 11 часов вечера при помощи слезоточивого газа. 20 или 30 парней выстроили баррикаду из садовых скамеек посреди газона, но это было бессмысленно, поскольку полицейские машины могли объехать вокруг баррикады, а грузовики со слезоточивым газом разбросали баррикаду в разные стороны.

Мейлер решил покинуть Линкольн-парк, и дальнейшие события он описывает цитатами из газеты «Вашингтон пост». Когда полицейская машина начала разрушать баррикаду, юноши вооружились камнями и пустыми бутылками, что им, конечно, не помогло. Затем полицейские обрушились на журналистов и фотографов. «Дело обстояло так, будто газеты более не являлись истинными выразителями чувств народа. Об истинных чувствах народа свидетельствовали полицейские дубинки, и эти чувства выражала полиция», – иронизирует Норман Мейлер (5, с. 227).

Следующий день был 60-летием президента Линдона Джонсона, который отмечал свой юбилей у себя на ранчо. В Чикаго в зале съезда на антиюбилейный митинг, организованный комитетом «Мобилизация, дабы закончить войну во Вьетнаме», собралось несколько тысяч молодых людей, которые хором выражали свой протест против войны во Вьетнаме. На митинге выступили писатель Уильям Берроуз и поэт Ален Гинзберг. Митинг закончился после полуночи, а в это время из Грант-парка стали активно изгонять демонстрантов, где они собрались, покинув Линкольн-парк. Полиции помогали части Национальной гвардии. «Когда демонстранты увидели рядом с полицейскими несколько сотен гвардейцев в форме, в касках и с оружием, это стало показателем важности их акции», – пишет Мейлер (5, с. 231).

Демонстрантов травили слезоточивым газом и горчичным газом «Мейс». Эффект газа «Мейс» проявляется на людях по-разному. Обычно это чувство жжения на коже, куда газ попал. Однако если газ попадает в глаза, он вызывает сильную боль, и глаза автоматически закрываются. Если человек вдохнет «Мейс», то начинает задыхаться, что продолжается от получаса до двух часов. В отчете о нападении террористов 11 сентября 2001 г. говорится, что горчичный газ «Мейс» применялся ими в самолете, чтобы оттеснить пассажиров первого класса и летный состав в заднюю часть самолета¹.

¹ Mode of access: [http://en.wikipedia.org/wiki/Mace_\(spray\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Mace_(spray))

Демонстранты в Чикаго рвались через Мичиган-авеню к отелю «Хилтон», где поселились делегаты съезда демократической партии. Полиция и гвардейцы, видимо, получили приказ не атаковать демонстрантов перед отелем, отчего они устанавливали переносные заграждения из колючей проволоки. Все это происходило в ночь со вторника на среду, а в среду был день номинирования кандидатов, и тогда же произошло избиение на Мичиган-авеню, хотя никто убит не был. Полиция действовала слезоточивым газом, горчичным газом «Мейс» и дубинками, пишет Мейлер. «Туфли, женские сумочки, куски одежды валялись на улице вокруг отеля» (5, с. 248).

На съезде демократов 1968 г. за выдвижение в качестве кандидата на выборы президента США боролись девять претендентов, но главная борьба развернулась между тремя из них – сенатором Юджином Маккарти, вице-президентом Губертом Хемфри и сенатором Джорджем Макговерном. Поскольку в это время войска США находились во Вьетнаме, в ходе дебатов этих трех претендентов каждый из них высказал свое мнение о вторжении США во Вьетнам. Маккарти сказал всего несколько слов о том, что не хочет вновь обсуждать эту проблему. Макговерн говорил о необходимости изменить политику США в Юго-Восточной Азии, а Хемфри заявил, что поскольку президент США Линдон Джонсон не является кандидатом на выборах, то он, Хемфри, пришел на съезд вовсе не для того, чтобы критиковать политику президента. В связи с этим Мейлер замечает, что сумасшествие Америки стало и сумасшествием Хемфри.

На протяжении книги «Майами и осада Чикаго» Норман Мейлер несколько раз повторяет, что «политика – это частная собственность» (5, с. 200). Для Губерта Хемфри такой частной собственностью была двадцатилетняя служба в сенате и администрации президента США. Если политика – это частная собственность, считает Мейлер, то она должна подчиняться законам частной собственности, т.е. захват этой собственности следует производить легально. «Поэтому история съезда должна касаться только законопослушных граждан, и напротив – разговор о гражданах, бросающих вызов закону и протестующих на улицах против взвешенности этого съезда, должен вестись в терминах нарушения закона о частной собственности, т.е. не в терминах политики» (5, с. 211). Да и вообще, поскольку политика – это частная собственность, вы

берете, сколько сможете, тратите минимум за овладение ею, получаете максимум и комбинируете, где получится, заключает писатель.

Именно поэтому Мейлер решил выступить перед демонстрантами, а также маршировать вместе с ними и противостоять Национальной гвардии. И эти его решения были полностью личными, а отнюдь не политическими. Он присоединился к ночному маршу членов Молодежной интернациональной партии (Yippies), которые шли по темным улицам со свечами в сторону Мичиган-авеню, где гвардейцы из Национальной гвардии заблокировали отель «Хилтон».

Демонстранты принесли с собой из парка длинный стол, на котором поместились выступающие с микрофоном, присоединенным к переносному громкоговорителю. Два музыканта с электрогитарами пели патриотическую песню. Затем выступил Норман Мейлер. Он сказал о себе, что он писатель, написавший книгу о войне. Однако война, в которой он участвовал более 20 лет тому назад, была справедливой, и его совесть вполне чиста, а вот нынешней войны во Вьетнаме солдаты должны стыдиться. «Человек – это гигант, который может превратиться в животное. Вот и наш президент был гигантом, а стал зверем», – заключил Мейлер (5, с. 279).

Съезд Демократической партии США 1968 г. закончился избранием кандидатом в президенты Губерта Хемфри, который вскоре проиграл Ричарду Никсону, ставшему 37-м президентом США (1969–1974) от Республиканской партии. В 1973 г. правительство Никсона подписало мир во Вьетнаме.

Книга Нормана Мейлера «Святой Георг и Крестный Отец» посвящена съездам Демократической и Республиканской партий США 1972 г. «Святым Георгом» писатель называет Джорджа Макговерна, номинированного кандидатом в президенты демократами, а «Крестный Отец» – это Ричард Никсон, которого республиканцы номинировали на президентский пост на второй срок.

В этой книге Норман Мейлер дает себе прозвище «Водолей» (Aquarius). Он был вынужден называть себя Водолеем, объясняет писатель, поскольку не пробыл в Майами (где происходили съезды) и двух дней, как понял, что не сможет освещать объективно эти съезды: «Он будет обязан скользить сквозь события и использовать реакции своего мозга, чтобы их описывать. Тупой мозг, как мутная река, и именно никакое другое имя не подошло бы ему лучше, чем название скромного, наполовину невидимого Водолея» (6, с. 310).

Образ Макговерна напомнил Мейлеру-Водолею одинокого астронавта, «пилотирующего корабль государства сквозь новые моральные галактики демократии» (6, с. 327). Если бы политика Макговерна была более консервативной, о нем можно было бы говорить, как о демократическом Никсоне, замечает Мейлер. Писатель считает, что страна – это религия, а все американские политические партии можно назвать «истинными церквями» Америки. «Политические лидеры суть папы и прелаты, епископы и священники. Они являются воюющими служителями идеологий, которые были заложены на духовных развалинах Америки» (6, с. 374).

На съезде Демократической партии США 1972 г. претендовали на номинацию восемь делегатов: Джордж Макговерн, Губерт Хемфри, Джордж Уоллес, Терри Сэнфорд, Уилбур Миллз, Эдмунд Маски, Ширли Чизхолм и Джесси Джексон. В ходе работы съезда двое сняли свои кандидатуры.

Накануне голосования сенатор Эдмунд Маски созвал пресс-конференцию, на которой прочел свое заявление о все растущей поляризации Демократической партии. Дискуссии о полномочиях превратились в оружие в битве за голоса кандидатов, стремящихся к номинированию. «Это вызвало споры, обвинения, негодование и антагонизм» (6, с. 337). Короче говоря, заявил Э. Маски, «мы увидели, что этот съезд превратился в два вооруженных лагеря» (6, с. 338). В результате пресса назвала Э. Маски жалким и некомпетентным человеком.

Губерт Хемфри также созвал пресс-конференцию и, стоя рядом со своей женой Мюриель, прочел следующее заявление: «Проконсультировавшись с некоторыми из моих ближайших друзей и сторонников, я решил, что не допущу, чтобы мое имя было в числе кандидатов на номинацию на этом съезде» (6, с. 343). Он поблагодарил от своего имени и от имени своей жены всех, кто поддерживал его кандидатуру в битве за номинацию.

В результате был номинирован Макговерн, и голоса распределились следующим образом: Макговерн – 1864; Джексон – 486; Уоллес – 377; Ширли Чизхолм получила 101 голос, Терри Сэнфорд получил 74 голоса и Уилбур Миллз – 38 голосов. На пост вице-президента демократы обсуждали несколько кандидатур, но Макговерн выдвинул кандидатуру сенатора от штата Миссури Томаса Ф. Иглтона, и именно он был номинирован съездом.

Интервьюируя Т. Иглтона вскоре после его отказа быть кандидатом в вице-президенты, Норман Мейлер-Водолей пишет, что бывший кандидат выглядел испуганным, нервным, неуверенным в себе и смущенным. А все дело в том, что спустя несколько дней после номинации Томаса Иглтона в прессе появились сообщения, что в 1960, 1964 и 1966 гг. он лечился в госпитале для душевнобольных при помощи электрошока. Семья Иглтона тщательно скрывала этот факт его жизни много лет, но как только стало известно о его номинации в вице-президенты съездом демократов, сразу несколько журналистов получили анонимные звонки с информацией о бывшей душевной болезни Т. Иглтона. Недаром, пишет Мейлер, один из делегатов спрашивал в самом начале работы съезда, нет ли у демократов «скелета в шкафу» (6, с. 381).

Съезд Республиканской партии 1972 г. также проходил в Майами спустя какое-то время после съезда демократов. Было известно, что республиканцы номинируют на второй срок тогдашнего президента США Ричарда Милхауса Никсона (1913–1994), а на пост вице-президента Никсон предложит на второй срок своего вице-президента Спиро Теодора Агню (1918–1996). Так, собственно, и произошло.

На съезде республиканцев выступали делегаты с критикой военных действий, которые правительство Никсона вело во Вьетнаме, в Лаосе и Камбодже. Так, конгрессмен от штата Мичиган Дональд Ригл, который выступил на съезде одним из первых, неоднозначно заявил: «Сегодня США ведет необъявленную войну в Индокитае, используя военную технологию». Эта война, заявил Дональд Ригл, является самой жестокой, brutальной и бесчеловечной из всех войн, которые знало человечество: «За последние три с половиной года наша республиканская администрация и президент при молчаливом одобрении Конгресса сбросили около 3,6 миллиона тонн бомб в Индокитае» (6, с. 403). За три с половиной года наших бомбардировок, продолжал Дональд Ригл, «четыре с половиной миллиона азиатов были убиты, ранены или стали бездомными» (6, с. 403).

Норман Мейлер поддержал антивоенные выступления депутатов-республиканцев. Он пишет в своей книге «Святой Георг и Крестный Отец», что на Камбоджу было сброшено больше бомб, чем «на Японию во время Второй мировой войны» (6, с. 438). Но республиканцы не могут ненавидеть войну, которой они не ви-

дели, объяснил Мейлер. А истина состоит в том, что американские мужчины и женщины волей-неволей становятся ответственными за все, что происходит на полях этой войны. Антиниксоновскую лежащую демонстрацию провели под лозунгом «Никсон убивает детей» перед отелем «Фонтенбло», где проходил съезд, сотни молодых людей. На следующий день сотни демонстрантов двинулись в сторону Фламинго-парка, у входа в который висел лозунг «В тюрьму военных преступников» с именами Никсона, Агню, Киссинджера и других руководителей Республиканской партии. В результате полиция арестовала более двухсот демонстрантов (6, с. 477).

Делегатами съезда Республиканской партии 1972 г. были три четверти губернаторов-республиканцев, половина сенаторов-республиканцев, много республиканцев-конгрессменов и мэров. Номинировать Никсона на пост президента США предложил Нельсон Рокфеллер. Затем выступили 11 делегатов в поддержку кандидатуры Никсона. Поскольку количество выступлений в поддержку Никсона равнялось 12 (включая выступление Рокфеллера), Норман Мейлер называет выступавших двенадцатью апостолами, а самого Никсона именует «Республиканским Крестным Отцом» (6, с. 479). Сторонники Никсона на митинге, который молодежное движение проводило на Морском стадионе в Майами, дружно кричали: «Еще четыре года!» (6, с. 483).

Однако съезд республиканцев был омрачен не только антивоинственными выступлениями. На нем то и дело заходила речь об Уотергейтском скандале. В июне 1972 г. в штабе «Демократического комитета по выборам кандидата в президенты», который находился в вашингтонской гостинице «Уотергейт», были ночью задержаны пять человек во главе с Бернардом Баркером, которые снимали подслушивающую аппаратуру, поставленную ими ранее путем взлома помещения комитета (6, с. 432).

Штаб Никсона категорически отрицал свою причастность к этим взломщикам. Бывший конгрессмен от штата Миннесота Кларк Макгрегор, назначенный Никсоном руководителем этого комитета по переизбранию президента (после того как сенатор Джон Митчелл отказался от своей должности), на пресс-конференции в Майами заявил, что так называемый «Уотергейтский инцидент» не имеет никакого отношения к переизбранию Ричарда Никсона (6, с. 431).

Итак, Никсон был в 1972 г. переизбран на второй срок, а расследование Уотергейтского скандала началось в 1973 г., когда была сформирована сенатская комиссия по этому делу. В октябре 1973 г. пришлось уйти в отставку вице-президенту США Спиро Агню, которого обвинили в уклонении от уплаты налогов и начали судить. После отставки Спиро Агню вице-президентом США был назначен Джеральд Рудольф Форд (1913–2006).

Судебное расследование Уотергейтского скандала между тем продолжалось, и судебные слушания телевидение передавало на всю Америку. «Считается, что хотя бы одно заседание просмотрело 85% американцев»¹. 7 февраля 1974 г. Палата представителей США приняла решение о начале процедуры импичмента Ричарда Никсона. Предъявлять следствию пленку, зафиксировавшую его разговоры с помощником об Уотергейтском деле, Никсон долго отказывался, но после постановления Верховного суда США о том, что президент не имеет права мешать расследованию, ему пришлось выдать пленку прокуратуре. Речь шла о разговоре Никсона с начальником его штаба Холдменом об Уотергейтском скандале, который Никсон назвал «дымящимся ружьем» («smoking gun»), и о детальном обсуждении того, как «воспрепятствовать расследованию при помощи ЦРУ и ФБР»².

Когда заключение по импичменту уже было подготовлено к передаче в Сенат США, Ричард Никсон 9 августа 1974 г. направил Государственному секретарю США Генри А. Киссинджеру уведомление о том, что он покидает должность президента Соединенных Штатов. Президентом автоматически стал Джеральд Форд, т.е. он стал единственным американским президентом, который не был всенародно избран ни на пост вице-президента, ни на пост президента. Джеральд Форд стал 38-м президентом США от Республиканской партии и правил с 1974 по 1977 г.

Свою книгу «Святой Георг и Крестный Отец» Норман Мейлер заканчивает отрицательной характеристикой съезда Республиканской партии 1972 г. и самого Ричарда Никсона: «Спектакль, быющий на эффект, заканчивается. Оркестр играет гимн “God bless America”. Никсон стоит в конце зала заседаний и пожимает руку каждому из делегатов, которые движутся к нему по цепочке <...>

¹ Mode of access: http://ru.wikipedia.org/wiki/Уотергейтский_скандал.

² Там же.

Водолей не делегат, и они, по-видимому, не разрешат ему подойти к Никсону в цепочке, да он и не хочет пожимать руку этому жеманному человеку. Даже в политике некоторые руки не хочется пожимать» (6, с. 499).

Список литературы

1. *Мозговая Н.* Съезды предводителей // Рус. newswеek. – М., 2008. – № 37 (209), 8–14 сент. – С. 26–31.
2. *Mailer N.* Some honorable men: Political conventions, 1960–1972. – Boston; Toronto, 1976. – XII, 499 p.
3. *Mailer N.* Superman comes to the supermarket // Ibid. – P. 3–37.
4. *Mailer N.* In the red light: A history of the Republican Convention in 1964 // Ibid. – P. 49–94.
5. *Mailer N.* Miami and the siege of Chicago // Ibid. – P. 107–305.
6. *Mailer N.* St. George and the Godfather // Ibid. – P. 309–499.

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ

ДЕНДИЗМ – ИСЧЕЗАЮЩИЙ ВИД*

Дендизм непрерывно взаимодействует с литературой, подпитываясь от нее и, в свою очередь, обогащая ее. Литература предлагает бесконечные возможности упорядочения духовного и житейского опыта – от умозрительной картины мира до стратегии практического поведения. Совершенный однажды выбор сообщает осмысленность и единство всем поступкам даже на уровне жестов и интонаций, что делает жизнь личности открытой для интерпретаций и литературного запечатления. Возникший на этой основе художественный образ вновь возвращается в жизнь, воплощаясь в «книжном» поведении того или иного человека, а это потенциально составляет новый сюжет для произведения – так непрерывно совершается плодотворный обмен между жизнью и культурой.

Чаще всего денди объединяют автора и героя в одном лице. Хрестоматийный пример подобного «синтеза» – лорд Байрон. Именно Байрон стоит у истоков дендистской литературной традиции. Дендизм оформляется в русле романтической эстетики, культивировавшей образ одинокого разочарованного индивидуалиста. Разумеется, не только Байрон, но и другие писатели романтической эпохи способствовали моде на дендизм. Персонажи денди встречаются на страницах произведений Джейн Остен, Уильяма Хэзлитта, Шатобриана, мадам де Сталь. Однако литературный канон дендизма стал оформляться только в конце 20-х годов XIX в. благодаря становлению особого романного жанра. В это время была запущена серия «модных» романов издателя Генри Коулберна. Эти романы, в которых денди были главными героями, воспринимались как учеб-

* Вайништейн О.Б. Денди: Мода, литература, стиль жизни. – М., 2005. – С. 345–640.

ники хорошего тона и светских манер. Благодаря их сенсационному успеху денди быстро превратился уже не только в социальный, но и в литературный тип, а дендистские хронотопы – салон, клуб, бал, опера – в привычные декорации этого жанра. В «модных» романах была детально отработана система «виртуального» аристократизма – отныне амбициозные молодые люди могли претендовать на знание аристократического стиля, исходя из литературных источников.

Однако с 30-х годов XIX столетия развитие дендизма в Англии начинают блокировать консервативные настроения. Дендизм становится объектом сатиры Карлайля в его романе «Перекроенный портной», а затем в произведениях Теккерея. При этом, занимая позицию строгих критиков дендизма и аристократического общества, и тот, и другой любили общаться с известными щеголями и зачастую не могли устоять перед искушением великосветской жизни. В основе этого парадокса лежат не только субъективные факторы. Консервативные настроения породили в викторианском обществе такой феномен, как «кэнт» – вариант особо тонкого лицемерия. Кэнт служил залогом респектабельности и, следовательно, солидной карьеры для буржуа и нормальной репутации для светского человека. Для многих кэнт был удобной социальной маской, но он реально отражал изменившуюся в обществе систему моральных табу.

Викторианский пуризм обеспечивает окончательное «торможение» дендизма в Англии вплоть до 1880-х годов, открывающих эпоху декаданса. Единственное исключение на этом фоне – граф д'Орсе, блистательный денди, который умудряется благодаря своей уникальной харизме быть в эпицентре лондонской светской жизни 1830–1840-х годов.

В 1830-е годы эстафета европейского дендизма переходит во Францию. Под влиянием переводных «модных» романов и англомании во Франции зарождается свой вариант дендизма, характерные особенности которого – интеллектуализм и непосредственная связь с процессами оформления европейского общества модерна. Дендизм превращается в философию толпы. В нем выделяются такие мотивы, как фланирование, умение быть на виду, с ходу произвести хорошее впечатление. Взамен прежней британской стратегии «исключительности» будущие денди получают набор рациональных рецептов эlegantности. Брамелловский черный фрак, изначально бывший атрибутом его личного уникального стиля, становится

для среднего класса повседневным костюмом, чему способствует ширящееся производство готовой одежды. В связи с этим перестраиваются механизмы визуального восприятия: знаковые детали костюма отныне воспринимаются как главные признаки при определении социального статуса.

В это время дендизм обретает солидную теоретическую базу в рамках особого жанра – трактата о моде. Ключевые тексты этой новой традиции – «Трактат об элегантной жизни» Бальзака (1830), книга Барбе д'Оревилли «О дендизме и Джордже Браммелле» (1845), статья Теофиля Готье «О моде» (1858) и очерки Бодлера «Художник современной жизни» (1863). В них денди предстает уже как герой модерна со своей продуманной программой на стыке литературы и моды. Этот новый персонаж городской повседневности исследует неизведанные ранее возможности самовыражения: осваивает пространства кафе и бульвара; тренируется в костюмно-социальных метаморфозах; фланируя, отрабатывает «теорию походки»; анализирует случайных прохожих. В результате образ денди обретает черты богемного художника, а дендистская модель поведения, изначально основанная на джентльменском кодексе, демократизируется за счет вольного артистизма парижской богемы.

Французское влияние и английское эстетическое движение лежат в основе европейского декаданса. В конце XIX – начале XX в. литературный канон дендизма продолжает формироваться в романах «Наоборот» Гюисманса (1884), «Портрет Дориана Грея» Оскара Уайльда (1891) и «Зулейка Добсон» Макса Бирбома (1911). В этих произведениях денди завершают свою эволюцию от богемного художника до утонченного эстета. Основные лейтмотивы – искусственность, лицо и маски, борьба против вульгарности и дурного вкуса

Особый дух этого времени состоял в конструктивном противоречии между эстетизмом и прагматикой. «Чистому искусству» приходилось яростно отстаивать свои права, потому что художники вынуждены были действовать в условиях рыночной экономики, зрелого буржуазного модерна. Литература и личность были поставлены перед необходимостью продавать талант через механизмы рекламы, публичность и шоуменство. Оттого многие писатели стали вести себя подчеркнуто театрально, стараясь, чтобы пресса узнавала

о каждом их мало-мальски занятом жесте, остроумной шутке или непримиримом споре.

Сделав ставку на экстравагантность, строил свою публичную карьеру Оскар Уайльд. Он всюду появлялся в необычных костюмах, делал парадоксальные заявления. Хотя во многом Уайльд был продолжателем дендизма эпохи Регентства – и по стилю одежды, и по характеру острот, и по манере подавать себя, было в нем и нечто новое. Это новое заключалось в умении смотреть на свою дендистскую маску со стороны. В своих произведениях, в первую очередь в «Дориане Грее», он дает своим денди предельно четкие характеристики, в которых часто видна пародийность. Здесь мы имеем дело с особым явлением, получившим в XX в. название «кэмп». Кэмп имеет довольно четкие признаки: во-первых, автор собственноручно доводит ряд близких ему идей до уровня шаржа; во-вторых, в сниженном виде эти идеи делаются доступными для массового потребления, в-третьих, сам автор благодаря иронии сохраняет дистанцию, хотя чувствуется, что знает предмет изнутри.

Отвлеченный взгляд на вещи – прерогатива элиты, а поскольку денди – суррогат аристократии XIX в. в культуре, то кэмп – это современный дендизм. Кэмп – это ответ на вопрос, как быть денди в эпоху массовой культуры. Если денди предыдущего поколения ценили редкости, ратовали за хороший вкус, то знаток кэмпа открыл для себя иные источники наслаждения: это уже не латинская поэзия, редкие вина и бархатные пиджаки, а самые простые и грубые удовольствия массового порядка. Кэмп – дендизм эпохи массовой культуры – не делает различия между уникальными вещами и предметами массового производства.

В XX в. дендизм утрачивает цельность как единый феномен культуры, охватывающий моду, литературу и кодекс поведения. Отдельные черты дендистской эстетики, конечно, продолжают существовать – это и стилевые новации людей со вкусом, и «голубая» креативность в моде, и многочисленные варианты кэмпа, и моменты нонконформистского бунта богемных художников. Однако это весьма узкий взгляд на дендизм. Правильным денди можно было быть только в XIX столетии, ведь денди – «герой праздной элегантности», которым трудно стать в нашу постмодернистскую эпоху, диктующую ускоренные темпы жизни.

Т.А. Фетисова

КОРСЕТ: МОДА И ЭРОТИЧНОСТЬ *

Корсет едва ли не самый противоречивый предмет одежды в истории моды. Между тем он воспринимался и до сих пор воспринимается как одна из самых сексапильных принадлежностей женского гардероба. В свою эпоху корсет, совсем как туфли на высоких каблуках в наши дни, служил символом эротичной женственности, а его притягательность была столь же сложным и сверхдетерминированным феноменом.

Известно, что человек может спокойно взирать на обнаженную натуру, но при этом отчетливо чувствовать эротическую притягательность полуодетых фигур.

Очевидно, притягательность корсета отчасти была обусловлена тем, что он считался нижним бельем, то есть относился к той категории одежды, которая в XIX в. привлекала интерес своими эротическими коннотациями. Традиционно историки считают, что эта одержимость бельем порождалась жеманно-ханженским отношением к наготы. Однако такая точка зрения представляется чрезмерным упрощением. Эротическое очарование того, что скрыто от глаз, подтвердили эксперты социальной психологии от Казановы до Фрейда. Оттягивая момент лицезрения нагого тела, одежда возбуждает сексуальное любопытство и обещает чрезвычайное наслаждение в момент, когда покровы спадут. Эротическое очарование нагого тела словно бы «отпечатывается» на нижнем белье, а оно, в свою очередь, вызывает отдельное, дополнительное возбуждение.

Уже в XVIII в. корсет часто фигурировал на эротических гравюрах. Собственно мотив «примерка корсета» входил в число важных поджанров, составляющих «галантный туалет». В 1830-е годы

* *Стил В.* Корсет: Мода и эротичность // Теория моды.-Fashion theory. – М., 2007–2008. – Вып. 6. – С. 15–44.

такие визуальные образы приобретают широкую популярность, и акт зашнуровывания или расшнуровывания корсета становится темой многих гравюр такого рода. Многие художники и писатели (например, Мане и Бальзак) подчеркивали эротический смысл зашнуровывания или расшнуровывания корсета – акт проталкивания шнурков через дырочки на корсете служил метафорой половых сношений.

В 80-е годы XIX в. появляются и другие остромодные элементы эротичности в нижнем белье – это цвет и тенденция шить его из дорогих тканей. Первыми откровенно эротичное белье надели актрисы и куртизанки. Различным видам корсетов придаются определенные эротические и социальные смыслы. Каждому типу женщин приличествует свой тип корсета. «Безупречно воспитанная и добродетельная женщина, – писал журнал *La Vie Parisienne*, – носит белый атласный корсет и никогда не наденет цветного». Как и женщина, носившая такой корсет, он был элегантен и соблазнителен, но не отличался слишком откровенной эротичностью.

В рассуждениях о благопристойном корсете содержался намек на то, что корсет служил не только для усиления эротической привлекательности, благопристойный корсет был призван корректировать фигуру, которая страдает от избытка или недостатка чего-то.

Подчеркивание сексуальной привлекательности всегда рассматривалось вкупе с другими чертами и свойствами: сословной принадлежностью женщины, ее возрастом и типом сложения. Очевидно, корсеты считались эротичными в том числе и потому, что создавали – хотя бы в некоторых случаях – модный и соблазнительный идеал красоты. Корсет был теснейшим образом интегрирован в представления людей XIX столетия о женской привлекательности эротического толка. Гетеросексуальные мужчины генетически запрограммированы на влечение к женщинам с пышной грудью, тонкой талией и округлыми бедрами. Эти физические характеристики свидетельствуют о том, что данная особь женского пола находится в детородном возрасте и пока не беременна.

Отказ женщин от корсета часто связывается с реформированием костюма и движением за права женщин, а также с трудными условиями жизни в период Первой мировой войны. Однако источники склоняют к выводу, что метаморфоза женской моды была непосредственно связана с приходом нового идеала красоты. При этом, наверное, и в прошлые времена многие женщины не носили

бы корсета, если бы могли обойтись без него. Трудно признаться в том, что твоя фигура небызупречна от природы, что она нуждается в искусственном подспорье. Легче создавать иллюзию. Поэтому в последующие десятилетия корсет не столько исчез, сколько переродился: вначале в корсетные пояса, бюстье и бюстгальтеры, а затем, претерпев более радикальную метаморфозу, переместился внутрь тела благодаря диетам и фитнесу.

Т.А. Фетисова

СОВРЕМЕННЫЙ ЭРОТИЧЕСКИЙ КОСТЮМ*

Под эротическим костюмом подразумеваются те части туалета, которыми люди пользуются в моменты, окрашенные непосредственной сексуальной интенцией. Эротическим костюмом можно считать и полное отсутствие костюма, но по смыслу это должно быть полностью противоположно наготы, которая подразумевает самостоятельность тела как объекта, отмену маркировки, наносимой на него любым костюмом.

Существование эротического костюма возможно лишь благодаря работающему в каждом из нас механизму фетишизации. При зарождении и функционировании фетишей в нашем сознании прослеживается тонкий баланс между запретным и дозволенным, без которого ни один предмет не становится фетишем и ни одна деталь костюма – эротической. Запретное и дозволенное смешиваются здесь в уникальных для каждого носителя пропорциях для достижения индивидуального эффекта.

Разговор о современном эротическом костюме невозможно свести к разговору о нижнем белье. Хотя по очень многим прагматическим параметрам эротический костюм не отличается от основных разновидностей костюма в целом (речь идет о параметрах, связанных с вопросами костюма как средства межличностных коммуникаций, маркировки статуса, выражения «я» носителя), все же такие различия существуют. Эротический костюм – приблизительно единственный вид костюма, предназначенный для того, чтобы к нему прикасался кто-либо, кроме непосредственного носителя. Другой специфической чертой эротического костюма оказывается его близость в плане бытования к спецодежде почти любого

* Горалик Л. «Шляпу можешь не снимать»: Современный эротический костюм // Теория моды.-Fashion theory. – М., 2007–2008. – Вып. 6. – С. 44–94.

рода. Эротический костюм – одежда с интенцией немедленного действия, и многое в нем – как и в спецодежде – устроено так, чтобы сделать это действие более эффективным. Как пастельные тона медсестринской униформы призваны благотворно воздействовать на пациента, так алые и черные кружева призваны благотворно воздействовать на участников эротической сцены. Как и большая часть одежды, эротический костюм предназначен для физической работы и во многих аспектах служит для наиболее успешного выполнения этой работы. Он обеспечивает участникам эротической игры и сексуального акта доступ к телу – в том понимании, в котором этот доступ их интересует.

Эротический костюм – уникальное невербальное высказывание, которое делает носитель в каждый момент времени. Когда мы надеваем эротический костюм, наше высказывание приобретает невероятную прямоту – он зачастую буквально описывает, что намерен делать его носитель и каких ответных действий он ожидает от партнера. Кроме того, он в более явной манере, чем костюм повседневный, сообщает о том, какую идентичность в данный момент присваивает его носитель, кем он оказывается, сняв один слой одежды и продемонстрировав партнеру другой.

Тело, облачаясь в эротический костюм, освобождается от одной личины, надевая на себя иную. Мы меняем одно «я» на другое, и эту перемену ощущает не только тот, кто «считывает» наше высказывание, но и мы сами, что гораздо важнее. Значительное число людей рассматривают эротический костюм в первую очередь как метод построения собственной сексуальной идентичности, поднятия сексуальной самооценки и – не в последнюю очередь – ауто-эротического стимулирования.

Наше сексуальное (второе) «я» точно так же как и второе «я» нашего партнера при первом сексуальном знакомстве, когда снимается первое социальное «я», выставляется на оценку. Ситуация первого сексуального контакта между партнерами подразумевает соблюдение некоторых формальностей, которые диктуются не только социальной нормой, но и чувством собственной безопасности: оба партнера оберегают свое эго, свою сексуальную репутацию и, возможно, свои шансы на развитие начавшихся отношений. Формальности такого рода касаются непосредственно сексуального

поведения до и после интимной фазы, необходимых высказываний и дресс-кода.

Любой дресс-код – офисный, бальный и т.д. – сообщает всем участникам социального действа чувство безопасности. Соответствие костюма дресс-коду означает, что носитель данного костюма знает правила игры и готов соблюдать их. Дресс-код – метод безмолвно соблюсти минимальные правила, обеспечить себе уверенность в том, что твоя личность по крайней мере не будет обсуждаться на основании выбранного тобой костюма. Однако в формализации эротического костюма существует сложность. Она заключается в том, что, в отличие от ситуации с костюмом повседневным, в эротическом костюме затруднительно определить хотя бы минимальный набор составляющих. Поскольку в основе эротического костюма лежит отказ от жесткого правила прикрывать те или иные зоны тела, этот аспект переходит из области требований в область выбора. Порой, чтобы различить наготу «эротическую» от замкнутой в себе наготы тела, достаточно при отсутствии одежды одной муфты, нитки жемчуга или интимных подвесок, крепящихся на половые органы, то есть маркировка самих намерений оказывается здесь ценнее, чем сам маркер.

Но при всем многообразии элементов и приемов построения современного эротического костюма, при всей вариативности его структуры существует один неизменный принцип, без которого такой костюм не может выполнять свою роль, т.е. служить эротическим стимулом для носителя или наблюдателя: это своеобразная узнаваемость, что данный костюм именно эротический. И здесь обнаруживается, что единственной отправной точкой являются идеально узнаваемые стереотипы.

Готовые эротические костюмы, особенно ролевые (пожарный, ведьма, повар и т.д.) всегда архаичны и при этом всегда работают с самыми устоявшимися и простыми стереотипами. Каким бы условным ни был костюм медсестры, он обязательно изобилует большими красными крестами, костюм школьницы включает в себя неизменную плиссированную юбочку и т.д.

Эротический костюм с поразительной тщательностью следует не только стереотипам в представлении тех или иных игровых ролей, но и стереотипам гендерным. Соответствие или несоответствие гендерным установкам – еще одна шкала балансирования

эротического костюма. В подавляющем большинстве случаев современный эротический костюм зафиксировал в себе тот момент истории моды и платья, когда гендерные признаки носителя были абсолютно однозначны.

Намеренное переодевание в женское белье или женский ролевой эротический костюм в ходе эротической игры обычно означает либо желание принять на себя женскую гендерную роль в сексуальной сцене, либо используется в качестве техники унижения мужчины в рамках субмиссивно-доминантных отношений. Это когда речь идет о «норме». Однако на практике каждый человек имеет свой спектр сексуальных стимулов и желаний, по-своему рассматривает норму. То, что для одних входит в понятие «конвенционального», для других может оказаться вопиюще неприемлемым, неестественным и извращенным.

Взаимодействие с запретными желаниями, какого бы они рода ни были – один из самых сложных аспектов человеческой сексуальности. В равной мере мучительным является противодействие сугубо индивидуальным табу и табу социальным. Зачастую оказывается опасным поделиться с партнером правдой о собственном сексуальном интересе к детям, насилию и т.д. Но еще более сложная ситуация – часто возникающая необходимость отдавать себе отчет в нетривиальности собственных сексуальных пристрастий. В этом случае эффективной является сублимация запретного желания, достигаемая в той или иной мере при эротической игре. И поскольку табу или фетиш имеют вполне описываемые характеристики – будь то «детскость» образа или 12-сантиметровые каблуки – эротический костюм является ценнейшим средством для того, чтобы получить хоть малую долю запретного.

По мере того как человечество налаживает утерянный за много веков излишнего пуританства контакт с собственной телесностью, грань между эротическим и повседневным костюмом становится более зыбкой. Разные элементы мужского и женского платья временами переходят из категории «белья» в категорию «одежды» и наоборот. Другим вектором сближения эротической и повседневной одежды становится использование материалов и тканей, на протяжении долгого времени ассоциировавшихся только с приватным гардеробом, для создания повседневного костюма. Подобное явление настоятельно намекает нам на необходимость пересмотр-

реть вопрос: действительно ли есть смысл подразделять современный костюм на повседневный и эротический и требуют ли наша сексуальность и наша телесность такой жесткой маркировки момента, когда социальное «я» подменяется сексуальным «я», и не окажется ли со временем, что для этого существуют куда более тонкие механизмы.

Т.А. Фетисова

ЖЕНЩИНА В ТОЛПЕ*

Мужчины и женщины по-разному ведут себя на улице, о чем свидетельствуют две центральные фигуры современного городского ландшафта – фланер и прохожая, собственно субъект и объект разглядывания. В XIX в. фланерство практиковали и женщины (к примеру, в пространстве универсального магазина), тем не менее и тогда, а зачастую и в наши дни, улицы куда недвусмысленнее и проще открываются мужскому фланерству, чем женскому. Действительно, публичная сфера была в целом сферой маскулинной. Фемининность как таковая и идея улицы противостояли друг другу, поскольку всегда, даже сейчас, присутствие на улице женщины чревато потенциальным напряжением и угрозой словесного и физического домогательства, что превращает женское фланерство в опыт, никогда полностью не совпадающий с мужским.

Прохожая, как и фланер, возникла благодаря вниманию к выражениям и воплощениям модерна в городском пространстве. Сонет Бодлера «Прохожей» оказался текстом, из-за которого миф женщины, идущей по улице и мелькнувшей перед посторонним взглядом, начал подпитываться собой миф большого города.

Соблазнительное видение, объект пристального взгляда фланера, прохожая представляет собой фигуру большого города. Ее характеристика как женщины, которой суждено остаться неизвестной, превращает ее в сущностно важное создание города – среды незнакомцев и незнакомок.

Прохожая обладает тем, чего нет у прохожего, – статусом романтического и мимолетного видения, объекта вожделеющего

* *Рокамора А.* Женщина в толпе: Прохожая, мода и городское пространство // Теория моды.-Fashion theory. – М., 2007–2008. – Вып.6. – С. 215–233.

взгляда. Ее созерцание будит в наблюдателе желание и страсть, которым, однако, не дано реализоваться.

Прохожая, в отличие от фланера, всегда торопится. Не в последнюю очередь потому, что, как упоминалось, улица по-разному поворачивается к мужчинам и женщинам. Быстрое движение женщины по улицам в XX в. в полной мере признано и воспринимается в качестве узаконенной практики женского городского поведения.

После сонета Бодлера прохожая регулярно выступает в роли литературной героини, главным образом у французских писателей, для которых она по-прежнему функционирует как центральная фигура города, прежде всего Парижа. Несмотря на то что с женщинами-прохожими можно, как в реальности, так и в литературе, столкнуться во многих городах мира, она, подобно фланеру, очерчивается как парижский типаж.

Она занимает существенное место в текстах сюрреалистов, появляется в кино.

В модном дискурсе прохожая возникает в XX столетии – в многочисленных изображениях, адресованных читательницам модных и женских журналов. Усваивая образ прохожей, модные издания усваивают ее главные черты: появление, движение, модерность и урбанистичность. Прохожая легко входит в модный дискурс – в том числе и потому, что она по определению доступна созерцанию со стороны. Она принимает мужской взор, но в то же время и женский – взор читательницы, которой, в свою очередь, предлагает идеальный и идеализированный модус присутствия женщины в большом городе. Прохожая – явление – представляется стороннему взгляду через важнейшую свою сторону – внешний облик. Она выражает собой не только одну из фигур города, но и фигуру моды, запечатленную во многих текстах и фильмах, где внимание зрителей и читателей приковано к ее внешнему виду.

Прохожую определяет ее внешний облик. В этом отношении она оказывается также фигурой, значимой для женской идентичности. Фемининность долгое время понималась через внешность, управлявшуюся и легитимируемую мужским взглядом. От этого зависит уверенность женщины в том, что их любят, что их жизнь расценивается как успешная. Фигура идущей женщины особенно наглядно демонстрирует зависимость женской идентичности от мужчин, ведь именно в их глазах существует прохожая.

На женщин смотрят, но и они смотрят, причем и на себя, и на других женщин, к примеру, на прохожих в модных журналах. Женщина получает удовольствие не только пребывая в позиции вуайериста, но и представляя себя на месте прохожей, примеряя надетое на ней платье. Изображения прохожей предлагают читательницам безопасный опыт переживания фантазии – объективированной женщины, воплощенной в пассивной прохожей, – путем проецирования себя в образ, укрытый от подлинно пронизывающего взгляда за стеной вымышленного мира модных журналов.

Т.А. Фетисова

МУЗЕЕВЕДЕНИЕ

М.П. Бузский

МУЗЕЙ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ*

Доктор философских наук, профессор Волгоградского филиала Всероссийского заочного финансово-экономического института М.П. Бузский подчеркивает, что «важной формой регулирования общества является присущее обществу социальное пространство, в котором разворачивается содержание общественной жизни в единстве своей структуры и динамики» (с. 13). Согласно точке зрения Э.А. Орловой, высказанной в работе «Культурная (социальная) антропология» (М., 2004), социальный институт есть «устойчивая социокультурная форма, с помощью которой люди включаются в социальную жизнь, приспосабливаются к ней и поддерживают ее. Каждая такая форма – институт – связывается с решением определенной социально значимой задачи, удовлетворением конкретной базовой потребности, с существованием групповых интересов» (цит. по: с. 13–14).

М.П. Бузский считает вышеприведенное определение частичным и ограниченным, поскольку здесь «институты» возникают и функционируют в основном в связи с потребностью решать социальные задачи и удовлетворять определенные потребности людей. «Представляется, – пишет автор реферируемой статьи, – что институты имеют и свое объективное основание, которое явно выходит за указанные рамки» (с. 14).

Музей как социальный институт «выступает особым способом освоения потенциала исторического прошлого» (с. 15). Он вы-

* *Бузский М.П.* Музей как социальный институт // Традиции патриотизма в культуре и истории России. – Волгоград, 2007. – С. 12–17.

полняет функцию специфического «осовременивания» прошлого, что охватывает различные виды деятельности музея: формирование у населения краеведческой культуры; организация выставок, тематически связывающих события прошлого и события настоящего; «исследование существующих представлений о прошлом среди разных групп населения и раскрытие источников возможных искажений понимания прошлого, меры их влияний на общественное сознание» (с. 15). Музей не только сохраняет прошлое, но и является особым посредником между прошлым и настоящим. Еще одной важной функцией музея как социального института является нахождение средств сохранения значимости прошлого при постоянно меняющемся настоящем.

Музей оценивает масштаб любых современных событий, соединяя их смысл с адекватными событиями прошлого. Музей уточняет особенности совмещения прошлого с настоящим и даже открывает способы видения компонентов будущего.

Значимость музея определяется в настоящее время «не только его непосредственными задачами, <...> но его местом в системе социальных институтов» (с. 16). Статус музея «опирается как на его функцию сохранения прошлого, нахождения форм его связи с настоящим, так и на то требование устойчивости самой общественной системы, которое во многом определяется устойчивостью самого музея как социального института» (с. 16–17).

И.Г.

СОХРАНЕНИЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

Музеи прочно вошли в нашу жизнь как центры культуры. Самый первый в истории музей – Мусей – появился в IV в. до н. э. Это был Мусей (т.е. «жилище муз»), основанный Александром Македонским (356–323 до н. э.) в Александрии. «В Мусее были лаборатории, комнаты для занятий с учениками, зал для разговоров, двор для прогулок, обсерватории, трапезная и библиотека» (1, с. 22).

В современных социокультурных условиях, считает кандидат исторических наук Л.И. Белова, работники музеев все чаще обращаются к опыту античного Мусея. Нынешние музеи выполняют воспитательную и образовательную функции, а также передают накопленный этнокультурный опыт. Музейная педагогика ставит следующие цели: 1) пробуждение интереса к познанию мирового искусства и культуры народов мира; 2) воспитание бережного отношения к музейным памятникам как части культуры; 3) формирование понимания единства природы, этноса и культуры (1, с. 22).

Музейные экспозиции влияют на мировоззрение современной молодежи, они расширяют ее кругозор, формируют моральные ориентиры и экологическую культуру. «В рамках музея должна быть создана особая историко-культурная среда, где посетитель может почувствовать или представить себя действующим лицом, активным субъектом, ощутить аромат времени, стать участником диалога прошлого и настоящего», – пишет кандидат исторических наук Л.М. Медведева (3, с. 18).

В статье «Музей как социальный институт» доктор философских наук М.П. Бузский подчеркивает, что первый шаг в социально-институциональном проявлении музея должен быть направлен на решение задачи восстановления и упорядочивания всех тех связей с прошлым, которые востребованы нашей современностью, на по-

нимание того, каким образом «прошлое может детерминировать настоящее, определить его специфику и направленность» (2, с. 15). Нужно научить современников переживать прошлое, его смыслы, как бы находясь «внутри его».

Музей должен не только сохранять социально-историческую память прошлого, но и быть посредником между прошлым и настоящим. Речь идет не только о прямом посещении того или иного музея, но и о посредничестве музеев в преподавании истории, краеведения, архитектуры, живописи и других форм духовной культуры.

Важной функцией музея как социального института является «нахождение условий и средств сохранения значимости прошлого при постоянно меняющихся “векторах” настоящего» (2, с. 15). Музей как бы «выравнивает» процесс исторических измерений, оценивая масштаб любых событий современности, соединяя их смысл с аналогичными событиями и тенденциями прошлого. Музей активно участвует в обновлении и проектировании социального пространства тем, что уточняет «особенности совмещения прошлого с настоящим, что открывает и способы видения компонентов будущего» (2, с. 16).

Значимость музея сегодня определяется и его местом в системе социальных институтов. Статус музея опирается на его функцию сохранения прошлого и на его методы нахождения форм связи с настоящим, на «требование устойчивости самой общественной системы, которое во многом определяется устойчивостью самого музея как социального института» (2, с. 17).

Список литературы

1. Белова Л.И. К вопросу о педагогическом потенциале музеев в современных социокультурных условиях // Традиции патриотизма в культуре и истории России. – Волгоград, 2007. – С. 22–23.
2. Бузский М.П. Музей как социальный институт // Там же. – С. 13–17.
3. Медведева Л.М. Музей в системе воспитания современной молодежи // Там же. – С. 17–18.

И.Л. Галинская

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА

Д.Н. Назаров, Л.В. Щеглова

МАССОВОЕ И ИНДИВИДУАЛЬНОЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ*

Феномен массовой культуры определяется разными исследователями неоднозначно, отмечают авторы реферируемой статьи. Хосе Ортега-и-Гассет полагал, что масса есть совокупность лиц, не выделенных ничем. Масса – это средний человек. Масса – всякий и каждый, кто ни в добре, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, “как и все”, и не только не удручен, но доволен собственной неотличимостью» (цит. по: с. 44).

Основным носителем массовой культуры является так называемый «средний класс». Процесс формирования массового общества, по мнению авторов реферируемой статьи, происходил в несколько этапов. Первый этап: с конца XIX в. до Первой мировой войны; второй этап: 20-е годы – конец XX в.; третий этап определяется «стремительным развитием цифровых технологий, повсеместным внедрением компьютеров, созданием глобальных информационных сетей, средств массовой коммуникации» (с. 45).

Массовая культура выполняет несколько важнейших социальных функций. Она является «индустрией развлечений», одной из самых прибыльных отраслей экономики. Массовая культура – это рычаг манипулирования политическим сознанием. Она также «выполняет функцию подавления инакомыслия и социального недовольства» (с. 46).

* Назаров Д.Н., Щеглова Л.В. Массовое и индивидуальное в современной культуре // Социокультурные исследования. – Волгоград, 2007. – Вып.13. – С. 44–52.

Массовый человек в современном обществе «отчужден от подлинного бытия, от людей и в конечном итоге от себя самого», пишут авторы реферируемой статьи (с. 47). Как полагал Ж.-П. Сартр, в таком обществе индивидуальность стандартизирована, отрешена от исторической самостоятельности, подчинена массовым, коллективным формам быта. Массовая культура ориентирована на чувство собственности, причем предметом потребления становятся не только товары, но идеи, убеждения и ценности. Все многообразие человеческих отношений и эмоций массовая культура выражает через ограниченный набор стандартных реакций, что является источником интеллектуальной деградации, ибо «сознание, привыкшее к упрощенному миропониманию, становится чуждым творческому мышлению» (с. 48).

Большинство исследователей называют в качестве антипода массовой культуры элитарную культуру. Однако авторы реферируемой статьи согласны с Ортегой-и-Гассетом в том, что любая культура в массовом обществе является массовой (с. 50). С исторической точки зрения, полагают Д.Н. Назаров и Л.В. Щеглова, «омассовление – закономерный и логичный процесс, и в этом смысле бороться с ним бессмысленно. Мы находимся на рубеже эпох, и возможно, массовое общество и массовая культура – это только эмбрион некой новой цивилизации, судить о которой сейчас мы не в силах» (с. 51). Однако личность, считают авторы статьи, «может противостоять омассовлению себя» (там же).

И.Л. Галинская

ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ

Ю.Ю. Чёрный

АЛЕКСАНДР СОЛЖЕНИЦЫН: ВОЗВРАЩЕНИЕ НА РОДИНУ

6 августа 2008 г., в день похорон великого русского писателя Александра Исаевича Солженицына Президент Российской Федерации Дмитрий Анатольевич Медведев подписал указ об увековечении его памяти. Пункт третий этого указа гласит: «Рекомендовать правительству Ставропольского края и администрации Ростовской области осуществить меры по увековечению памяти А.И. Солженицына в г. Кисловодске и г. Ростове-на-Дону». Почти сразу же за обнародованием документа последовали сообщения в средствах массовой информации о том, что в Кисловодске будет создан музей писателя.

Александр Исаевич возвращается на родину. Возвращается уже навсегда. И в связи с этим мне хотелось бы высказать некоторые мысли, касающиеся форм увековечивания его памяти.

На мой взгляд, прежде всего было бы необходимо и полезно обратиться к уже имеющимся сведениям об истории рода Солженицыных и пребыванию его представителей в Кисловодске. Здесь могут пригодиться и солженицынский стенд в Кисловодском краеведческом музее «Крепость», и библиографические сведения, содержащиеся в каталогах кисловодских библиотек. Большую ценность имеет информация, помещенная в книге С.В. Боглачёва и С.Н. Савенко «Архитектура старого Кисловодска» (Пятигорск, 2006). Пользуясь именным указателем, можно обнаружить немало интересных сведений о предках писателя по отцовской и материнской линии, истории знакомства и женитьбы его родителей – Исае Семеновича Солженицына и Таисии Захаровны Солженицыной (в

девичестве – Щербак). Мы узнаем о его отце, который трагически погиб в молодом возрасте за полгода до рождения сына. В книге рассказывается история дома по улице Пушкинской (ныне – Богдана Хмельницкого), в котором А.И. Солженицын родился 11 декабря 1918 г. Впоследствии семья Солженицыных переезжает в соседний дом на улице Толстовской (позднее – Толмачёва, ныне – Бородинский переулок, дом 4). Оказывается, до национализации в 1920 г. этот дом принадлежал Марии Захаровне Гориной (в девичестве – Щербак), родной сестре Таисии Захаровны. И до сих пор он известен в кругу краеведов под названием «Дача Гориной». Здесь в 1920–1924 гг. прошло раннее детство писателя. Позднее Солженицын вспоминал: «Вот, смотря с фасада, на первом этаже левое окно – та комната, где я провел первые годы; из того окна – и первые воспоминания». Еще одна цитата, значение которой трудно переоценить: «Родился духовно здесь, и сокровенная часть души остается здесь навсегда».

В младенчестве Александр был крещен в соседней Пантелеймоновской церкви (ныне – ул. Ленина, 3а). Среди самых ранних воспоминаний детства есть такой указанный им эпизод: «Мне было, наверное, года 3–4. В кисловодскую церковь входят остроголовые (люди в буденовках), прорезав обомлевшую, окаменевшую толпу молящихся, и прямо, прерывая богослужение, в алтарь». Видимо, это было начало акции по изъятию церковных ценностей.

В 1924 г. Таисия Захаровна Солженицына, работавшая стенографисткой, с шестилетним Александром переехала в Ростов-на-Дону. Здесь будущий писатель учился в школе, а затем в Ростовском университете. Солженицын приезжал в Кисловодск к родственникам в 1935 г. Дом на Пушкинской улице, в котором он родился, по стечению обстоятельств, странным образом совпавших с моментом его изгнания из СССР в 1974 г., был стерт с лица земли «в связи с расширением территории» санатория им. Семашко.

Таким образом, в Кисловодске остался лишь один дом, связанный с памятью о Солженицыне – это «Дача Гориной». Последний раз свидание писателя с родным домом состоялось в 1998 г. Авторы книги «Архитектура старого Кисловодска», вышедшей в 2006 г., указывают, что сейчас «готовится проект восстановления старого здания и размещения в нем писательского музея». Есть на-

дежда, что указ Президента поможет этому проекту, наконец, осуществиться.

Среди других возможных форм увековечения памяти Александра Исаевича в родном городе я бы назвал следующие. Во-первых, это создание памятника. В Кисловодске есть памятники Ленину (барельеф Ленина), Пушкину и Лермонтову. Все они находятся в Курортном парке. Хотя значение этих людей для отечественной истории и культуры, в том числе для региона Кавказских Минеральных Вод, неоспоримо, все же замечу, что ни один из них не был уроженцем Кисловодска. Во-вторых, это размещение мемориальной доски у входа в Пантелеймоновскую церковь, на которой было бы написано, что здесь в декабре 1918 г. был крещен великий русский писатель Александр Исаевич Солженицын. Подобная памятная доска, посвященная Сергею Есенину, есть на деревенском храме на его родине в Константинове. В-третьих, это работа по библиографическому изучению творчества Солженицына и трудов о нем, издание библиографических указателей, формирование специальных солженицынских фондов в местных библиотеках. В-четвертых, проведение ежегодных Солженицынских чтений, которые собирали бы специалистов со всех концов нашей страны и из-за рубежа. В-пятых, работа с кисловодскими школьниками по изучению творчества Солженицына, проведению конкурсов, викторин, написанию сочинений, изготовлению иллюстраций к его произведениям и так далее. В-шестых...

Формы памяти о выдающемся земляке могут быть разные. Но главное, чтобы они способствовали приобщению к миру «живого» Солженицына, который ушел от нас физически, но духовно только начинает по-настоящему жить в Большом времени Культуры.

ФЕНОМЕНЫ ЗЕМНЫЕ И НЕБЕСНЫЕ

Стюарт Кларк

ФАНТАСТИЧЕСКИЕ ВСПЫШКИ*

Лондонский журналист Стюарт Кларк, автор книги «Далекий Космос», рассказывает, что астронавты могут видеть таинственные вспышки даже с закрытыми глазами, даже в спальном мешке. Вспышка – это пятно белого света, окруженное сиянием, которое мгновенно исчезает. Об этих вспышках впервые рассказали астронавты Нейл Армстронг и Баз Олдрин в 1969 г. при полете на Луну Аполлона XI.

Согласно исследователям НАСА, эти вспышки, иногда называемые «фосфенами»¹, представляют собой, возможно, космические лучи, проникающие в глазное яблоко. Исследователи считают, что такое явление абсолютно безвредно.

Ливио Нарици из римского Национального института ядерной физики полагает, что частицы, вызывающие вспышки света, непосредственно воздействуют на мозг, стимулируя область мозга, отвечающую за зрение. Однако если эти частицы могут влиять на зрительные участки коры головного мозга, они могут влиять и на другие области мозга. Астронавты во время таких вспышек чувствуют странные запахи и слышат таинственные звуки.

Большинство астронавтов видят вспышки света, находясь в космосе, во время сна. Трое из них уверяют, что видели вспышки с открытыми глазами при свете дня. При этом никто из астронавтов не чувствовал ничего необычного, кроме вспышек. Эти результаты

* *Clark Stuart. Lights fantastic // New scientist. – L., 2008. – 31 May. – P. 39–41.*

¹ Фосфен – зрительное ощущение цвета, возникающее без воздействия света на глаз // *Словарь иностранных слов. – М., 1980. – С. 550.*

были опубликованы журналом «Aviation, Space and Environmental Medicine» в 2006 г. (с. 40).

Некоторые ученые считают, что фантастические вспышки являются «излучением Черенкова–Вавилова», которое возникает в веществе заряженных частиц со скоростью, превышающей фазовую скорость света в этом веществе¹. Что касается Ливио Нарици, то он заявил, что эти вспышки являются «верхушкой айсберга», т.е. требуют дальнейшего длительного изучения (с. 41).

И.Г.

¹ Излучение Черенкова–Вавилова было обнаружено в 1934 г. А.П. Черенковым под руководством С.И. Вавилова.

Мэтью Филиппс
ОХ УЖ ЭТИ ЙЕТИ!*

Те, кто верят в снежного человека, – это фантасты, шарлатаны, мошенники и легковверные глупцы. Однако среди них имеется очень узкий круг ученых-антропологов, которые полагают, что в глубине североамериканских лесов могут действительно жить огромные человекообразные обезьяны, которых именуют «сасквоч», «бигфут», «йети» или «снежный человек».

Антрополог из Университета штата Айдахо Джефф Мельдрум в книге «Сасквоч: Легенда встречается с наукой» (2006) анализирует легенды о снежном человеке. В 2008 г. поступило сообщение, что в лесах на севере штата Джорджия два охотника нашли тело снежного человека и заморозили его в 700-килограммовом куске льда.

Средства массовой информации раздували сенсацию, но скоро выяснилось, что это «просто-напросто резиновый костюм, к которому были прикреплены части животных: бедренные кости, внутренности, глаза, зубы» (с. 45).

Ученые-антропологи называют этот розыгрыш крайне опасным не только для своей репутации, но и для науки, поскольку это подрывает веру в то, что они пытаются делать, т.е. в организацию полевых исследований снежного человека в Калифорнии. Ведь благодаря «последней мистификации ажиотаж вокруг снежного человека переплюнул даже интерес к церемонии открытия Пекинской олимпиады» (с.46).

Американский антрополог Джефф Мельдрум за последние 12 лет собрал и изучил более 200 слепков следов йети, найденных на территории США и Канады, и сделал доклад на палеонтологиче-

* *Филиппс М.* Ох уж эти йети! // Рус. newweek. – М., 2008. – № 36 (208), 1–7 сент. – С. 44–46.

ческом симпозиуме в Музее естественной истории Нью-Мехико. Участники симпозиума признали, что собранные Мельдрумом слепки «не являются ни отпечатками лап представителей какого-либо из известных видов, ни фальшивкой, что это подлинные следы неизвестного ученым североамериканского примата» (с. 46).

Ученые предложили Мельдруму дать название этому примату «североамериканская человекообразная обезьяна». Однако Мельдрум уверен, что новый вид будет признан лишь тогда, когда в распоряжении ученых окажется образец его ДНК. «А до тех пор ученым неизбежно придется делить снежного человека с охочими до сенсаций прощелыгами» (с. 46).

И.Г.

ВОДОРОДНОЕ БУДУЩЕЕ*

В августе 2008 г. в Соединенных Штатах состоялся первый автопробег экологически чистых машин, работающих на водороде. Hydrogen Road Tour, длившийся без малого две недели, привлек внимание прессы и автопроизводителей и вместе с тем породил массу вопросов.

11 августа на стартовую площадку в Портленде (штат Мэн) сразу девять ведущих автоконцернов выкатили свои высокотехнологичные транспортные средства. Среди участников пробега были футуристичный Honda FCX Clarity, переоборудованные внедорожники Hyundai Tucson, Toyota Highlander и Kia Sportage, а также люксовый седан BMW седьмой серии с системой bi-fuel (бензин/водород). Автомобилям предстояло преодолеть 6500 километров по дорогам 18 штатов. Завершился пробег в Лос-Анджелесе, спустя 13 дней после старта.

Перед участниками вовсе не стояла задача опередить соперников или показать максимальную скорость. Куда там, автомобилям даже не всегда удавалось двигаться самостоятельно: на тех участках дороги, где отсутствовали водородные заправки, машины перевозились на грузовиках. Главная же цель мероприятия заключалась в демонстрации последних достижений транспорта на альтернативном топливе. Заодно удалось напомнить о проблеме выбросов вредных газов в атмосферу, становящейся с каждым годом все острее.

Хотя в целом автопробег прошел успешно, о массовом распространении работающих на водороде автомобилей говорить преждевременно. Турне показало, что водородных заправочных станций катастрофически не хватает – в США действует всего-то около 60 пунктов продажи водородного топлива, но только два из них

* Печатается по: Компьютерра. – М., 2008. – № 32 (748), 2 сент. – С. 7.

готовы обслужить клиентов без предварительной записи. Это горючее дороже бензина, а существующие технологии хранения несовершенны и вызывают претензии борцов за безопасность движения. Так что, даже по самым оптимистичным прогнозам, к 2020 г. вряд ли удастся реализовать более двух миллионов электромобилей, работающих на водороде, что не идет ни в какое сравнение с объемами продаж транспортных средств, оборудованных привычными бензиновыми и дизельными силовыми агрегатами.

Владимир Головинов

МОЛОДЫЕ, БОЛЬШИЕ И ЯРКИЕ*

С помощью скрупулезных компьютерных расчетов двум астрофизикам из Эдинбургского университета и университета святого Андрея в Шотландии удалось разгадать давнюю тайну центра нашей Галактики. Ученые объяснили, как вокруг черной дыры смог возникнуть плотный кластер из очень массивных, ярких и молодых звезд.

Согласно современным астрофизическим представлениям, в центре нашей и большинства других галактик расположена сверхмассивная черная дыра. К такому выводу ученые пришли давно, проанализировав движение крупных и ярких звезд, населяющих центральную область галактики. Однако каким образом смогла сформироваться такая система из черной дыры и ярких звезд и почему такие же крупные звезды редко встречаются на периферии галактик, было неведомо.

Звезды, утверждают известные теории, не могли родиться как обычно из облака газа и пыли рядом с черной дырой, поскольку там этому помешают мощные приливные силы. Другой возможный сценарий, по которому крупные звезды сначала где-то родились, а затем были притянуты дырой, тоже не подходит, поскольку это процесс не быстрый, а наблюдаемые звезды слишком уж молодые.

Но теперь прямое численное моделирование взаимодействия гигантских газовых облаков с черной дырой показало, что крупные звезды действительно могут рождаться вблизи черных дыр. В расчетах, которые потребовали около года работы суперкомпьютера, предполагалось, что масса гигантской черной дыры примерно в миллион раз больше массы Солнца, а масса газовых облаков была выбрана равной десяти или ста тысячам солнечных масс.

* Печатается по: Компьютерра. – М., 2008. – № 32 (748), 2 сент. – С. 14.

Моделирование показало, что только 10% газа поглощается черной дырой. Мощное гравитационное поле дыры быстро нагревает газ и создает в нем ударные волны, которые отталкивают 90% газа, формируя из него вращающийся вокруг дыры овальный диск. Приливные силы продолжают нагревать и фрагментировать газ, из которого быстро формируются крупные звезды, движущиеся вокруг дыры по эллиптической орбите. Из-за высокой температуры в газе могут рождаться только крупные звезды, поскольку только у массивных фрагментов газа гравитация пересиливает давление газа и сжимает его в звезду.

В расчетах из крупного облака рождалось около пары сотен звезд с массой в 10–50 раз больше солнечной. В принципе со следующим облаком процесс должен повториться, что приведет к рождению новой серии звезд, вращающихся вокруг черной дыры уже по другой эллиптической орбите. Так, облако за облаком, орбита за орбитой может сформироваться звездный кластер, который и наблюдают астрономы.

Однако все это происходит только с крупными облаками. Если же облако маленькое, из него тоже получают звезды, но их масса уже порядка солнечной и орбита расположена значительно дальше от дыры. Авторы сожалеют, что пока удалось провести слишком мало вариантов расчетов. Полезно было бы проверить, что происходит с облаками другой формы и массы и как поведут себя сразу несколько облаков. Так что работы впереди непочатый край, хотя уже первые результаты многое объясняют.

Галактион Андреев

Л.В. Скворцов

МЕТАМОРФОЗЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ (НАЧАЛО)

Жизнь постоянно преподносит нам уроки «переживания» ключевых событий истории. Особенно рельефно такое переживание наблюдалось на переломе веков.

Происходящие в исторической памяти радикальные перемены обнаруживают влияние **политических предпочтений** на то, как сегодня видится и оценивается прошлое. И эти перемены, затрагивая сложившиеся в исторической науке представления о прошлом, оцениваются как клиотравматизм¹. И это понятно. Деструкция сложившихся в исторической науке представлений о фактах истории и адекватной оценке этих фактов действительно воспринимается психологически как болезненная травма.

Но как эпистемологически оценивать эту травму? Как восстановление исторической истины или навязывание общественному сознанию очередной фальсификации, соответствующей политической конъюнктуре? Ответ на этот вопрос может быть сравнительно простым, когда речь идет о факте истории. Если факт имел место и это можно доказать, а исторический травматизм утверждает, что его не было, то отсутствие истины здесь очевидно, как она очевидна и тогда, когда факта не было, а исторический травматик утверждает, что он был. Функция исторической памяти здесь состоит в том,

¹ См., например: В.П. Булдаков. Революция и историческая память: Российские параметры клиотравматизма // Россия и современный мир. – М., 2008. – № 2 (59). – С. 5–27.

чтобы по возможности держать в сознании *все* факты. Предполагается, что сознание человечества удерживает эти факты, так что **историческая память и есть действительная история**. Исторические травматикки лишь отступают от этой всеохватывающей истории и искажают ее.

Сложнее обстоит дело, когда речь заходит не о фактах как таковых, а об их **смысле**. Как определить, дается ли истинная трактовка **смысла факта** или смысл искажается? Наличие факта признается, но трактовка его смысла может оказаться взаимоисключающей. Как понимать в этой ситуации феномен клиотравматизма? Как определить, кем «белое» трактуется как «черное», а «черное» как «белое»?

В этой ситуации проблема исторической памяти проявляет свой **культурологический аспект**. Историческая память вообще является составной частью культуры. Без исторической памяти культура становится одномерной, плоской и, можно сказать, скучной, неинтересной. Исторический подтекст культуры придает ей многомерный смысл, выявляет ее глубинное основание как «основание» свободы.

Но существует ли культурологический аспект истории, аспект, позволяющий выявлять **истину как объективный смысл фактов**? Истина смысла фактов – это культурологически их **Логос**. Логос культуры с точки зрения христианской теологии – это слово Бога в ней. Применительно к истории этот культурологический аспект означает выявление **сакрального смысла в фактах**. Так возникает священная история.

В античной философии Логос совпадает в своей сущности с **Разумом**. Это значит, что факты, как продукт принимаемых человеком решений и действий, могут быть разумными и неразумными. Истина совпадает с разумными решениями и действиями, соразмерными природе и бытию человека.

Таким образом, факты истории распадаются на составные части – сакральные и профанные, разумные и неразумные. Иными словами, проблема смысла включает в себя культурологический аспект исторической памяти.

Историческая память как сохранение в сознании человечества всего случившегося и историческая память в ее культурологиче-

ском аспекте обретают свои особенности и свою теоретическую проблематику.

Прежде всего, это различие **исторической памяти как таковой** и памяти **цивилизационной**. Цивилизационная память определяется сохранением в себе исторически сформировавшихся цивилизационных констант. Это ее *differentia specifica*. Расшифровка специфики цивилизационной памяти позволяет понять сущность иного вида клиотравматизма, не сводящегося к конъюнктурному освещению отдельных фактов и событий истории, превращению «белого» в «черное», а «черного» в «белое». В отличие от обычного описательного культурологический клиотравматизм означает деструкцию исторически сложившихся цивилизационных оснований жизни народа.

Понимание и оценка сущности такой деструктивности требуют расшифровки цивилизационной памяти. Такая расшифровка позволяет подойти к пониманию специфического определения прошлого как феномена цивилизационного времени, такого явления, как предвзятость в интерпретации истории.

По-новому встает и вопрос о различении процесса и события в цивилизационной эволюции.

Особую проблему представляет собой феномен парадокса в ситуации перехода к цивилизации информационного типа.

В этом контексте и встает фундаментальная проблема методологии постижения цивилизационной истины.

Не получив ответа на эти вопросы, трудно давать какие-либо убедительные теоретические заключения, касающиеся феномена клиотравматизма.

1. Цивилизационная память

Проблема цивилизационной памяти – это проблема гуманитарного знания. Мимо нее проходят экономическая наука, социология и политология в силу существующей дифференциации научных исследований.

Можно было бы отнести цивилизационную память к ведению исторической науки. Однако такое отнесение, хотя оно и содержит в себе зерно истины, не было бы адекватным. К истории как науке относятся эмпирические данные, процессы, **датируемые в хроно-**

логическом порядке. Что касается цивилизационной памяти, то ее «перестройка», напоминая мутацию генов в живых организмах, хотя и проявляется в эмпирически наблюдаемых процессах, однако скорее скрывает в них свою сущность, нежели выявляет ее. Причина этого состоит в том, что «мутация» исторически складывающейся цивилизационной памяти «переворачивает» с ног на голову внутреннее отношение человека к тем константам, которые определяют смысл как исторического прошлого, так и исторического будущего. Это – скрытый внутренний процесс, определяющий масштаб грядущих цивилизационных перемен.

Проблема цивилизационной памяти, ее сохранения в общественном сознании приобрела в российском обществе чрезвычайную остроту. В сущности она превратилась в проблему сохранения **общественного Разума**, который выполняет роль преграды на пути тотальной деструктивности с ее фатальными негативными последствиями для экономической, социальной и культурной жизни общества.

Тотальная деструктивность выступает как следствие духовной метаморфозы, внезапного откровения, видимости овладения «высшей истиной», свободной реализации скрытых возможностей, желаний и стремлений к идеальному состоянию бытия. Свободная реализация воспринимается как самореализация, как не скованное ничем движение, наподобие движения ветра. Массы людей приходят в состояние такого движения и в нем самом переживают состояние истины бытия. Как возможен переход сознания из принятия истины сложившегося общественного порядка в состояние признания истины вольного движения?

В это состояние общество приводится посредством **экстаза**, который выражается в пророческой, нравственной и поэтической формах. Пророческое сознание противопоставляет себя сложившейся реальности как темному, не видящему скрытого будущего, слепому состоянию. Нравственное сознание утверждает свою истину как противостояние жизни по лжи, которая стала своеобразной нормой. Поэтическое сознание рисует виртуальную гармонию, которая способна одолеть дисгармонию реальной жизни.

Экстаз – это забвение исторической памяти как реального опыта, который формирует рамки трезвого, разумного общественного сознания, способного сохранять мудрое отношение к жизни в самых критических ситуациях.

Рождение массового экстаза предполагает **внушение**. Исторической иллюстрацией такого внушения можно считать ситуацию польской интервенции в Россию в XVII в., когда была использована сила образа царевича Димитрия как законного наследника царского престола. Нравственная истина обрела такую силу, перед которой не устоял обладавший немалым опытом государственного управления царь Борис. В итоге Россия могла превратиться в польскую провинцию.

Волны экстаза, которые охватывают общественное сознание, порождают массовые захватывающие мечтания и своеобразный фанатизм в стремлении их утверждения в качестве замещения цивилизационных истин. Итоговый результат этого состояния общественного духа каждый раз оказывается весьма печальным. Он напоминает сюжет известной сказки А.С. Пушкина о рыбаке и рыбке: старуха, которая искушала старика своими безумными капризами и заставляла его требовать от золотой рыбки их осуществления, оказалась в итоге у разбитого корыта. Как забвение фундаментальных истин рождает волны экстаза, каким образом они лишают разума общественное сознание?

Экстаз порождает ощущение непосредственного знания высшей истины, и в этом заключается сила его внушения.

Цивилизационная истина – это не простое, непосредственное знание, а внутренне **сложная** структура и нередко **скрытая** структура. А это значит, что формирование общественного сознания на основе цивилизационной истины – это высокопрофессиональная задача, не терпящая самоуверенных любительских подходов.

Цивилизация потенциально заключает в себе возможность самовоспроизводства, повторения своих оснований в эмпирических формах жизни. Но она может и скрывать константы за динамичными изменениями своих внешних эмпирических форм. На поверхности дело обстоит таким образом, что судьба цивилизации зависит от взаимодействия духовной элиты и народа. В этом взаимодействии формируется массовое сознание, влияющее на цивилизационный выбор.

Ключевая роль цивилизационного выбора особенно наглядно проявляется в эволюции западной цивилизации. Так, формирование Нового времени определялось глубоким сдвигом в массовом сознании, отступлением от абсолютной веры в официальную цер-

ковь, эрозией авторитета римского престола. Авторитет веры замещается авторитетом Разума. Соответственно константным в истории полагается лишь то, что соответствует универсалиям Разума.

Цивилизационная память теперь не совпадает с памятью са크ральной, а священная история не охватывает историю бытия. Общественное сознание начинает поиск Разума в эмпирических формах исторической эволюции.

Различное отношение к эмпирическим реалиям истории определяет и качественные цивилизационные различия. Так, очевидное различие цивилизационной эволюции Востока и Запада во многом определяется отношением цивилизационной памяти к реалиям Времени. Слияние трансцендентального и феноменального, постоянное воспроизведение цивилизационного Настоящего в потоке астрономического времени – это Восток.

Разделение вечности, как реальности божественного или разумного бытия, и эмпирии бытия земного, как подчиненного закону умирания и нового рождения, неизбежного превращения бытия настоящего в небытие и вместе с тем обновления в циклах прошлого, настоящего и будущего, – это Запад.

Человек Востока в конце концов вынужден признать, что поток цивилизационной реки не стоит на месте, а движется, а человек Запада осознает ценность сохранения цивилизационных констант.

Философская мудрость и состоит в определении **меры** сохранения и изменения, в умении соединять, казалось бы, несоединимое. Формально логическая последовательность в процессе такого соединения ведет к крайностям, которые либо становятся тормозом прогресса, либо фактором деструкции цивилизационных ценностей. Это – Сцилла и Харибда любой цивилизации. Между ними и оказалась Россия в XX в. Ее политическая элита искала адекватное решение этой проблемы перед угрозой стать жертвой застоя либо цивилизационной деструкции.

Великая функция цивилизационной истины заключается в установлении **равновесия изменения и преемственности**. Диалектика категорий Разума как раз и решает эту задачу. Игнорирование этой диалектики влечет за собой нарушение равновесия в политике и неизбежные в этом случае социальные конвульсии. Философия искала категории, необходимые для проявления и объяснения этого процесса. Наиболее подходящей представлялась ка-

тегория Духа. Эта **категория** фиксирует скрытые процессы, не лежащие на эмпирической поверхности, и вместе с тем сигнализирует о грядущих грандиозных цивилизационных переменах. Хотя никто не может указать на эмпирически данную реальность, которая называется Духом, однако знают, что она существует. Что это такое? Это – объективное изменение смысла эмпирической реальности по отношению к человеку. То, что фиксировалось массовым сознанием как **благо**, т.е. с положительным знаком, меняет свое качество и превращается в **зло**. Процесс превращения и есть Дух. Между происходящим внутренним сдвигом и его последующим эмпирическим выражением образуется временной лаг, который маскирует происходящие глубинные изменения.

Философская мысль фиксирует и объясняет скрытые процессы **диалектикой духа**.

Дух, подобно коже, скрывает сложную внутреннюю структуру цивилизационной истины, состоящей из взаимоисключающих и дополняющих друг друга частей. Когда части цивилизационной истины находятся в равновесии, цивилизация проявляет свою стабильность. Когда одна из частей цивилизационной истины начинает доминировать над другими, цивилизация приходит в состояние «беспокойства», возникают тенденции деструктивности. И это проявляется в диалектике Духа.

Дух понимается как реальность, отличная от объекта и субъекта взятых сами по себе, но вместе с тем определяющая их динамику. Дух воспринимается как реальность добра и зла, постижение которой превращает человека в действующее существо, действующее в **определенных направлениях**. Дух отличен от индивидуального сознания, он представляет себя как **Дух времени**, как доминирующее объективное содержание истины. Вместе с тем это – реальность, которая определяет направленность массы индивидуальных сознаний, душевных переживаний, конечных выводов рациональных рассуждений и форм поведения.

Исходное содержание понятия «Дух» кажется загадочным, а его движение непредсказуемым и в этом смысле иррациональным. Закон достаточного основания здесь действует в различных направлениях. На самом деле, кто знает, в каких конечных «материях» коренятся основания добра и зла? Соответственно все определенные суждения, оценки, приговоры, какими бы правильными они ни каза-

лись здесь и сейчас, несут в себе элемент неопределенности. Дух оказывается там, «где он хочет». И этот видимый «произвол» Духа выводит его как явление за пределы стандартной научной ментальности. В действительности за этим видимым произволом Духа скрывается динамика частей цивилизационной истины. В силу этого, как представляется на поверхности, «слабый» в научном отношении Дух своим «иррациональным движением» разрушает грандиозные логически стройные и, казалось бы, эмпирически подтвержденные теоретические сооружения. Это особенно наглядно проявилось в XX в. XX в. оказался «экспериментом креста» как для «единственно-научной» марксистско-ленинской теории, так и для «единственно-научной» экономической доктрины неоллиберализма. Они, казалось бы неожиданно, терпят фатальные политические поражения.

Однако возможно ли убедительное описание странных мутаций Духа? Это – не сфера психологии и не сфера идеологии, а иная сфера. В данном случае речь идет о **внутренних мотивах** цивилизационного поведения людей, которые классифицируются на интеграционном и вместе с тем достаточно простом основании: **истинно-не-истинно** в оценке исходной цивилизационной ориентации. Изменение **оценки исходной цивилизационной ориентации** влечет за собой в конечном итоге изменения отношения **ко всей совокупности явлений и событий**, которые ранее составляли структуру истинной жизни в данной цивилизационной системе. Кардинальная смена оценки влечет за собой коренное изменение типа цивилизационного поведения. Так, перестройка, осуществляемая в конце XX в. в Советском Союзе, имела в качестве своего лейтмотива создание общества «с человеческим лицом». Соответственно то, что раньше воспринималось как «человеческая норма», теперь воспринимается как нечто «нечеловеческое». В итоге человеческая норма жизни связывается не с реальным настоящим, а с виртуальным будущим. Движение Духа, таким образом, меняет знак истины и не-истины. Вместе с тем происходит коренное изменение отношения общественного сознания к «верху» и «низу»: в ценностной иерархии они меняются местами.

Определение сущности данного строя как «нечеловеческого» предполагает вытеснение из памяти основных параметров, в которых осуществлялась цивилизационная жизнь. Поскольку предполагается, что она была нечеловеческой, то отсюда следует, что про-

шное должно быть подвергнуто тотальному разрушению. Эта «простая» логика характерна для массового сознания.

Оно теперь «узнает» будущее как истинное место жизни, имеющее «человеческое лицо». Это и есть обобщенная характеристика «истинной» цивилизационной ориентации.

Функция гуманитарного знания как знания научного в этой ситуации состоит в расшифровке понятия «человеческое лицо» и освобождении общественного сознания от массовой иллюзии. Дело в том, что в данном случае под человеческим лицом имеется в виду **абстракция**, не имеющая отношения к конкретным человеческим лицам. Человеческие лица во всем их бесконечном многообразии можно расположить между ликом святого, благородного человека, законопослушного гражданина и ликом преступника, бандита, коррупционера, киллера или мелкого жулика. Если «человеческое лицо» охватывает **все** это многообразие лиц, то переход от прошлого к будущему должен был обрести конкретность цивилизационного **хаоса**, что в конечном счете и происходит. И это грандиозный урок в цивилизационной истории России XX в.

Одно из самых образованных в современном мире обществ оказалось подверженным массовым иллюзиям. Значит, дело не в образованности как таковой, а в сочетании образованности с уроками цивилизационной памяти.

Очевидный урок забвения цивилизационной памяти – это решительное движение в «мировую цивилизацию», отречение от себя как «не-цивилизации». Это движение воспринимается как полное «очищение», как стремление к «совершенству» будущего. Опыт, однако, показал, что такое «очищение» означает движение в собственное историческое прошлое. В итоге цивилизационных реформ 90-х годов XX в. рождается Дума, которая обращается к собственной предыстории. Возрождается дворянство и родословная российской аристократии. Возникают монархические движения. Произносится слово «капитализм», как социально-экономическая характеристика результата движения в будущее – прошлое.

Таким образом, общество сталкивается с парадоксами, не имеющими теоретического объяснения. Кто из инициаторов перестройки подозревал, что теоретически открываемые горизонты совершенно нового цивилизационного будущего – это горизонты исторического прошлого России?

Как казалось, гласность перестройки – это «открытость» ее очевидных истин. Парадоксальным образом, однако, в силу доминирования массовых иллюзий и волн экстаза именно **эта «открытость» и скрывала истину**. Лишь в финальной стадии обнаружилось то, что скрывало в себе исходное начало перестройки. Уверенность общественного сознания в непосредственном видении истины, в различении добра и зла содержит в себе дьявольскую иронию, насмешку над самоуверенностью творцов новой истории. Распад самоуверенности открывает пространство для плюрализма мнений как равенства позиций, не имеющих под собой прочной доказательной базы.

Но каковы практические следствия допустимости равной легитимности различных или даже противоположных мнений? Следствием такой допустимости является признание легитимности постоянного внутреннего диалога, перехода с определенной позиции на противоположную и обратно. Механизм диалога формируется как процесс и не может быть зафиксирован определенной датой. Он может стать постоянным состоянием.

Если это постоянное состояние рассматривается как **путь** цивилизационной истины, которая не дана априори, а открывается в процессе практического движения, то такое состояние вполне оправданно. Но если его целью не является открытие цивилизационной истины и если эта истина не открывается и не фиксируется общественным сознанием, то постоянное внутреннее состояние неопределенности диалога есть путь «несчастливого сознания». Это – процесс, в котором каждое предыдущее состояние потенциально подвергается тотальной деструкции последующим, а последующее содержит в себе скрытый потенциал саморазрушения предыдущим.

Это – вечный порочный круг. Общество, попадающее в этот круг, обретает постоянно побивающую себя форму социального самосознания. В логической структуре этого круга происходит постоянное столкновение реальности прошлого как не-истины с постоянно обнаруживаемой истиной виртуальной реальности будущего. **Это столкновение образует исторический смысловой разрыв**, смысловую пустоту, духовную «невесомость», которая позволяет всей массе индивидуальных самосознаний подвергаться беспорядочным вращениям, хаотичным движениям в противоположных направлениях, которые как бы свидетельствуют об «иден-

тичности» любых жизненных стратегий как истинных и не-истинных. **Зрелые цивилизации вырабатывают механизмы психологической защиты от таких явлений.** Показательны в этом отношении психологические механизмы **карнавала**, который переносит хаотичные цивилизационные движения из реальной жизни в ограниченную во времени и пространстве среду.

Там, где такие механизмы не выработаны, «веселость» карнавала переносится в реальную жизнь со всеми вытекающими отсюда последствиями. В итоге возникает общая веселость радикальных перемен без какой-либо серьезной оценки их последствий.

Фр. Ницше, анализируя сущность перехода от греческой трагедии к комедии, видел в этом процессе не только литературный и театральный, но и цивилизационный феномен. Хохот, который потрясал греческое общество, был хохотом рабов, которые обрели свободу и ни за что не отвечали. Их веселье и выражало эту полную безответственность. Это явление безответственной веселости повторяется в разломные эпохи, эпохи разрушения традиционной системы ответственных отношений и отсутствия новых форм цивилизационной ответственности.

Научное осмысление этого цивилизационного феномена оказывается связанным с преодолением некоторых утвердившихся интеллектуальных установок, рожденных эпохой Просвещения. Скепсис в отношении прошлого как времени тотальных заблуждений порождает и соответствующую социальную психологию. Разве расставание с прошлым не проходило с общим смехом и разве ученые авторитеты не учили, что человечество всегда «со смехом» расстаётся со своим прошлым, и разве не подтверждает эту истину вся история мировой культуры? Вопрос этот не столь прост, как кажется на первый взгляд. Конечно, писатель может представить прошлое либо как общую смешную кучу людей, либо в виде отдельных карикатурных персонажей, над которыми люди будут потешаться, а теоретик убедительно обоснует необходимость и неизбежность такого смехового перехода от прошлого к будущему. Но при этом он будет опираться не на действительные реалии жизни реальных людей, а на их литературные изображения, т.е. на субъективные представления о жизни прошлого как жизни на «корабле дураков». При этом смех оказывается двусмысленным. Ведь и те, кто смеется, также оказываются на «корабле дураков», лишь делая

вид, что они находятся в каких-то «эмпиреях», находящихся «выше» жизни этого смешного прошлого. Но ведь они, их деды и отцы тоже жили в этом прошлом, учились, делали карьеру, женились, рожали и воспитывали своих детей, несли ответственность за то, какой является страна, в которой они продолжают жить. Значит, смех над «кораблем дураков» – это смех над собой, признание собственной непреодоленной глупости. Но в чем состоит глупость? В самой реальности исторического прошлого или в безответственном смехе над ним? Разве не грешно смеяться над тем, чего **уже нет** в действительности? Если прошлое – нечто несуществующее, то тогда проблема отношения к нему переходит в плоскость отношения к некоей **фантомной** реальности. Если память относится к прошлому, а цивилизационное прошлое – это фантомная реальность, то тогда имеет ли вообще реальный смысл ломать теоретические и политические копья вокруг проблемы истинности памяти? Если прошлое в цивилизационном контексте – это существующая реальность, то возникает проблема его философской интерпретации.

2. Что такое прошлое?

Границу, отделяющую прошлое от настоящего, можно определить через **мгновение времени**. Фиксированный момент времени отделяет настоящее от прошлого. **Все**, что находится за границей данного момента, который определяется как настоящее, оказывается прошлым, т.е. не существующим как настоящее.

В цивилизационном контексте, однако, прошлое **существует в настоящем**. И это доказывает **реальность** прошлого. На самом деле, ценностные константы, такие как сакральные моральные заветы, характеризующие сущность цивилизации, возникают исторически и в этом смысле относятся к прошлому. Однако они продолжают определять **качество цивилизации** и в этом смысле продолжают существовать в настоящем и влиять на будущее.

Цивилизационной спецификой прошлого определяется и отношение к нему **общественного сознания**. Если сущность прошлого заключена не в преходящих эмпирических явлениях жизни, которые возникают и исчезают, как пузыри на водной поверхности во время дождя, а в исторических сформировавшихся цивилизационных константах, то такое прошлое должно обретать в общест-

венном сознании **особый знак**. И оно его обретает. Это – знак сакральности. Сооружения, фиксирующие ключевые события в истории народа, храмы, мемориалы, памятники, формирование мест осуществления культовых процедур превращают прошлое в сакральную реальность настоящего.

Однако возможно ли рассматривать сакрализацию прошлого как неизбежность его постоянного воспроизводства независимо от происходящих цивилизационных перемен? Эта проблема особенно остро встает в современной ситуации, когда прошлое буквально «взрывается» волнами процессов глобализации. Глобальные тенденции определяют будущее, и это виртуальное будущее влияет на настоящее.

Прошлое и будущее в этом смысле, соединяясь в настоящем, образуют **Крест Времени, на котором происходит распятие современных цивилизаций**.

Это наглядно проявляется в контексте формирования информационного общества. Тенденции формирования информационного общества в условиях глобализации существенно обострили проблему определения адекватности отношения к прошлому. Вопрос встает так: могут ли народы в современных условиях сохранять сформированную в прошлом цивилизационную идентичность или с ней необходимо расставаться, обретая космополитические универсальные черты и качества? Это – проблема ценности цивилизационной памяти и этнической дифференциации, сложившейся исторически. Константы цивилизационной памяти служили самосохранению этноса как единого целого. При этом они становились фундаментальным условием такого самосохранения.

Характерна в этом отношении этническая традиция еврейского народа. Факты пленений еврейского народа, его длительного и насыщенного опасностями движения на пути к «земле обетованной», сохранение своего этнического единства в условиях рассеяния и жизни среди иных народов с иными культурными и духовными традициями – все это требовало выработки специфической цивилизационной памяти, основы которой воспроизводятся из поколения в поколение. Вместе с тем вырабатываются и механизмы ассимиляции, освоения и восприятия культурных традиций различных народов. Это – своего рода парадигма и сохранения иден-

тичности, и адаптации к реальной ситуации процесса межкультурного взаимодействия.

Устойчивые формы цивилизационной памяти и сегодня сохраняют японцы, баски, албанцы, валлийцы, ирландцы, шотландцы и другие народы. В России также сохраняются традиции воспроизводства оснований цивилизационной памяти составляющими ее народами. Цивилизационная память дает ориентиры для отличения «своих» от «чужих». В контексте этого отличия вырабатываются и нравственные нормы, отступление от которых жестоко карается. Знакомство с изложенной в Библии историей четырех царств показывает, что в отношении «чужих» могли оправдываться средства **тотального физического уничтожения** – не только мужчин, но и женщин, не только взрослых, но и детей, не только людей, но и скота. И это требование полагалось священным, передавалось пророком, вещающим от имени Бога. «Чужой» в этом контексте означает «плохой», подлежащий исчезновению. Это представление переносится в XX в. и воспроизводится в расистских и экстремистских националистических доктринах, становящихся теоретической основой практики геноцида.

Сохранение цивилизационной памятью этого представления может носить скрытый характер. И в этом случае нормой жизни становятся «двойные стандарты» морали. Двойные стандарты морали применительно к современной политике приводят к разделению и манихейскому противопоставлению народов. Так возникают представления об «образцовых» народах, являющихся носителем цивилизационного идеала, и их антиподах.

Может ли человечество выжить в современной ситуации, руководствуясь манихейскими представлениями?

Вот в чем вопрос.

Историческая память о делении народов на «своих» и «чужих» претерпевает своеобразную метаморфозу, превращаясь в деление на «достойных» и «изгоев», выделяя «золотой миллиард» как обретающий привилегию выживания. Остальные обречены и должны попасть под каток энергетического, экологического, демографического, продовольственного коллапса. Таким образом, абсолютный смысл ценности жизни придается тому человеку, который относится к совокупности «достойных». У относящихся к совокупности «изгоев» ценность жизни как бы отсутствует. Это ценност-

ное представление объясняет и характер глобальной политики. Под эту стратегию вырабатываются глобальная инфраструктура и принципы информационного воздействия для изоляции возможного цивилизационного сопротивления. Но как утвердить в качестве общей истории цивилизационное видение мира, в соответствии с которым в новый Ноев ковчег могут вместиться не все, а лишь «избранные» народы? И как успеть попасть в число «избранных»?

Манихейская парадигма межкультурных отношений не является истиной в последней инстанции. Межкультурное взаимодействие подрывает основания манихейского деления народов как носителей либо «добра», либо «зла». Это – сложный нравственный переворот, новый тип видения «другого», означающий и новую нравственность. Это – более сложная дифференцирующая нравственность. Для России характерна «всемирная отзывчивость», о которой говорил Достоевский. Это определяется мультиэтническим исходным составом русских, совмещением в русской национальной культуре различных влияний. Вот почему в российской ментальности отсутствует императив тотального уничтожения «чужого». Этот нравственный этос совпал с сущностью христианской морали. Это совпадение – духовная основа нравственного космоса «Святой Руси». Парадигма «Святая Русь» воспринимается как далекое прошлое. Однако в действительности она оказывается маяком, указывающим путь в будущее. Духовная глобализация как мессианская задача в российском самосознании – это процесс распространения нравственного этоса христианской отзывчивости на весь мир, причем не в формальном, а в действительном его выражении. Об этом в свое время писал Владимир Соловьёв. Но здесь возникают нравственные противоречия.

Поскольку Россия никогда не принимала манихейскую позицию и не отвечала на вставшие вопросы как противоречащие ее внутренней духовной сущности, то она постоянно объявлялась средоточием «зла». Это «зло» – противодействие нравственной агрессии, стремлению утверждать в качестве нормы право на уничтожение другого. В этом контексте возникает проблема **критериев** увековечения того, что должно быть с цивилизационной точки зрения сохранено в памяти народов. Каких героев необходимо увековечивать? Тех, которые занимались выбраковкой «изгоев», или тех, кто противостоял, жертвуя собой, нравственной агрессии?

С высоты современной цивилизационной реальности войны «Святой Руси», которые жертвовали собой в метафизическом противостоянии мировому злу, сегодня достойны увековечения особого типа – не как простые солдаты, а как члены воинства, отстаивавшие сакральные истины глобальной цивилизации. С этих позиций следует посмотреть на символы прошлого – памятники: какой смысл, эгоистический или универсальный, и в этом смысле мировой, они в себе заключают?

Памятник становится адекватным своему предназначению, когда он не просто увековечивает эмпирическое явление прошлого – конкретного индивида, конкретное событие, а становится **носителем определенной нравственной идеи**. В явлении захоронения и создания памятника человек радикально отличается от животного. В памятнике присутствует феномен самосознания: **человек открывает для себя мир, не подлежащий тлению, а вместе с тем и себя для мира**. Он соприкасается с реальностью духовных констант. Захоронения и памятники символизируют наличие этой реальности. Реальность, неподвластная тлению, фиксируется с помощью как вещных средств – храмов, ритуальных механизмов, памятников и мемориалов, средств архитектуры и искусства, так и посредством духовной работы, практически подтверждающей, что нетленная реальность «жива». Коль скоро цивилизационная память формируется как устойчивое представление, воспринимаемое с молоком матери, она не исчезает в прошлом, не превращается в ничто, а становится константой жизни настоящего. Так прошлое обретает новую жизнь в настоящем. В этом контексте проблема отношения истории и памяти проявляет свой специфический аспект. Историю можно представить как всю сумму имевших и имеющих место событий и фактов, так что память оказывается способностью содержать в себе информацию обо всем происшедшем. Это – дурная беспечность сведений о прошлом, не имеющих какого-либо связного смысла.

С другой стороны, к исторической памяти можно относить лишь то, что человек стремится **увековечить**. Иными словами, ценностный момент в памяти может превалировать над эмпирическим. Но тогда возникает вопрос: как понимать **подлинность** прошлого: либо она заключается в фактах как таковых, либо в том смысле, который сохраняют эти факты сегодня, здесь и сейчас?

В зависимости от ответа на этот вопрос будет «выстраиваться» картина прошлого. Это – действительное противоречие между объективностью эмпирического подхода к истории и ее интерпретацией как выявления в ней того, что имеет реальный смысл.

Факты истории, взятые сами по себе, – это **объективность**, основание эмпирической истины. Но она может быть несущественной для жизни настоящего и в этом смысле **недействительной**. Прошлое, прошедшее процедуру увековечения, становится **действительностью** настоящего. Но эта действительность может быть **необъективной**, субъективной, созданной в виде реальности, **не имеющей однако высокого смысла**, подчиненной торжеству глобального зла. В чем же состоит критерий объективности смысла? Можно ли его сводить к тому, что считается сегодня, здесь и сейчас подлежащим увековечению?

И здесь возникла ситуация критического пересмотра понимания памяти как основания истории.

Комментируя эту ситуацию, Эелко Руниа в своей лекции на II Международном конгрессе, посвященном проблемам философии истории (Буэнос-Айрес, октябрь 2006 г.), выдвинул ряд идей, развернутых впоследствии в статье, в которой были сформулированы ее основополагающие тезисы¹. Он подверг критическому анализу распространенное представление о том, что орудием объективной истины истории является память. Память обращена к прошлому, и то, что в ней запечатлевается, сохраняется в качестве факта истории.

Э. Руниа считает, что когда мы говорим о памяти как способности удержать в себе **все** сведения о прошлом, то мы, по сути дела, отождествляя историю и память, допускаем очевидное упрощение. Память – это составляющая жизни общества в настоящем, и поэтому, считает Руниа, между памятью и фактической историей может возникать и нередко возникает явное напряжение. Память подчиняется доминирующим влияниям общественной жизни. Об этом говорит и Пьер Нора, который в своей работе «Между памятью и историей» отмечал, что память и история – это не синонимы. Память всегда воплощена в живущих обществах и поэтому находится в постоянной эволюции. История же это, с одной стороны, застывшая реаль-

¹ См.: *Runia E. Burying the dead, creating the past // History a. theory: Studies in the philosophy of history. – Wesleyan University, 2007. – Vol. 46, N 3. – P. 313–325.*

ность, а с другой – постоянная реконструкция, проблематичная и неполная, того, чего уже нет.

Память находится в постоянном движении и действует избирательно, что-то выделяя в прошлом, а что-то задвигая в тень, забывая. В этом смысле память может обретать самые различные структуры и воспроизводить прошлое в соответствии с различными установками.

Это, конечно, верно. Но значит ли это, что факты истории всегда подчиняются субъективным установкам памяти? Если бы дело обстояло таким образом, то открылся бы путь для легализации осмысленной и подчиненной определенным политическим целям философии истории. Как показывает опыт, это – не праздный вопрос. Э. Руниа считает, что память настолько сложное явление, что любой может найти в ней все, что соответствует его вкусу или цели.

Конечно, если принимать за исходное **память вообще**, а не цивилизационную память, то так оно и получается. И в этом случае представляется вполне оправданным тезис Э. Руниа, согласно которому «фундаментальная оппозиция» подходов к прошлому как «истории» и «памяти» должна быть определена по-другому. Именно в этом контексте Э. Руниа и считает правомерной оппозицию «истории» и «увековечения» («commemoration»). В этом различии отчетливо определяется несовпадение информации о фактичности истории как таковой и увековечении как специфическом механизме «построения» истории. И здесь историк со своих позиций формирует свой путь в прошлое. Поэтому необходимы трезвый взгляд на работу историка и понимание того, что историк может, даже вопреки своим публичным декларациям о стремлении к постижению исторической истины, воздвигать под воздействием своих внутренних предпочтений культовое сооружение, которое он представляет в качестве единственно верного толкования прошлого.

Историк отдает себе отчет в том, что всякое увековечение имеет своим объектом действия людей, в отличие от действий природы (естественные катастрофы, ураганы, извержения вулканов, цунами и т.д.).

Действия людей обретают разный смысл в контексте взаимоотношений противостоящих исторических субъектов. И в этом контексте великие победы с одной точки зрения могут оцениваться как великие катастрофы – с другой. Кто утверждает в истории

единственно верную точку зрения? Вот в чем вопрос. Чтобы дать верный ответ на **такой** вопрос, историку необходимо занять позицию, которая находится над земными схватками. Это – позиция **увековечения Истины**. Мы пока не знаем общества, в котором увековечение истины определяло бы основания жизни. Мы не знаем тех ритуалов, которые формировали бы в сознании каждого гражданина сакральное отношение к истине. И это требует своего объяснения и ответа на вопрос: кто и почему боится исторической истины?

Чтобы подойти практически к увековечению исторической истины, необходимо следовать определенному требованию, аналогичному клятве Гиппократов в медицине. Это – требование отвечать на вопрос: «Кто мы такие, если допустили, что это случилось?» Это вопрос к каждому, кто представляет данную страну.

Увековечение, совпадающее с истиной, – это самопознание, которое состоит не только из одностороннего самопрославления, но и умения дать оценку тех событий, которые сотворены человеком, но находятся в противоречии с цивилизационной идентичностью своего народа. В своем специфическом ракурсе эта проблема встает и перед Россией. Это не только проблема нравственного самоочищения в связи с репрессиями режима, но и проблема характера самокритики. Поскольку общественное самосознание принимает «Святую Русь» в качестве основания своей идентичности, то можно понять мотивы той разрушительной самокритики, которая характерна для духовной истории России. По сути дела такая разрушительная самокритика не имеет исторических precedентов.

Если **историк знает исходное**, определенную **идентичность социума**, с позиций которой он рассматривает историческую реальность и оценивает ее, то в этом контексте и происходит расшифровка сущности исторической объективности. Историческая объективность это не только соответствие представления всем **фактам** прошлого, но и способность **сказать правду о самом себе**, о своем народе как историческом субъекте, действия которого могут считаться либо предметом гордости, либо предметом стыда. И это самый трудный вопрос, поскольку он предполагает **умение** сказать правду, имея в своем сознании задачу сохранения, а не разрушения цивилизационной целостности своей страны.

Умение сказать правду означает вместе с тем способность избегать ложных увековечений. Разве все, что мы увековечиваем,

мы хотели бы повторить в будущем? Разве не находятся в заброшенном состоянии могилы достойных граждан и разве не стоят роскошные мраморные памятники на могилах уголовников?

Следует ли уходить от вопроса «Кто мы такие?» Если мы избегаем вопроса «Кто мы такие, если допустили, что это случилось?», то тогда мы не можем прийти к согласию с событиями прошлого. Это – проблема всех народов и всех стран. Так, например, поскольку Франция не признает своей полной ответственности за режим Виши и делает вид, что это какое-то другое государственное образование, она не может достигнуть полной ясности относительно этого эпизода своей истории.

Зарождение исторической фальсификации возникает как результат искажения исторической памяти, целенаправленного «отбора» исторических фактов под определенную цель, такой расстановки акцентов на событиях прошлого, которая позволяет избегать психологических травм от соприкосновения с реальностью прошлого. Но в итоге человек погружает самого себя в придуманный иллюзорный исторический мир, формирует ложное представление о себе и становится в итоге его жертвой.

Э. Руниа справедливо подчеркивает, что главная цель в постижении прошлого – это историческое самоутверждение, нахождение опоры в истории. Особую роль в этом играют исторические взлеты, проявляющиеся в экстремальных ситуациях. Такие события Э. Руниа характеризует как «высшие мутации», в которых человек творит историю, входит в «невообразимое». Вхождение в «невообразимое» – это своего рода разрыв в исторической эволюции, «прорыв» в ее естественном течении. В качестве примеров сотворения невозможного Э. Руниа называет американскую Декларацию независимости, Французскую революцию, бисмарковское объединение Германии, а также такие катастрофические явления, как мировые войны, холокост, перекройка карты Югославии. Если давать объективный ответ на вопрос «Кто мы такие?» с точки зрения «высших мутаций» применительно к России, то следует прежде всего назвать **три таких мутации**. Это противостояние татаро-монгольскому игу, освобождение от него и спасение Европы от порабощающего нашествия. Это сокрушение великой армии Наполеона, завоевавшего практически всю Европу, позволившее вернуть европейские народы на путь свободного развития. Это разгром сил

нацизма, позволивший спасти Европу и мир от перспективы тотального порабощения и геноцида. К этому ряду, проясняющему сущность, можно отнести падение самодержавия в феврале 1917 г., Октябрьскую революцию, августовскую революцию 1991 г. и распад Советского Союза.

Это «невообразимое» – и знак величия народа, и его склонность к трагическим заблуждениям. Каждое историческое явление имеет свои «достаточные основания».

Когда речь идет о вхождении в «невообразимое», следует принимать во внимание не только эмпирически существующие основания, но и **кажущиеся невозможными реалии будущего**. Великие свершения великих народов осуществляются под воздействием невозможного. Так, например, известный лозунг Французской революции «Свобода, равенство и братство» привел в движение массы и приводит их в движение до сих пор. Но эти универсалии в своей сущности нереальны и неосуществимы. На самом деле полная свобода одного означает ограничение свободы другого; торжество равенства означает снятие различий с работодателя и работника, руководителя и подчиненного, функций родителя как воспитателя и ребенка. А это значит, что нормальная жизнь общества становится невозможной. Всеобщее братство в ситуации статусных, моральных, правовых, этнических, классовых и иных различий – это утопия, которая реализуется лишь в определенных формах виртуальной реальности – в религиозном сознании.

Но почему же тогда эти лозунги приводят в движение массы, а значит, **делают историю**? Значит, это не просто иллюзии – они должны чему-то соответствовать. И они соответствуют – соответствуют чувствам и устремлениям каждого в отдельности и будут соответствовать этим чувствам всегда. И в этом их движущая историческая сила.

Если такие универсалии самосознания объявить ложными и предложить народам жить только в соответствии с основаниями тривиальной эмпирической реальности, то возможность великих исторических событий «потухнет» сама собой. Таким образом, несуществующее виртуальное будущее формирует настоящее, но не в соответствии с собственным содержанием, а каким-то иным способом. Цивилизационное поведение определяется этой парадоксальной ситуацией.

История поставляет яркие примеры таких парадоксов. Э. Руниа, в частности, ссылается на пример американской Декларации независимости, принципы которой объявлялись самоочевидными, хотя они были невыполнимы.

Между тем в действительности под влиянием принципов возникают исторические реалии, казавшиеся невообразимыми. Но поскольку они возникают, то возникают не из прошлого, полагает Э. Руниа, а из виртуального будущего.

Невероятное становится органической составной частью цивилизационного процесса. Его вульгарное отбрасывание как фантомного представления может порождать глубокие негативные последствия. Это показал и опыт России 90-х годов минувшего века. Казалось бы, реалистическое вытеснение социальной утопии рынком, наполненным широким ассортиментом товаров, т.е. видимой реальностью, обернулось очевидной для всех банальностью нравственной деградации и тривиальных обманов на всех уровнях общественной жизни. Под воздействием смены социальных утопий происходит трансформация самого человека, коренное изменение его внутренних духовных качеств. В итоге вновь невозможное становится возможным, но с противоположными знаками.

Происходящая метаморфоза памяти человека, радикальный разрыв с великим утопическим прошлым порождает расщепление самосознания: с одной стороны, человек стремится увековечить сотворенный им разрыв как великое достижение, а с другой – пытается представить дело таким образом, что вовсе *не он* это свершил. Сам процесс свершения, его общественные результаты вновь приводят к радикальному изменению человека, его размежеванию с самим собой. Существует ли конечная станция этих размежеваний и где она находится? Интересна попытка Э. Руниа подойти к ответу на этот вопрос путем рассмотрения механизма изменения самосознания человека.

Э. Руниа опирается на теорию самовосприятия Дарела Бима, согласно которой человек постигает свою идентичность не изнутри самого себя, а в процессе изучения собственных деяний. На этой основе он пытается ответить на вопрос: Что я за человек? Как стали бы отвечать на такой вопрос инициаторы реформ, приведших к негативным последствиям? Чтобы сохранить к себе восторженное

отношение, необходимо закрывать глаза на существенные негативные факты и акцентировать внимание на других фактах.

Здесь и начинаются странности самовосприятия. Процесс самовосприятия через свершенное есть вместе с тем и процесс изменения собственной сущности. Так что в итоге происходит самоотрешение и **рождение совершенно новой сущности, даже противоположной тому, кем был человек до этого.**

Этот процесс самоперерождения может быть отнесен и к социуму, этническому, национальным и иным образованиям. Он сопровождается «бумом памяти», механизмом переосмысления прошлого.

Весь XX в. в России периодически осуществлялось переосмысление прошлого и каждый раз в итоге возникали качественно новый «истинный» субъект и новое понимание субъекта «неистинного». Народ оставался тем же, а его самооценки менялись кардинально. «Бум памяти» таким образом связан с созданием нового образа «истинного» социума, очищения себя от всего «неистинного». Прыжок в историю осуществляется для реализации собственного перевоплощения. Запад также периодически переживает «бум памяти».

По мысли Э. Руниа, в середине 70-х годов бум памяти был связан со стремлением заново оценить и увековечить Первую мировую войну.

Фокус увековечения, по мысли Э. Руниа, определяется темами и проблемами жизни новых поколений. Каждое новое поколение открывает для себя новые перспективы и, соответственно, открывает и формирует для этого новый смысл прошлого. Не только те поколения, которые принимали участие в событиях, чувствуют свою ответственность за то, как они заново переживаются в новые времена, но и все последующие поколения, нравится это им или не нравится, также вынуждены считать себя ответственными за то, как они станут восприниматься в будущем. С этим связаны **волны** увековечения, когда в фокусе общественного внимания вдруг оказываются определенные события прошлого.

Создание монументов и мемориалов компенсирует неполноценность памяти. Но это и возможность создания онтологической реальности прошлого, которая позволит заменить собой фактическую реальность истории.

Онтология прошлого – это квинтэссенция его цивилизационного смысла, выраженного в ключевых событиях. Скажем, запоз-

далое открытие второго фронта в Европе путем форсирования Ла Манша войсками западных союзников (сам по себе выдающийся акт истории) можно представить как **решающую акцию** Второй мировой войны, хотя сама эта операция стала возможной благодаря тому, что основные силы вермахта были задействованы на Восточном фронте. Там и была решена судьба Второй мировой войны.

«Бум памяти» в данном случае выступает как фактор создания новой, «идеальной» с точки зрения современной ситуации Запада, истории Второй мировой войны. Этим объясняются новые смысловые акценты в оценках форсирования Ла Манша. Характерны и сдвиги в оценках Первой мировой войны. Бум памяти вокруг Первой мировой войны вытесняет или отодвигает на задний план память о событиях Второй мировой войны, в которых проявился явный дисбаланс между решающей ролью Советской армии и армиями западных союзников в разгроме нацизма.

Формирование нового прошлого – это претензия на новую роль в будущем, создание для этого необходимого исторического авторитета. Соответственно это и разрушение авторитета тех сил, которые стоят на этом пути. Постоянный грех вторжения политиков в историю как раз и состоит в ее переписывании «под себя», под свое сомнительное величие. Очищая грехи политиков, историки вдруг «вспоминают» новое прошлое, приспособливая его под новые цели новых исторических субъектов. Так создается невероятное прошлое.

Построение онтологии прошлого как реальности может использоваться в качестве несущей конструкции культуры. Такое построение – исключительная способность человека. Первые захоронения мертвых – проявление этой способности, способности создавать в феноменальной реальности трансцендентный мир, мир религии и вместе с тем стабильный мир традиции как условия формирования культуры, с помощью которой человек удерживает реалии духовной бесконечности, которую он не может удержать никаким другим путем. Культура в качестве своей составной части предполагает способность построения виртуальной реальности, которая, возвышая человека, становится предпосылкой критической оценки исторической реальности. В построении виртуальной реальности могут сталкиваться противоположные оценки, так что

истина предполагает необходимость выбора позиции. Это наглядно проявляется в оценках итогов Второй мировой войны.

Характерно, что когда речь идет о построении новой онтологии Второй мировой войны, то адекватность или ложность той онтологии оценивается не только с позиций ее соответствия или несоответствия свершившимся фактам, но и с точки зрения проекции **возможной** реальности.

Во-первых, это возможность прошлого. Политики Запада возможную реальность рассматривают с точки зрения послевоенной тенденции усиления влияния коммунистических идей и сдвига влево всего политического спектра Запада. Этим определяется стремление духовно разоружить главный источник этой угрозы, затушевав роль Советского Союза в разгроме фашизма, заново построить онтологию Второй мировой войны, сместив акценты с главных сражений на Восточном фронте.

Во-вторых, возможно построение онтологии Второй мировой войны с точки зрения виртуальной проекции будущего в случае победы фашистской Германии на Восточном фронте. В этом случае Европа была бы превращена в территорию Третьего рейха со всеми вытекающими отсюда экономическими, политическими и культурными последствиями. Расистская доктрина гитлеризма предопределяла неизбежность невиданных масштабов геноцида, который лишь частично был реализован в фашистских лагерях смерти.

С точки зрения этой онтологии выявление двойных стандартов в политике и морали и противопоставление народов мира как носителей добра и носителей глобального зла – это и есть моральное поражение победителей во Второй мировой войне, которое не позволило превратить итоги Второй мировой войны в надежный заслон на пути подготовки нового глобального Апокалипсиса.

3. «Время философа»

Историческое самосознание народа формируется под воздействием онтологии прошлого. Сумма фактов, имевших место в прошлом, – это историческая эмпирия, важная в индивидуальном контексте, но теряющая определяющий смысл в контексте цивилизационном.

Онтология прошлого, в отличие от исторической эмпирии, может быть определена как **феноменологическая реальность**. Феномен – это не всякий, а определенный, выделенный из эмпирии факт истории. Логос – это его цивилизационный смысл.

Таким образом, онтология прошлого становится цивилизованной реальностью, реальностью особого рода, несущей в себе **общий смысл**.

Возникает вопрос: как определяются исторические категории в этой реальности? Это прежде всего относится к категории Времени.

Оперирование понятием Времени в цивилизационном контексте подчас воспринимается как субъективное отступление от принципов науки. Не случайно А. Эйнштейн называл такое представление о времени «временем философа». «Время философа», по видимости, возникает как антипод «времени физика». За этой видимостью скрываются реальные различия. Время физика не зависит от характера субъекта, хотя оно относится к нему непосредственным образом. На самом деле в данной точке географического пространства часы показывают идентичное время для католика и мусульманина, для синтоиста и буддиста, для юноши и взрослого человека, для женщины и мужчины, для европейца и азиата, африканца и латиноамериканца. Астрономическое время нейтрально относительно субъекта, его качеств. Из этого и исходит физик в исчислении времени. Если бы он стал увязывать показания времени со свойствами субъекта, то встал бы, как он полагает, на ложный путь, не соответствующий принципам науки.

Философ иначе подходит к феномену времени, поскольку рассматривает его в цивилизационном контексте. В этом контексте астрономическое время не объясняет специфику требований, которые предъявляются субъекту цивилизационным временем. Поскольку это **время фаз** эволюции субъекта, то оно имеет свою специфику в отношении развития как отдельного человека, так и цивилизационного целого. Так, например, время юноши это время созревания, учебы, подготовки к статусу взрослого человека. Время взрослого человека – это время создания семьи, ее материального обеспечения, время исполнения своего профессионального и гражданского долга. В Индии время старого человека считалось временем философских размышлений, проникновения в сущность бытия. Если происходит путаница в толковании времени, если, например,

взрослый человек толкует свое время как время юноши (иллюзия «вечной молодости»), то из такого толкования вырастают характерные зловключения жизни.

Аналогичным образом время эволюции цивилизации образует стадии, каждая из которых имеет свои объективные требования. Очевидно, что время аграрного общества, индустриального общества, постиндустриального общества предъявляет человеку свои специфические требования.

Цивилизационное время обладает качественными характеристиками. Время здесь – не равные мгновения, из которых складываются его интервалы, а **длительность** определенных требований и качеств. С точки зрения физика, эта длительность может измеряться лишь количественно. Здесь кванты времени – это равновеликие секунды, годы, века.

Цивилизационное время – это **времена**, определяющие качество нравов людей. Иными словами, здесь изменение времен определяется изменением их **смыслов**. Это – **качественное** изменение.

Время физика определяется **количественно** путем точных измерений. Так, в классической механике время получает свое количественное определение путем деления расстояния на скорость движения тела.

Наука использует все более совершенные формы измерения времени. Роль часов, фиксирующих интервалы времени, играют различные приборы – солнечные часы, клепсида, атомные часы, дающие различную степень точности измерения. Соответственно оказываются различными и технические расчеты. Так, в рамках кибернетической физики возникли методы фемтотехнологий в связи с появлением новых поколений сверхбыстродействующих лазеров, позволяющих генерировать импульсы когерентного излучения продолжительностью порядка фемтосекунд (1 фемтосекунда = 10^{-15} секунды). Продолжительность фемтосекундного импульса сравнима с периодом собственных колебаний молекул¹. Однако абсолютные часы пока не найдены, и существуют ли они вообще – это философский вопрос релятивности времени.

Релятивность особенно наглядно проявляется в истории, поскольку в ней речь идет о календарном времени. В разных культурах

¹ См.: Фрадков А. Романтика кибернетики // Поиск. – М., 2008. – № 28/29. – С. 7.

время имеет разные точки отсчета. Стало быть, в истории физическое время относительно. Но это не противоречит принципам науки.

В истории физики как науки существуют различные толкования времени. Как известно, Исаак Ньютон полагал чувствилище Бога тем местом, к которому относится **универсальное время**, время процессов, происходящих в Универсуме. Альберт Эйнштейн опрокинул представление об универсальном времени как своего рода общем помещении, в котором существуют физические объекты и происходит их движение. Оно было вытеснено представлением о числовом множестве пространственно-временных отношений, которые измеряются с помощью рулетки и часов в конкретных ситуациях. Представление А. Эйнштейна сохраняет традиционное представление физика о времени как последовательности фиксируемых интервалов.

Это фундаментальное представление и подвергается сомнению. На это обращает внимание Себастиан Олма, исследователь в области политической науки, социологии и философии, подготовивший докторскую диссертацию в Центре культурологических исследований (Голдсмит-колледж, Лондон)¹.

Себастиан Олма анализирует точку зрения Питера Линдса, преподавателя из Веллингтона (Новая Зеландия), который атаковал представление физиков о фиксируемом точечном интервале времени как его исходном дискретном «атоме» и течении времени как последовательности этих точечных интервалов. Питер Линдс считает это представление своего рода «нечувственным понятием времени». Какими бы точными ни были измерения моментов времени, невозможно теоретически определить, что представляет собой этот момент, найти его чувственный эквивалент. Между тем этот статичный момент лежит в основе объяснения динамических процессов. Линдс высказывает предположение, что этот момент **не существует реально**. Если это так, то в основе точных расчетов физической науки лежит мнимое представление.

Линдс исходит из того, что признание реального существования такого дискретного статичного момента имеет своим следствием другое признание, а именно: в этот момент мир должен быть «заморожен».

¹ См.: Olma S. Physical bergsonism and the wordliness of time // Theory, culture a. soc. – L., etc., 2007. – Vol. 24, N 6. – P. 123–137.

В своей статье «Парадоксы Зенона: временное решение» Линдс исходит из того, что решение парадоксов Зенона возможно с помощью допущения, что мгновения времени, из суммы которых и складывается движение тела, **не существует**. Если бы оно существовало, движение было бы невозможно.

На самом деле, разве точная локализация момента не требует остановки движения? Положение тела меняется постоянно, независимо от величины интервала времени. А это значит, что не существует временной детерминации положения тела¹.

Ольма считает, что парадоксы Зенона не требуют своего разрешения, поскольку они служат лишь для гимнастики ума.

Можно по-разному относиться к рассуждениям Линдса применительно к физическим процессам. Однако, как представляется, в суждениях Линдса заключается важный момент, проливающий свет на природу цивилизационного времени как длительности качественного состояния. Характерно, что сам Ольма пишет, что речь должна идти о возвращении к пониманию времени как непрерывной длительности, которое отстаивал А. Бергсон. Именно это представление А. Бергсона А. Эйнштейн иронически и назвал «временем философа». Он считал, что это представление основано на «сомнительном смешении» физического и психологического времени. Ироническое определение А. Эйнштейном «времени философа» как основанного на смешении физического и психологического содержало скрытое отрицание специфики цивилизационной субстанции, в которой время действует иначе чем в физической субстанции.

Гений А. Эйнштейна не признавал отличий физической и субъект-объектной цивилизационной реальности. Однако с позиций «чистой хроники» как времени физика понять истоки существенных различий эпох, находящихся в одном и том же астрономическом времени, было невозможно. Если ход времени определяет различие состояний, то получается, что **одно и то же время детерминирует качественно различные цивилизационные состояния**. А это невозможно по определению. «Время философа» отражает специфику субъект-объектной цивилизационной реальности. Это – реальность соответствия объективных условий потребностям

¹ См.: Olma S. Physical bergsonism and the wordliness of time // Theory, culture a. soc. – L., etc., 2007. – Vol. 24, N 6. – P. 126.

жизни и требованиям субъекта. Оно **очерчивает контуры пространства цивилизации**, в котором обеспечивается соответствие объективных условий потребностям жизни и требованиям субъекта.

Внешний территориальный захват пространства цивилизации, появление в нем нового субъекта не означает автоматического установления цивилизационного соответствия. Время данной цивилизации – это время гармонии субъекта и условий его жизни, фиксируемой в цивилизационных константах. Константы и определяют характер эпохи как времени цивилизации. Расшифровка цивилизационной сущности «времени философа» проливает свет на вопрос, почему календарное время, исчисляемое математически, относительно безразлично ко времени цивилизационному. Реальность цивилизационного времени объясняет цивилизационное многообразие в данный момент, общий для всех цивилизаций, календарного времени.

Время цивилизации – это смена ее качественных состояний. Определение общей формы смены состояний – это процесс приближения сознания к универсальной объективности цивилизационного времени. Это процесс перехода от метафорических определений временных фаз, таких как «золотой век», «бронзовый век», «железный век» к теоретическим определениям, таким, как рабовладельческая, феодальная, капиталистическая, коммунистическая формации, аграрное, индустриальное, постиндустриальное, информационное общество.

Абстрактный общий знаменатель этих определений остается прежним – это прошлое, настоящее и будущее цивилизации. В первоначальном представлении эти временные фазы четко разделены: настоящее – это то, что реально существует здесь и теперь; прошлое – то, чего **уже нет**, будущее – то, чего **пока еще нет**. И здесь кажется достаточным использование средств календарного времени. Просто нужно выбрать исходную точку отсчета – будь то рождение Христа или явление пророка Магомета, или какое-либо другое историческое событие. Так возникает историческая хронология, которая вносит видимость ясности в толкование исторического времени.

Философские проблемы возникают тогда, когда обнаруживается, что цивилизационное **прошлое реально присутствует в настоящем, а не возникшее еще будущее оказывает влияние на понимание прошлого**. Объяснение этого и порождает «время фи-

лософа». «Время философа», выражающее качественное тождество цивилизации, объясняет истинность универсальных принципов, лежащих в основании духовной культуры. Ситуационная истина фактической достоверности и истина универсального принципа могут быть своеобразными антиномиями, но в то же время образовать единое целое как феномен античного бога – двуликого Януса.

Но здесь возникает проблема выявления эмпирической реальности времени. С одной стороны, физическое время находится перед человеком, его сознанием в виде конкретного образа – циферблата часов. Но это лишь схема времени, а не само время. В определении самого времени отчетливо фиксируются взаимоисключающие теоретические позиции: позиция, признающая объективную реальность времени, и позиция, полагающая время формой сознания. Если время воспринимается как форма сознания, то человек может «помещать» себя в разное историческое время и строить свое бытие в разных исторических измерениях. Это представление может быть практически реализовано в игровых ситуациях карнавала, однако действительная жизнь и игра карнавала – это разные явления.

Вместе с тем карнавал это реальное событие, в котором осуществляется два превращения: прошлое становится настоящим; верх и низ меняются своими местами, показывая тем самым некую условность сложившейся социальной иерархии. И в этих превращениях обнажается реальность длительности общего качества цивилизации. Ее изменения являются проявлениями **единства цивилизационной субстанции**, которая сохраняет себя как длительность данного цивилизационного времени.

Единство цивилизации становится очевидным: прошлое цивилизации не исчезает, оно продолжается в настоящем; а социальные различия объединяются в цивилизационное единство целого. Таким образом, карнавал обнажает действительность цивилизационного времени, хотя он и кажется каким-то несущественным образованием, создаваемым лишь для общего веселья, свободы во всех ее проявлениях. Вместе с тем оказывается, что прошлое может существовать реально, если оно сохраняется в настоящем, т.е. остается настоящим. Прошлое сохраняется в настоящем как имеющая цивилизационный смысл материализованная реальность, результат практической деятельности предшествующих поколений во всех

сферах жизни. Этот результат либо «расходуется» и уменьшается, либо, напротив, возрастает. И отношение к прошлому – это критерий оценки исторической практики действующего поколения, его творческих способностей или их отсутствия.

Прошлое также сохраняется в настоящем как непреходящий духовный смысл. Смысл фиксируется как информация, содержание которой может быть материализовано в различных формах – в языковых текстах, в памятниках, в мемориалах, в художественном и историческом творчестве. Смысл становится доступным для последующих поколений. Он всегда «при нас». Таким образом, смысл настоящего, уходя в прошлое, обретает **статус вечности**. Это – виртуальная вечность. Смысл может утрачивать качество действующей силы, заменяться иными смыслами. И тогда он переходит в «зазеркалье», в состояние потенции. Этот переход представляет собой определенную загадку: смысл утрачивает свою силу в реалиях эмпирической жизни и вместе с тем сохраняет себя как потенциальная реальность. Парадоксальность этого явления заключается в том, что при соприкосновении смысла с вечностью прошлое перестает быть прошлым, **оно переходит в иное измерение времени**.

Рождается и другой парадокс: то, что случилось, не может быть изменено как реализованная фактичность. Между тем в исторических текстах прошлое постоянно реконструируется. Это объясняется различиями в механизмах актуализации прошлого. Это – механизмы интерпретации смысла. Они могут приближать нас к истинной реальности прошлого либо, напротив, придавать ему несвойственный смысл. Вместе с тем прошлое заново открывает свою сущность, когда из него возникает неожиданное настоящее. Это неожиданное и обнажает скрытую истину прошлого. Время философа является основанием не только цивилизационного толкования прошлого, но и интерпретации будущего.

Таким образом, время философа, как длительность цивилизационного качества, а стало быть, единство прошлого, настоящего и будущего, и является реальным основанием пророчеств, умеющих из многообразия возможностей выделять те, которые соответствуют единству сущности данной цивилизации, а значит, и ее судьбе.

Время философа – важная составляющая гуманитарного знания, позволяющая раскрыть характер взаимопроникновения прошлого, настоящего и будущего и тем самым определить адекватное

к ним отношение. Стрельба из пушек по прошлому – любимое занятие претенциозных любителей-интеллектуалов и политиков-дилетантов. Она означает деструкцию настоящего. Когда открывается эта истина, то именно она и вызывает наибольшее недоумение и самые несуразные объяснения, которые, как правило, сводятся к тому, что причины деструктивности настоящего заключаются в плохом прошлом. И это – новое основание для того, чтобы начать артподготовку по прошлому. Это можно рассматривать как дополнительное подтверждение правильности той точки зрения, что «время философа» как прошлое и будущее цивилизационного бытия является **реальностью**. Вокруг того, что не является реальностью, такой пальбы не ведется. Если взять **сказку** как чистый продукт творческого **воображения**, то можно убедиться в том, что различие судеб ее героев и героинь не порождает альтернативных требований об изменении их судеб. В лучшем случае это будут абстрактные пожелания и рассуждения о виртуальных возможностях иного построения текста. Иное качество реальности цивилизационного прошлого и будущего. В зависимости от того, как определяются эти реальности, проясняется и **легитимность статусных претензий исторического субъекта в настоящем, т.е. здесь и теперь**. Статусные претензии субъекта истории определяют его видение прошлого, а вместе с тем и **предвзятость** его исторической памяти. Субъект пытается в прошлом увидеть основание своего позитивного будущего.

Как следует оценивать такую предвзятость – как субъективное заблуждение или как составляющий элемент исторического сознания?

4. Предвзятость памяти

Эпистемология естественно-научного знания требует исключения любых форм предвзятости как противоречащей требованиям объективности истины. В структуре цивилизационной реальности, субъект-объектной в своей сущности, **истина совпадает с достижением гармонии отношений субъекта и объекта**. Предвзятость субъекта, как его жизненные требования к окружающему миру, в этом смысле входит в структуру истины. **А это значит, что пред-**

взятость, как ориентация субъекта на достижение гармонии, является предпосылкой объективности цивилизационной истины.

Рассматриваемая в этом контексте предвзятость цивилизационной памяти оказывается составляющим моментом гуманитарного знания. Но лишь в том случае, если эта предвзятость имеет объективный цивилизационный смысл. Наличие в цивилизационной реальности различных возможностей, отвечающих в целом требованиям цивилизационной гармонии, объясняет плюрализм исторических интерпретаций.

Так, например, вторая половина XIX в., обозначенная отменой крепостного права, выявила для России различные возможности. Соответственно родились различные интерпретации этих возможностей. Перспективный путь России определялся идеей великого исторического компромисса путем взаимных уступок общественных классов во имя сохранения и модернизации цивилизационного целого. Другой путь определялся идеей коренного слома исторически сложившегося цивилизационного целого и построения качественно нового, справедливого и совершенного, соответствующего самым прогрессивным идеалам.

Обе интерпретации отражали объективные возможности, заложенные в общественной реальности. Это, однако, не означает, что обе интерпретации были равнозначны по своей теоретической и практической ценности.

Исторически возможна предвзятость, возникающая на основе претензий властвующего индивида на свою исключительность. Эти претензии могут совпадать, а могут и не совпадать с цивилизационным смыслом. Во втором случае предвзятость сводится к **самоутверждению** субъекта, а не утверждению цивилизационного целого как общей реальности.

Историческая личность, утверждающая позиции цивилизационного целого, становится носителем **судьбы цивилизации, ее символом.**

Восприятие массой символической функции личности позволяет формировать механизмы цивилизационной власти, синхронизацию взаимодействия «верха» и «низа», власти и ее подданных. Единство судьбы определяет содержание духовного единства цивилизации. Масса воспринимает цивилизационный смысл личности как проявление связи реалий жизни **со сверхъестественными си-**

лами. Это – силы духовной способности подчинения всех открытым высшим смыслам. Сверхъестественные силы находятся **над** естественным миром вещей, над которым властвует физическое время, определяя их возникновение и исчезновение. Они образуют тот особый мир цивилизационной предвзятости, над которым физическое время, время материальных вещей, перестает властвовать.

Личность, несущая в себе эту предвзятость, обретает особые свойства. Эти свойства носят печать сакральности. **Сакральность несет в себе цивилизационную длительность.** Отражение этой длительности в социальном сознании образует **константы цивилизационной памяти.** Сакральность – это не физическая реальность, а специфическое видение реальности, которое, однако, обретает форму объективности, которая может переходить по наследству. Так она превращается в составляющий элемент, стержень централизованных династических форм правления.

Отдельная личность, оказавшаяся на вершине сакрализованной государственной власти, как и масса, начинает воспринимать свою природу как **сверхъестественную.**

Формирующаяся общая определенность сакральной системы привносит «сверху» подлинность бытия всем ее индивидуальным составляющим. В ней человек узнает себя, как личность отождествляемая общественным сознанием с сакральным государственным целым.

Такой индивид становится обладателем «двойной природы». Человек теперь видится не только в контексте изменения своих физических свойств с их неизбежной деградацией, но и как продолжение себя в этосе государственной системы, с которой он себя отождествляет. Вместе с тем сакральность отражает независимость жизни династической системы от естественной жизни и смерти отдельных индивидов.

В этосе сакральности обретают единство жизни все, принадлежащие к системе. Исторически сакральная система претерпевает качественные изменения. Вместе с этими изменениями изменяется и характер индивидуальных носителей сакральности. Соответственно претерпевает изменения и онтология прошлого. Исторически сакральные представления по-разному соединяются с земными явлениями, придавая им новое качество, определяющее их смысл.

Вместе с тем цивилизационная жизнь начинает определяться эволюцией сакральности.

Сакральность, как выражение цивилизационного единства, можно считать метафизическим представлением. Но именно оно лежит в основании реальности того, что расшифровывается как видимая реальность **единства цивилизации**.

Если сакральность – это не выдумка, нацеленная на субъективное самовозвышение, то ее изменение должно оказывать воздействие на цивилизационные реалии. Если средоточием сакральности является государь, как помазанник божий, то этой ситуации соответствует абсолютная монархия. Если происходит перевоплощение сакральности, то должны происходить и грандиозные цивилизационные перемены. Так, из эрозии представления о сакральности династического правления рождается конституционная монархия, а затем и республиканская форма правления. Если происходит изменение реальности, определяющей перевоплощение сакральности, то тем самым исчезает и возможность влияния сакрального прошлого на настоящее; происходит эрозия цивилизационной памяти. Эта эрозия приводит к тому, что сакральность изменяет адреса своего воздействия, перенося свои свойства с отдельного «Богом избранного» индивида на иных некоторых, а затем и на всех. В результате этих метаморфоз Сакральность в конечном счете превращается в обыденное явление и теряет свою силу в эмпирии жизни социума. Она становится абстрактным понятием, поэзией, идеалом и переходит в структуру межличностных отношений, меняется и характер цивилизационной памяти. Изменение онтологии прошлого изменяет тип образа жизни и массового поведения. Мейнстрим жизни начинает определяться «реальным» взглядом на человека и социальные отношения. Они теперь видятся как «естественные» явления. С эрозией двойной природы человека наступает период декультурации цивилизационной жизни.

Человек становится в общий ряд с другими естественными явлениями. И этот взгляд на самого себя вне цивилизационной памяти является основанием кинической философии, видящей искусственность и ложность всех предвзятых цивилизационных установлений и ограничений. Люди, как собаки, начинают совокупляться на рыночных площадях.

В итоге декультурализации общество сталкивается с лавиной правовых и нравственных проблем. Эта ситуация подталкивает к оживлению исторической памяти, стремлению возродить сакральность прошлого, попыткам придать ей реальность настоящего. С одной стороны, память возвращает естественного человека к условиям жизни в ситуации реального действия сакральности. Но с другой – память не может игнорировать итоги исторического опыта. Возникает противоречивый процесс реставрации и деструкции сакральности. Маятник реставрации и деструкции сакральности создает ее новые формы. В этих формах «небеса» спускаются на «землю». В итоге этого процесса прошлое «расколдовывается» и видится как театральная игра, в которой уже нет тайны, а есть определенная, более или менее занимательная фабула.

Этим определяется мироощущение индивидов, которые уже не могут воспринимать смысл реальности, каким он был в исторической действительности. Так, например, эпоха буржуазных революций в Европе качественно изменила массовое восприятие феномена абсолютизма. Характерно в этом отношении восприятие «короля-солнца», как определил себя король Франции Людовик XIV.

На пике династических форм правления Людовик XIV считал, что он – это солнце, сакральный символ государства, обогревающий своей жизнью, формами своего бытия весь французский народ, так что удовлетворение любых своих прихотей он может рассматривать как национальную миссию. Иными словами, он **должен** удовлетворять свои прихоти, потому что именно это создает счастье, славу и гордость всех французов. Людовик XIV был уверен в том, что, когда он счастлив, возвышен и полон сил, – все это наиболее приятно и для подданных в их жизни, потому что подданные живут жизнью короля и подкрепляют своим поведением взгляд короля. Реалии исторической жизни определенной эпохи претерпевают глубокую «мутацию», когда свойство сакральности наследуется не династией, а присваивается «естественным» человеком. Легитимизация узурпации сакральности – это феномен Наполеона. Тем самым открывается путь виртуальной сакрализации **каждого**. Этим объясняется огромное социально-психологическое воздействие этой, казалось бы, исключительной фигуры на массовое сознание. Каждый самостоятельно мыслящий гражданин открывал в себе качественно новую потенцию, способность возвы-

шаться до уровня короля. Соответственно меняется восприятие исторического прошлого. Статус «короля-солнца», полагающего, что удовлетворение его прихотей составляет счастье народа, теперь воспринимается как не-истина. Истиной становится самоотожествление сакральности короля с виртуальной сакральностью прав гражданина. Этот сдвиг меняет цивилизационную истину прошлого. Происходит качественно новый синтез принципа сакральности с фактической ситуацией реальной жизни.

Соответственно меняется тип социального поведения сакральной личности, культ которой напоминает статус короля или царя. Сакральная личность теперь должна демонстрировать свою способность к **принесению жертвы** во имя общего целого. В поведении сакральной личности находят реализацию общие требования, предъявляемые к гражданам данной страны в данной ситуации. Так, в годы Великой Отечественной войны оба сына И.В. Сталина – Яков и Василий – находились в действующей армии. Дети Н.С. Хрущева, А.И. Микояна также были на фронтах войны. Не менее убедительным примером для немцев казался пример Магды Геббельс, жены нацистского босса, главного пропагандиста Германского рейха, которая в заключительной стадии войны ездила на трамвае и работала в качестве простой труженицы на военном предприятии.

В наши дни внук британской королевы едет служить в воинскую часть в Афганистане, а не использует свой статусный ресурс, чтобы увильнуть от службы в армии. Как известно, и Б.Н. Ельцин несколько раз ездил на трамвае и посещал районную поликлинику. Именно такой тип поведения теперь составляет счастье подданных и наиболее им приятен. И это логически вытекает из нового типа построения исторического прошлого, путь к которому проложила философия Просвещения. Память теперь начинает действовать кардинально иным образом.

Изменение характера сакральных представлений оказывает воздействие на восприятие прошлого и истолкование его смысла. И здесь ключевой проблемой становится истолкование цивилизационной истины. Факты остаются теми же самыми, а их восприятие претерпевает кардинальное изменение. В этом процессе находит отражение движение цивилизационной онтологии, определяющей эво-

люцию предвзятости, требующей от человека форм гражданского поведения, противоречащих его естественным инстинктам.

И напротив, властвующий субъект, следуя своим естественным инстинктам, может стремиться к субъективному творению истории. Он либо осуществляет «похороны» прошлого, чтобы создать фон для восприятия величия собственной власти, либо использует прошлое как строительный материал для формирования собственного величия.

Самоотождествление с примерами величия в прошлом – это прием, который стал использоваться уже в древности. Историческое величие, поскольку оно обретало символические формы, стало **наследоваться**. Такова, например, шапка Мономаха.

Наследование может обретать различные формы. Так, Александр Македонский считал себя потомком Ахилла; Помпей во время триумфальных шествий надевал мантию, якобы принадлежавшую Александру. Императору Августу нравилось считать себя вторым Ромулом, а Диоклетиану – вторым Августом¹. Такое самоотождествление кажется теоретически допустимым в силу того, что прошлое и настоящее, как и будущее, в процессе формирования онтологии прошлого релятивны. На самом деле в качестве исходного в определении времени можно представить любое историческое событие. Если оно определяется как настоящее, то возникает своеобразное смешение времен. Так, если исходной точкой отсчета мы устанавливаем правление Петра I, то тогда начало династии Романовых с царствованием Михаила Романова – это прошлое, а царствование Александра I – это будущее. Между тем по отношению к современности все эти три царствования являются прошлым. Таким образом, все три измерения цивилизационного времени относительны: прошлое, настоящее и будущее могут «меняться» своими местами.

Поскольку допускается, что человек в своей сущности остается тем же самым, с теми же стремлениями и мотивами своего поведения, вытекающими из его одномерной естественной «природы», то прошлое в отношении внутренних мотивов поведения человека оказывается тождественным настоящему. Всякое событие прошлого имеет определенный внутренний **мотив**, поскольку оно есть результат исторической активности субъекта. Определенная, а нередко

¹ См.: Калер Э. Избранное: Выход из лабиринта. – М., 2008. – С. 66–67.

и целенаправленная сокрытость этого мотива сохраняет для историка возможности давать его субъективные интерпретации.

Новая расшифровка мотива позволяет осуществлять субъективное **построение прошлого в настоящем**. Игнорирование реальности цивилизационного времени позволяет отождествлять смыслы различных в своей сущности мотивов. Так, И.В. Сталин мог видеть историческое оправдание своей политической практики в жестоком подавлении Иваном Грозным боярской оппозиции. Опричнина, как механизм такого «прогрессивного» подавления, могла отождествляться с практикой НКВД.

В этом контексте объективность интерпретации требует истолкования феномена предвзятости как **предвзятости субъективной**, вырастающей на почве одностороннего интереса в «исправлении» истории, или как «**предвзятости**» самого **времени**, скрывающего или, напротив, обнажающего внутреннюю сущность объективного смысла исторического явления. Историк, как показывает опыт исторических исследований, не может «освободиться» от предвзятости цивилизационного времени, если он претендует на осмысленное «построение» прошлого. Эмпирическим примером «свободы» от предвзятости можно считать «Историю философии» Ибервега Гейнце. Но эта работа оказывается собранием хронологически зафиксированных отдельных фактов; она просто неудобочитаема и в целом теоретически бессмысленна.

Стало быть, проблема состоит не в том, чтобы освободиться от предвзятости вообще, а от такой предвзятости, которая сводится к реализации частного интереса в искаженном представлении исторических фактов, событий и мотивов действий исторических субъектов. И здесь возникает проблема **определения** предвзятости. Предвзятость в самом общем виде – это односторонность, одностороннее видение и истолкование реальности. Обычно предвзятость толкуется с точки зрения **частной заинтересованности** в таком одностороннем видении. Иными словами, она субъективно **задана** позицией субъекта. Если художник хочет польстить человеку, слепому на один глаз, то он создает профильный его портрет, так что его физический недостаток будет скрыт. Однако с точки зрения исторической эволюции односторонность может порождаться **неразвитой цивилизационной реальностью**. Если мы позитивно оцениваем натуральное хозяйство как истину цивилизационного

бытия в конкретных условиях феодального общества, то это может быть верный взгляд, хотя с точки зрения перспективы цивилизационной эволюции он окажется односторонним, т.е. неверным. Аналогичные проблемы могут возникать при оценке различных форм семейных отношений, типов религиозных воззрений и т.д. Это – **объективные** формы предвзятости. Здесь предвзятость цивилизационной оценки **задается самой реальностью**, находящейся в начальной стадии своей эволюции. Полная истина требует понимания цивилизационного времени как целого прошлого, настоящего и будущего, взятого в их единстве. Можно провести аналогию с биологической эволюцией. Если дать точное и объективное описание желудка, то оно окажется предвзятым, если не учитывает его виртуальной реальности, а именно – необходимости превращения в огромное развесистое дерево – дуб.

Иной тип предвзятости может быть рожден конкретными особенностями ситуации **отношений субъектов друг с другом**. Это – ситуационная предвзятость, имеющая двойственный, субъективно-объективный смысл. Особенность ситуационной предвзятости заключается в том, что она диктует необходимость следования истине определенного сакрального принципа, что с неизбежностью влечет за собой нарушение истины другого сакрального принципа. Так, если мы попытаемся оценить поведение воинов в ситуации военного сражения, то столкнемся с противоречием двух фундаментальных принципов: истины **нравственного** принципа и принципа **эффективности** в достижении победы. Если воин будет строго придерживаться в качестве истины нравственных заповедей, которые сформулированы в Священном Писании, то тогда он становится добровольной жертвой своего смертельного врага. Враг, если он пренебрегает общими религиозными заповедями и следует указаниям своего пророка и одерживает победу, то добивается **успеха** в военном сражении.

Как следует оценивать поведение солдат в данной ситуации: нравственный солдат, если он следует заповеди «не убий!», платит жизнью за свою нравственность; безнравственный пожинает плоды успеха, но совершает грех, нарушая заповеди Бога. Нарушение заповеди «не убий!», свершенный смертный грех должны восприниматься солдатом как доблесть и как нравственный подвиг. И такое восприятие санкционируется авторитетом пророка. Только в этом

случае солдат сохраняет свое качество воина, не превращается в заурядного бандита. Оценивая позиции подлинного воина как истинные и истинные безусловно, общество допускает предвзятость в своих оценках, т.е. закрывает глаза на нарушение истины одного из нравственных принципов. Общество не только допускает, но и **требует** такого нарушения, более того – отмечает это нарушение своими официально установленными наградами.

В сознании человека общество закладывает противоречие, о котором следует забыть: человек практически действует в соответствии со взаимоисключающими правилами жизни. Если он обнаруживает это противоречие и пытается быть последовательным в своем поведении, то оказывается в положении человека, лишенного здравого смысла. Дело в том, что в обществе, находящемся в ситуации цивилизационного плюрализма, универсальная нравственная логика вытесняется логикой, основанной на признании приоритета разделения всех людей на основе принципа «свой – чужой». В ситуации «свой – чужой» оценки противостоящих субъектов с позиций универсальной нравственности становятся неадекватными. Обман, разного рода хитрости, ловушки, заговоры и убийства, применение недозволенных приемов – все пускается в ход ради достижения успеха. Однако значит ли это, что исчезает истина универсальных принципов? Такое признание открывает ящик Пандоры. Нарушение универсальных нравственных заповедей может шаг за шагом становиться привычной нормой жизни, и цивилизационное единство общества оказывается в состоянии постепенного самораспада.

Если принцип достижения успеха любой ценой становится **универсальным**, т.е. применимым ко всем сферам общественных отношений, то общество становится безнравственным, а принцип успеха становится ложным. Эта ложность теоретически выразилась в понятии макиавеллизма, который ликвидирует различия по линии «свой – чужой». Критерием величия государя полагается успех, достигаемый **любыми** средствами. Нравственные декларации превращаются в прикрытие безнравственной политики. Величие теперь ходит рядом с преступлением.

Успехи, достигаемые на основе макиавеллизма, оборачиваются общей нравственной деградацией, дискомфортом жизни, неудобствами в системах экономических и политических отношений.

Вместе с тем восстанавливаются защитные нравственные механизмы, которые ведут к «выталкиванию» носителей двойных моральных стандартов из экономики и политики. Макиавеллизм в конечном счете терпит поражение. До того, как этот конечный счет наступает, макиавеллизм собирает «урожай» в своей политике. В этом смысле макиавеллизм бессмертен.

Опыт показывает, что в политике зачастую побеждает цинизм. Господство цинизма в политике можно рассматривать как поражение цивилизации. Но существуют ли механизмы практической реставрации цивилизованности в реальной жизни?

Можно представить идеальную ситуацию, когда соблюдение нравственных максим совпадает с полным успехом. Эта идеальная ситуация может быть представлена как критерий, как высшая цель, к которой следует стремиться, но которая оказывается, как правило, недостижимой. Эмпирическим примером преодоления методологической ущербности можно считать реальную ситуацию, в которой осуществляется компромисс нравственных принципов с принципом достижения одностороннего успеха. Это – ситуация **дуэли**, которая происходит в соответствии со строгими правилами честного поведения и вместе с тем в ходе которой ставкой является жизнь дуэлянта. К ситуации дуэли пытаются приблизить правила ведения войны, запрещая некоторые наиболее варварские виды оружия, формулируя правила обращения с военнопленными, отношения к санитарным машинам, госпиталям и т.д.

Однако дуэль – это в некотором роде искусственно создания ситуация. Эмпирически идеальную ситуацию можно представить как ситуацию великосветского бала, где все соревнуются в своей куртуазности, соблюдении хороших манер, галантного отношения к дамам. Но можно ли ситуацию великосветского бала отнести к реальности действительной жизни?

Очевидно, что коль скоро за исходное берется виртуальная реальность, то в этом уже есть определенная доля субъективной предвзятости: мы поднимаемся **над** действительностью, ставим себя **выше** ее. Как оказывается, реальный цивилизационный процесс – это сложное явление. В нем истина не задана априори, она открывается в реалиях жизни. Но с другой стороны, реалии жизни оцениваются как истинные или ложные с позиций сакральных принципов, выражающих объективность цивилизационной предвзятости.

Если игнорируется сложность цивилизационного процесса, то место истины занимают либо слепая апологетика всего, что происходило и происходит, либо тотальный критицизм. В итоге закладывается потенциал постоянной полемики, возвращающей мысль к исходным позициям. Разумеется, постоянная полемика формирует ту «геодезическую линию», которая из частных односторонностей образует общее приближение к действительной исторической реальности, так что историческая истина в некотором смысле не зависит от субъективности позиций самих историков: она обнаруживает себя в противоречиях исторических представлений.

Поскольку в истории цивилизаций действуют субъекты, имеющие механизмы власти, влияния на других людей, они заинтересованы в том, чтобы историческая память сохраняла их образ как **образ величия**, который определяется их влиянием на события. Эта позиция противоречит нравственной сущности христианства, которое видит судьбу человека, находящейся в руке всемогущего и вездесущего Бога. Свое величие человек получает от Бога. Это величие обретает персональный смысл, если человек признается **помазанником Божиим**. Если он не является таковым, то его личные успехи он не может относить к себе. Характерно, например, что шедевры иконописи на Руси долгое время были анонимными. Анонимность цивилизационной истины имеет вполне определенный рациональный смысл: она является эффективным фильтром на пути субъективной предвзятости. Если истина анонимна, то не имеет смысла утверждать субъективное величие путем ее искажения.

Поскольку эпоха Возрождения поставила свой крест на анонимности цивилизационной истины и подняла на щит величие гения как путь к личному бессмертию, то предвзятость стала обретать свои крайние формы как механизм утверждения личного величия с помощью механизмов государственной власти. Преступления, которые в связи с этим совершает государственная власть, получают правовую основу и в этом смысле становятся как бы легитимными. XX в. дал целый ряд примеров проведения судебных процессов, превращавших невиновных людей в государственных преступников.

Рычаг государственной власти может использоваться для принудительной и внушаемой сакрализации. Формы принудительной и внушаемой сакральности, поскольку они основаны на пред-

ставлении о величии обычных индивидов, не имеют династических границ и могут охватывать собой всех, кто приобщается к величию власти в той или иной форме. Величие власти, наряду с административным и экономическим смыслом, может обретать и нравственный смысл. И это происходит в экстремальных ситуациях. Так Первая и Вторая мировые войны породили нравственное величие солдата, взятого в своей массе. Соответственно сакральность теперь относится и к рядовому солдату, отдавшему свою жизнь во имя общей победы. Реальным воплощением этого становится повсеместное создание мемориалов, посвященных *неизвестному солдату*. Предполагается, что именно бескорыстные и самоотверженные действия солдат в своей массе, символом которых и является неизвестный солдат, определили исход великих военных сражений за свободу и независимость Родины. Неизвестный солдат – это **каждый**, погибший в войне. Именно он становится центром сакральных ритуалов, возложения венков, проведения торжественных общенародных мероприятий. Изменяется и понимание онтологии прошлого. Происходит сдвиг к отождествлению онтологии прошлого с исторической эмпирией.

Важной теперь признается память о каждом факте истории. Горизонты истории необычайно расширяются. Вместе с тем размываются и критерии важности и величия событий.

Как представляется, для воспроизводства истории теперь нужен не столько профессиональный историк, вооруженный необходимой методологией, сколько независимый свидетель. С этой точки зрения приоритет в оценке событий должен быть отдан личным свидетельствам, памяти писателей, журналистов, документам. Эти документы, воспоминания и оценки, как кажется, будут всегда сохранять силу секулярной истины. Однако, как свидетельствует исторический опыт, эти надежды оправдываются далеко не всегда: конъюнктурные процессы настоящего превращают в развалины истины прошлого. Казавшиеся бесспорно объективными секулярные истины жизни великих руководителей и полководцев, как и истины жизни рядовых исполнителей исторических целей, вызывают острые дебаты и взаимоисключающие суждения. Предвзятость действует в полной мере и здесь. Теперь наиболее острые дебаты возникают вокруг оценок критериев величия исторических событий и их авторов – исторических деятелей. Именно в этой

сфере возникают самые удивительные ценностные сдвиги и метаморфозы исторической памяти. Таковы, например, конъюнктурные переоценки роли И.В. Сталина в истории и итогов Великой Отечественной войны. Здесь и писатели, и историки «побили» самих себя, сумели доказать всему миру, что они **не владеют истиной**, но владеют приемами представления в качестве истины собственной предвзятости. Метаморфозы предвзятости ставят теоретическую проблему ключевых условий проявления истины и освобождения от субъективной предвзятости.

Субъективная предвзятость нередко становится следствием не только личных предубеждений, но и невольного **смещения события и процесса** в интерпретации онтологии прошлого.

5. Процесс и событие как составляющие цивилизационной онтологии

Тенденции замещения онтологии прошлого исторической эмпирией влекут за собой утрату общественным сознанием цивилизационного смысла. Значение теперь имеют лишь факты в конкретной ситуации, здесь и теперь, а все, что находится за ее пределами, смысла не имеет. Вместе с тем общество, утрачивая цивилизационный смысл, обрекает себя на вымирание.

Удержание в обществе цивилизационного смысла требует «построения» цивилизационной онтологии, которое опирается на адекватную интерпретацию категорий события и процесса. Смещение процесса и события во многом связано с искажением цивилизационного смысла.

Процесс и событие – это составляющие цивилизационной реальности. Событие в этом контексте понимается как категория гуманитарного знания, относящаяся к основным устоям цивилизации, обозначающая их формирование или разрушение. Процесс же – это категория, обозначающая изменение цивилизационной реальности, не затрагивающее ее основных устоев.

Процесс есть переход настоящего в прошлое. Все течет, все изменяется; нельзя, говорил Гераклит, войти дважды в одну и ту же реку. Это – известные определения, которые характеризуют и сущность цивилизационного процесса. В философии это характери-

стика состояния Универсума: на всем лежит печать неизбежного падения – таков известный тезис диалектики.

Если мы считаем исчерпывающим утверждение, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку, или еще более радикально – нельзя даже однажды войти в одну и ту же реку – известная коррекция Краталом основополагающего тезиса Гераклита, – то при этом «не замечаем» такой константы, как **сама река** с ее руслом и берегами. Рождение русла и берегов реки – это **событие**, которое «ставит процесс в определенные константные границы».

Если процесс есть переход настоящего в прошлое, то **событие есть превращение настоящего в будущее**. Рождение реки – это формирование русла и берегов, которые определяют будущее водного потока, его направленность и характер течения – спокойного или бурного. В данном случае мы имеем дело с метафорой, которая создает образ истории цивилизации, состоящей как из событий, так и процессов. **События** в практике цивилизационного субъекта – это реальные действия, обеспечивающие рождение константных форм жизни, **сохранение систем цивилизационных соответствий** в ключевых сферах разделения труда, экономических, социальных и семейных связей, условия интеллектуального и духовного творчества, формирующего внутренний смысл и эстетическую привлекательность цивилизации **как структуры константных ценностей**. **События** в цивилизационном контексте обращены к будущему.

Событие характеризуется **слиянием эмпирической формы явления с фундаментальным принципом**, лежащим в его основании. Деструкция события становится возможной в силу фальсификации принципа, лежащего в его основе. Фальсификация предваряет деструкцию события. События формируют и влияют на несущие конструкции цивилизации; их деструкция влечет за собой распад цивилизации как целого.

Процессы в исторической практике, изменяя эмпирические феномены жизни цивилизации, не затрагивают ее оснований. Если они разрушают эти основания, они превращаются в события – конструктивные или деструктивные, созидательные или катастрофические.

Очевидно, что различие события и процесса имеет принципиальное и непосредственное отношение к пониманию и выработке правильной цивилизационной стратегии. Смешение события

и процесса порождает своеобразное явление **цивилизационной амнезии**. Цивилизационная **амнезия** – это не отсутствие исторической памяти вообще, а **забвение ключевого различия между событием и процессом**. В итоге в политической практике наблюдается смешение процесса и события. В силу этого возникают **стратегические крайности политики**.

Так, например, политика «перестройки», которая получила реализацию начиная с середины 80-х годов XX столетия, характеризовалась отсутствием цивилизационной стратегии. В итоге происходила деструкция сложившихся и существенных с цивилизационной точки зрения отношений между регионами, соответствий в системе разделения труда, межнациональных и межэтнических форм кооперации, условий социальной стабильности и обороны, воспитания подрастающих поколений, системы обучения и подготовки профессиональных кадров. Все это – необходимые условия нормального функционирования цивилизации. Они по сути дела и были приравнены к процессам, которые должны быть подвергнуты деструкции, превратить данное цивилизационное настоящее в прошлое. Считалось, что «компенсацией» этой деструкции цивилизационных опор являются «гласность» и «свобода», которые перестраивая все, сами по себе прокладывают путь к совершенным формам экономической, политической и культурной жизни.

Антиподом стратегии перестройки в этом смысле является стратегия контроля и «застоя». Характерная черта «застоя» – это омертвление цивилизационного смысла. Цивилизационная онтология представляется не как стабильность через обновление, а как сохранность, *status quo* всех эмпирических составляющих жизни. В этом выражается нереальность цивилизационного смысла, поскольку постоянство принципов отождествляется с желаемым постоянством эмпирической реальности. Эмпирические составляющие процесса отождествляются с опорами цивилизации.

Смешение процесса и события приводит в политической стратегии к искажению цивилизационной истины. Если событие полагается процессом, а процесс интерпретируется как событие, то сама по себе канва исторических фактов сохраняется, но при этом радикально изменяется их смысл.

Соответственно изменяется и отношение к фактам. Факты, составляющие «несущую конструкцию» цивилизации, рассматри-

ваются не как событие, а как элементы процесса, способные к эрозии без каких-либо серьезных цивилизационных последствий, и, напротив, элементы предлагаемого реформатором процесса полагаются несущими конструкциями новой цивилизации. Такой подход характерен для различных проявлений политического радикализма и крайнего консерватизма. Эти проявления получают и соответствующее идеологическое обеспечение. Характерной в этом отношении была после Октябрьской революции политика по сносу памятников, фиксировавших вехи многовековой истории становления российской цивилизации, в том числе и храмов, концентрирующих опыт строительного и изобразительного искусства, дворянских гнезд, усадеб, которые стали реальной базой рождения великой русской культуры. Последствия этого слома давали о себе знать на протяжении всего XX в. и дают о себе знать до сих пор.

С другой стороны, становление советской культуры как составной части новой цивилизации заняло семь десятилетий и стало приносить свои плоды. Однако в итоге августовской революции 1991 г. начался новый слом цивилизационных опор.

В итоге на страну обрушилась волна нравственной, культурной и научной эрозии.

Смешение события с процессом порождает непонимание функций геополитических опор России как евразийской цивилизации. В итоге с необыкновенной легкостью были отданы созданные российским государством опорные города на юге страны – это Севастополь и Одесса. Было утрачено и детище политики Петра Великого на Западе. Враждебные России силы рассматривают отчуждение геополитических опор России как важный шаг на пути ее цивилизационной деструкции. Цивилизационная амнезия создавала благоприятные идеологические и информационные условия для широкомасштабной переоценки враждебными России силами исторических фактов и их смысла. Те факты истории, которые играли роль средства деструкции цивилизационной гармонии России, получают положительную оценку. Так, например, делаются попытки нарисовать позитивный образ Мазепы, предавшего Петра I и союз Украины с Россией, что повлекло за собой заключение военного союза с королем Швеции Карлом XII и позорное поражение в Полтавской битве.

Новая трактовка Мазепы обусловлена крутым поворотом оранжевых сил Украины в сторону военного блока НАТО, отступ-

лением от тесного сотрудничества с Россией. Эта трактовка служит историческим оправданием измены братскому союзу народов России и Украины. Эту же цель преследуют факты увековечения лидеров украинских националистов, которые служили Гитлеру и даже создавали воинские подразделения СС, осуществлявшие военные и политические преступления, террор среди населения. Широкомасштабная фальсификация цивилизационной памяти стала происходить и в Грузии. Цинизм этой фальсификации беспрецедентен.

Известно ключевое событие в жизни народа Грузии – вхождение Грузии в состав России на основе Георгиевского трактата, что позволило спасти грузинский этнос от физического истребления. Теперь же отношения России и Грузии, стремящейся в НАТО, представляются как система имперских захватов и подчинений; создаются мемориалы, чтобы «увековечить» эту историческую фальсификацию. Эта «логика» подтолкнула грузинское руководство к позорной агрессии против Южной Осетии, к совершению преступных действий против мирного населения и российских миротворцев.

Увековечение исторической фальсификации в данном контексте рассматривается как механизм установления культурной гегемонии, без которой трудно перевернуть вверх дном традиционный курс политики и удерживать власть.

Создание механизмов культурной гегемонии, основанной на исторической фальсификации, может казаться «нормальным» политическим процессом. В действительности же ревизия ключевого исторического события становится деструкцией базового принципа, на котором основывалось самосохранение этноса.

Гуманитарное знание сталкивается здесь не только с психологической проблемой, проблемой измены историческому прошлому ради конкретной выгоды в настоящем. Нельзя не видеть в этих метаморфозах исторической памяти и фундаментального цивилизационного парадокса, который порождает и логические ненормальности в массовом мышлении. Исторически сложившаяся ментальность, в подсознании уверенная в знании своей цивилизационной истины, сегодня попадает в логический тупик. Этот тупик определяется несовместимым характером истин цивилизационной онтологии прошлого и онтологии будущего. Под истиной цивилизационной онтологии в данном случае понимается **истина идеального выражения общего смысла цивилизационного прошлого и**

видимое идеального выражения истинного смысла цивилизационного будущего.

Знание цивилизационной истины – **онтология прошлого** – это выражение в общей абстрактной форме разрешения дилеммы «свой – чужой». Каждый цивилизационный субъект находит свое, соответствующее его фактическому положению решение этой проблемы. Исторически эта проблема решалась в контексте рождения и упадка мировых империй как базисной основы формирования цивилизационной онтологии, помогающей нахождению верных решений. Империи Вавилона и Египта, Ассирии и Персии, Александра Македонского и Рима заложили эмпирические основания такой онтологии. Она исторически «затвердела» в массовом сознании. «Нормальным» с позиций такой онтологии является предвосхищение и стремление любыми средствами избежать смертельного пароксизма, угрожающего более слабому в структуре отношений «свой – чужой». Современная глобальная ситуация, поскольку она рассматривается с позиций онтологии прошлого, заставляет искать нишу за спиной наиболее сильного. И ради того, чтобы занять эту позицию, как кажется, можно пойти на любую историческую фальсификацию, которая воспринимается как «желанная неистина».

Однако с позиций онтологии будущего реалии глобальной ситуации как реалии информационно-ядерной эры выглядят не как спасение за спиной наиболее сильного и успешное решение дилеммы «свой – чужой», а как дымящаяся пустыня планеты Земля, а виртуальная ниша за спиной наиболее сильного напоминает крышку общего человеческого гроба, **гроба для всех**.

Цивилизационное Время характеризуется единством прошлого, настоящего и будущего. Современная ситуация, однако, обнаруживает отчетливую тенденцию **разлома цивилизационного Времени**. Разлом цивилизационного времени означает выявление противоречия между онтологией прошлого и онтологией будущего, а вместе с тем и процесса элиминации сложившегося исторически цивилизационного субъекта.

Воссоздание цивилизационного субъекта в современной ситуации возможно на основе определения цивилизационной истины применительно к современной ситуации, а значит, и новой методологии ее постижения.

(Окончание следует).

ПАМЯТИ А.Б. КАПЛАН

30 сентября ушел из жизни Анатолий Борисович Каплан, старший научный сотрудник отдела культурологии. 40 лет его жизни прошли в Институте научной информации. Анатолий Борисович известен в научных кругах как энциклопедически образованный специалист в сфере медиевистики. Он автор многочисленных научных работ по средневековой и Новой истории Франции, истории культуры.

Поражала широта его интересов. Анатолий Борисович увлекался философией, музыкой, поэзией, был переводчиком средневековых французских поэтов.

Мы помним его как замечательного человека, тактичного, отзывчивого, щедро дарящего свой талант людям. Его искрометный юмор и самоирония всегда способствовали хорошему настроению коллег. Светлая ему память.

Сотрудники отдела культурологии ИНИОН РАН.

Серия «Теория и история культуры»

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

**Дайджест
2009 № 2 (49)**

Редактор-составитель выпуска –
доктор филологических наук **Галинская Ирина Львовна**

*Издание рекомендовано Высшей аттестационной комиссией
Министерства образования и науки Российской Федерации
и включено в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов
и изданий, в которых должны быть опубликованы основные
результаты диссертации на соискание ученой степени доктора и
кандидата наук» по философии, социологии и культурологии*

**Адрес редколлегии: 117997, г. Москва, Нахимовский проспект, д. 51/21.
ИНИОН РАН. Отдел культурологии**

Дизайн Л.А. Можаяева
Компьютерная верстка О.В. Егорова
Технический редактор Н.И. Романова
Корректор М.П. Крыжановская

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 2/IV – 2009 г. Формат 60х84/16
Бум. офсетная № 1. Печать офсетная Свободная цена
Усл. печ. л. 11,5 Уч.-изд. л. 9,5
Тираж 400 экз. Заказ № 36

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, В-418, ГСП-7, 117997
Отдел маркетинга и распространения информационных изданий
Тел/Факс (499) 120-45-14
E-mail: market@INION.ru**

Отпечатано в типографии ИНИОН РАН
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9

