

игби • серия кабинет доктора калигари

КИРИЛЛ КОБРИН
От «Мабиногион» к «Психологии искусства»

Памяти Р. Ю. Кобрин

Urbi

*Литературный альманах
издаваемый
Владимиром Саговским
пог редакцией
Алексея Пурина*

Выпуск восемнадцатый



серия
кабинет доктора калигари
(I)

Нижний Новгород • Санкт-Петербург

Кирилл Кобрин

**От «Мабиногион»
К
«Психологии искусства»**

*Избранные опыты
на историко-культурные темы*

Санкт-Петербург, 1999

ББК 83
К 51

К 51

Кобрин Кирилл. От «Мабиногион» к «Психологии искусства». *Избранные опыты на историко-культурные темы.* — **Urbi:** Литературный альманах. Выпуск восемнадцатый. — **Серия Кабинет доктора Калигари.** — СПб.: АО «Журнал „Звезда“», 1999. — 72 с.

ISBN 5—7439—0050—7

Почтовые адреса редакции:

Россия, 198005, СПб., а/я 69;
Россия, 603043, Нижний Новгород,
проспект Кирова, 4, кв. 9, Кириллу Кобрину

Компьютерное макетирование *Н. П. Егоровой*

Лицензия на издательскую деятельность
ЛР № 062572 от 15 июня 1998 г.

Издательство «Журнал „Звезда“»
191028, Санкт-Петербург, Моховая ул., д. 20.

Подписано в печать 28.04.99. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 4,5. Тираж 300 экз. Заказ № 123

Типография АО «ВНИИГ им. Б. Е. Веденеева».
195220, Санкт-Петербург, Гжатская, 21.

ISBN 5—7439—0050—7

© Кирилл Кобрин, 1999

ПРЕДИСЛОВИЕ

На первый взгляд эта книга представляет собой довольно пестрый набор разнообразных текстов. Но только на первый взгляд. На самом деле, собранные здесь «опыты» многое объединяет. Во-первых, время их создания — короткий трехлетний период моей жизни с 1994 по 1997 год. Рубежом между этим периодом и предыдущим стала работа по истории средневекового Уэльса, завершенная мною к концу 1993-го. В ней я попытался максимально воплотить позитивистский подход к изучению истории; только влиял на меня не Конт, а ранний Витгенштейн. Искусственность и нарочитость такого подхода стали очевидными лишь тогда, когда эта работа была завершена. Период с 1994 по 1997 год можно было бы назвать периодом «метафизической тревоги» — все мои попытки рефлексии на историко-культурные темы тяготели то к позднему Витгенштейну, то к позднему Фуко, то к феноменологии Мамардашвили, то к благоприобретенной британской объективности Геллнера. Неизменным оставалось (и остается) лишь влияние почти неуловимой, асистематической мысли Александра Моисеевича Пятигорского. В силу вышесказанного, разношерстные тексты, составляющие эту книгу, объединяет неуверенность, тревожность историко-культурной рефлексии. Можно предположить, что это — свойство нашего времени, эпохи фин-де-сьека, осложненного концом тысячелетия. С такой точки зрения, моя книга отчасти контекстуальна эпохе, в которой мы живем. Впрочем можно представить себе и другую точку зрения.

Во-вторых, книга имеет магистральный сюжет. Это, если использовать известную терминологию Хабермаса (обогащенную поздним Фуко), — «техники», точнее — «виды техник». Прежде всего «техники сигнификации или коммуникации, позволяющие использовать системы знаков» — им посвящен «Гиральд Камбрийский — текст и контекст». Затем — «техники подчинения, позволяющие определять поведение индивидов, предписывать им определенные конечные цели и задачи»; им посвящены «Экстумация в британской политической мифологии», «Три могилы на Гласневинском кладбище» и «Фабрика и ее работник». Наконец, избранные Фуко «техники себя» — «техники, которые позволяют индивидам осуществлять (им самим) определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом

так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхестественной силы».¹ Я, конечно, понимаю и подразумеваю искусственный характер любых терминологий и классификаций; просто в данный момент мною оказалась востребована именно эта. Тем более, что речь идет не столько о самих этих «техниках», сколько об историческом контексте их появления и функционирования.

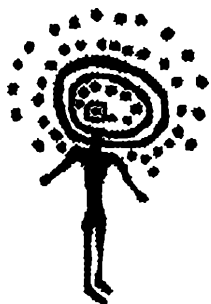
Большинство собранных в книге текстов было прочитано в виде докладов и обсуждалось с коллегами-историками, а также со специалистами — филологами, лингвистами и психологами на научных конференциях в Нижегородском государственном педагогическом университете, Нижегородском государственном университете, на IV и V международных коллоквиумах «Язык и культура кельтов» в Санкт-Петербургском институте иностранных языков, на международной конференции «The Age of the Princes» в Университете Уэльса и на семинаре Свободного университета «Эврика» «Золотой век Выготского», проходившем в Венеции. Первоначальные версии некоторых работ были опубликованы в журналах «Звезда», «Средние века» и альманахе «Одиссей».

Огромное спасибо В. П. Зинченко (Москва), П. А. Конакову (СПб.), А. М. Пятигорскому (Лондон), Д. Г. Стрелкову (Н. Новгород), П. Ю. Уварову (Москва), А. И. Фалилееву (СПб.), Д. Карпентеру (Лондон), Э. Карру (Бангор), Р. Дэвису (Оксфорд), Р. Гриффитсу (Свонси) и Х. Прайсу (Бангор) за их ценные замечания по поводу моих работ и благожелательную критику.

25 декабря 1997 года
Нижний Новгород

¹ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С.431.

ТЕЛО И ДУША



ЭКСГУМАЦИЯ В БРИТТСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ

Важнейшим источником по ранней валлийской (и шире — бриттской) истории и мифологии является сборник древних легенд Уэльса «Мабиногион». Сборник, включающий в себя одиннадцать легенд, дошел до нас в составе двух рукописных сводов древней валлийской литературы: в так называемых «Белой книге Риддерха» (ок. 1325 г.) и «Красной книге Хергеста» (ок. 1400 г.).¹ Их тексты несколько отличаются друг от друга, что доказывает заимствование из общего, более раннего источника. Название «Мабиногион» дала им первая переводчица на английский Шарлотта Гест, издав в 1838—1849 гг. в Ландовери книгу, озаглавленную «Мабиногион из Красной книги Хергеста и других древних валлийских рукописей».² «Мабиногион» — множественное число от «мабиноги», хотя лишь первые четыре повести сборника носят название «Ветви Мабиноги» и связаны общим сюжетом и общими героями. Само слово «мабиноги» переводится обычно как «повесть о юности» (от валлийского «тав», или «ар», или «иав» — «юноша», «отрок», «сын»), однако смысл такого наименования не совсем понятен и потому является предметом дискуссий.³ Язык отдельных легенд и сюжеты первых четырех «мабиноги» относятся к разному времени, но большинство специалистов считает, что они были записаны не ранее XI и не позже XII в.⁴ От себя добавлю, что первые четыре ветви «мабиноги» были записаны до 1134 г., т.е. до того времени, когда была создана «История бриттов» Гальфрида Монмутского. В «Истории бриттов» можно уловить влияние этих ветвей. Остальные семь легенд были записаны, на мой взгляд, значительно позже, так как в них уже чувствуется влияние «Истории бриттов» и некоторых последующих сочинений «артуровского цикла».⁵ Столь подробное рассмотрение текстологических проблем необходимо для того, чтобы уяснить, как из одного текста в другой движется магистральный сюжет — «магическая эксгумация» и как этот сюжет соотносится с общим контекстом бриттской (поже — валлийской) политической мифологии.

Начало этого сюжета лежит во второй из четырех ветвей «мабиноги» — «Бранвен, дочь Ллира». Бендигейд Вран, сын Ллира, король всего острова Британия, был смертельно ранен в ногу отравленным дротиком в битве с ирландским королем Матолхом.

Британцы победили, но в живых их осталось всего семеро.⁶ Умирая, Бендигейд Вран приказал отрезать ему голову: «Возьмите мою голову, — велел он, — и отнесите ее на Белый Холм в Лондоне и похороните там лицом к стране франков. И вы должны долгое время провести в дороге. В Харлехе вы будете пировать семь лет, и птицы Рианнон будут петь вам. И моя голова должна быть с вами, как будто она на моих плечах. И в Гуэлсе в Пенфро вы должны находиться четыре по двенадцать лет, и вы останетесь там, пока не отомкнете дверь в Абер-Хенвелен и Корнуолл. И когда вы отомкнете эту дверь, вы отправитесь в Лондон и похороните там мою голову».⁷ Здесь стоит сделать ряд пояснений. «Бендигейд Вран» переводится как «Благословенный Вран». Это фигура символическая и в смысле мифологических ее истоков (вторая часть его имени — «Вран» — относится к общекельтскому божеству потустороннего мира; ср. также с ведическим «Варуном»), и в смысле кельтской политической мифологии. В древнейшей валлийской литературе существует такой жанр как «триада», где имена и события группируются по тройкам. Триады имеются и на бытовые сюжеты, и на легендарные. Последние объединены в «Триады Острова Британия». Так вот, в 16-й «триаде острова Британия» говорится о том, что Бендигейд Вран вместе со своим сыном Карадаугом был взят в плен римлянами и семь лет прожил в Риме, где обратился в христианство и принес эту веру на остров, за что и был назван одним из «Трех благословенных правителей».⁸ Его важнейшее место среди мудрых и могучих правителей Британии подтверждают и другие триады. Структурный антрополог сказал бы, что Бендигейд Вран выполняет функции «первопредка».

Итак, голова одного из «Трех благословенных правителей» была захоронена на Белом Холме в Лондоне (кстати, позднее на этом холме был выстроен Тауэр). Зачем? Ответ на этот вопрос «мабиноги» не дает. Зато в 37-ой «триаде острова Британия» читаем следующее: «Три счастливых погребения и Три злосчастных выкапывания Острова Британия./Голова Брана Благословенного, сына Лира, зарытая на Белом Холме в Лондоне лицом к Франции. До тех пор, пока она оставалась там, как ее положили, саксонская напасть не приходила на этот остров».⁹ Мы видим, что голова Бендигейда Врана (или Брана), ведущего свое мифологическое происхождение от потустороннего мира, «благословенного» правителя Британии, связанного с Римом и принесшего (судя по 16-ой триаде) христианство на остров, стала гарантом безопасности Британии от саксонского вторжения. Магическая функция такого рода захоронения очевидна. Однако следует отметить, что триады (как и «мабиноги») создавались тогда, когда саксы уже пришли на остров и оккупировали большую его часть. Почему же не спасла зарытая в Белом Холме голова? Ответ можно найти все в той же 37-ой триаде. Среди «Трех злосчастных выкапываний» Острова Британии есть следующее: «Артур же выкопал из Белого Холма голову Брана Благославенного, ибо не желал, чтобы чья-то сила защищала этот остров, кроме

его собственной».¹⁰ Итак, магическая сила захороненной головы уничтожается эксгумацией. Здесь важны два обстоятельства. Во-первых, не кто-нибудь, а Артур, защитник христианской Британии от язычников-саксов, хранитель британского единства, сделал это. Можно двояко оценивать его действия. С одной стороны, можно считать, что он выкопал голову Врана, побуждаемый гордыней («ибо не желал, чтобы чья-то сила защищала этот остров, кроме его собственной»), за что и сам был наказан, и Британия — почти полным подчинением саксам. Но, с другой стороны, действия Артура можно расценить как символическую замену, символическое перенесение функций праводя, властелина всей Британии, защитника британского христианства с Бендигейда Врана на себя. Иными словами — с эксгумации врановой головы именно Артур становится ключевой фигурой британской политической мифологии.

Второе важное обстоятельство заключается в самом появлении в триадах имени Артура. Почти все «мабиноги» (позднейшие), где действует Артур, как уже говорилось, написаны под влиянием «Истории бриттов» Гальфрида Монмутского и континентальных рыцарских романов. Первое, достаточно случайное, упоминание Артура мы встречаем в «Истории» Ненния.¹¹ (Замечу, что здесь нас не занимает задача идентификации исторического Артура, если он вообще существовал.) Развернутый образ Артура содержится в «мабиноги» «Видение Ронабви» и в сочинении Гальфрида. Время действия «Ронабви» позже даты выхода в свет «Истории бриттов»,¹² поэтому влияние первого сочинения на второе исключено (в отличие от первых четырех ветвей «Мабиногион» и триад). В «Видении Ронабви» Артур — могущественный британский вождь, однако не в прошлом, а в «параллельном» мире, куда попадает герой повествования Ронабви — валлиец середины XII века. В «Видении» можно обнаружить слабое влияние франко-норманнской литературы и, как мне кажется, значительное — «Истории бриттов». Образ Артура перекочевал в «Видение» именно в том виде, в котором он сложился в сочинении Гальфрида Монмутского.

Каков же Артур у Гальфрида? Фигура короля Артура является ключевой в «Истории бриттов» Гальфрида Монмутского (ок. 1100 — ок. 1155). Ни одному из героев этой книги (включая прародителя всех бриттов — Брута) не посвящено столько страниц. Но дело не только в объеме. Предшествующая появлению Артура часть «Истории» является как бы «увертюрой», где вкратце «проигрываются» основные темы «истории Артура». Важнейшая из них — «Британия и Рим». Брут, первый вождь бриттов, был праправнуком троянца Энея и (по другой линии) — потомком «царя Италии» Латина;¹³ Брут женился на дочери «греческого царя» Инногене.¹⁴ Таким образом, в его потомках, по Гальфриду, текла троянская, греческая и латинская кровь. Любопытно также прорицание, услышанное Брутом во сне:

Остров тот средь зыбей гигантами был обитаем,
Пуст он ныне и ждет, чтоб заселили его

Люди твои; поспеши — и незыблемой станет твердыней,
Трою вторую в нем дети твои обретут.
Здесь от потомков твоих народятся цари, и подвластен
Будет этим царям круг весь земной и морской». ¹⁵

Заметим в скобках, что цитированный отрывок есть повторение с небольшими изменениями знаменитого пророчества из вергилиевой «Энеиды»:

Та же земля, где некогда род возник ваш старинный,
В щедрое лоно свое, Дардана стойкие внуки,
Примет вернувшихся вас. Отыщите древнюю мать!
Будут над всею страной там царить Энея потомки,
Дети детей, а за ними и те, кто от них народится». ¹⁶

Сопоставление этих двух отрывков позволяет сделать два заключения: во-первых, Гальфрид явно писал свою британскую «Энеиду», только вместо единичного героя — Энея — у него герой коллективный — бритты; как мы увидим позже, воплощенные в образе Артура. Во-вторых, Бруту пророчество советует плыть к новым землям («острову»), а Энею — вернуться на землю предков. Для потомков Брута вернуться на «землю предков» значит — вернуться в Рим. Но, как мы увидим дальше, возвращение это чревато различными бедствиями.

Первыми такое «возвращение» совершили британские короли Бренний и Белин. Рим был завоеван ими. Белин вернулся в Британию, а Бренний остался в Италии — и судьба его, судя по всему, была печальной. Вот что пишет об этом Гальфрид: «После разгрома римлян Бренний остался в Италии, неслыханно утесняя народ. Поскольку Римская история повествует о некоторых его поступках и о том, чем все это кончилось, я счел излишним останавливаться на этом, дабы не растягивать и не распространять мое сочинение...». ¹⁷ Таким образом получается, что «возвращение» бриттов в Рим не состоялось. Через некоторое время уже Рим «идет» на бриттов. Юлий Цезарь оказывается в Британии и требует, чтобы король бриттов Кассибеллан покорился римлянам, так как оба эти народа происходят от Энея. Кассибеллан возражает, что, хотя и римляне и бритты ведут свою историю от Приама, тем не менее бритты не покорятся: они любят свободу, в отличие от римлян. В последовавшем бою Ненний, брат Кассибеллана, захватывает меч Юлия Цезаря, обладающий волшебной силой, но сам получает ранение этим оружием. Через пятнадцать дней Ненний умирает, и в саркофаг к нему кладут этот меч, прозванный Желтой Смертью. ¹⁸ «Династическая связь» бриттов с Римом (через Брута) дополняется еще одной связью, символизированной мечом Цезаря. И в том и в другом случае связь посредством «крови», но в то же время и «пролития крови», убийства: ведь Брута изгоняют из Италии за убийство отца. ¹⁹ Цезарь мечом смертельно ранит Ненния, но меч переходит к последнему и погребается вместе с ним. В дальнейшем повествовании «династические» связи Британии и Рима обновляются: король Арвираг женится на дочери императора Клав-

дия — Гевиссе;²⁰ император Константин был сыном сенатора Констанция и Елены, дочери Коеля, короля Коерколуна.²¹ Вторым после Брута важнейшим персонажем «доартуровской» части «Истории бриттов» является Максимиан (Максим). Максимиан, внук короля Коерколуна Коеля, имперский военачальник, пытается овладеть императорским титулом. Эта попытка «возвращения бриттов в Рим» заканчивается трагически и для самого Максимиана (он гибнет) и для бриттов. Во-первых, в Британии не остается воинов, так как претендент уводит их в Галлию и Италию. Во-вторых, в связи с предыдущим, на остров начинаются набеги пиктов и германцев. В-третьих, не в силах противостоять этим набегам, остров покидают римляне.²² Таким образом, по Гальфриду, «возвращение» бриттов в Рим приводит к уходу римлян из Британии.

После этих событий беззащитные бритты обращаются за помощью к королю Арморики (Бретани) Альдроену. По версии Гальфрида, Арморика была заселена бриттами под командованием Конана из Корнуэлла, военачальника Максимиана; то есть, за неимением римлян, одна ветвь бриттов (младшая, континентальная) помогает другой (старшей, островной). Брат Альдроена, Константин, изгоняет германцев и правит в Британии 10 лет.²³ Именно сыновья Константина — Аврелий Амброзий и Утерпендрагон — последовательно выслушивают пророчества Мерлина о грядущем Артуре. Фигура Артура в пророчествах Мерлина — крепчайший римско-бриттский сплав. Вортегирну Мерлин говорит: «Вострепещет род Ромулов пред его свирепостью и будущее римской державы станет сомнительным».²⁴ Утеру Мерлин прорицает, что сын его будет «наделен величайшим могуществом».²⁵

Как и Брут, Артур был внебрачным сыном. Его мать — Ингерна, жена короля Горлоя — происходила из Корнубии; Утер — из колонизованной бриттами Арморики. «Соединению» Ингерны и Утера способствовал Мерлин, некогда живший в стране Гевиссеев (гевиссеем был и дальний предок Утера — Конан).²⁶ Таким образом, в Артуре соединилась кровь потомков Брута (гевиссеев), то есть просто бриттов, корнубийцев-бриттов, потомков соратника Брута Коринья, и армориканцев (континентальных бриттов). В нем символически объединился весь бриттский мир. Такая позиция явно легализуется и уже упоминавшейся 37-ой триадой — рассказом о том, как Артур приказал выкопать голову Врана. Артур изгоняет с острова саксов и ирландцев, покоряет скоттов и пиктов. После этого он женится на Геневере, происходившей из знатного римского рода и воспитанной при дворе Кадора (короля Корнубии).²⁷ Так в семье Артура Корнубия и Рим воплощаются еще один раз. А побеждать врагов Артуру помогает его племянник Хоел, король Арморики.²⁸ Бриттский мир снова объединяется. Брут воплотился в Артура.

В своих действиях Артур почти зеркально повторяет действия Максимиана: подчинив остров, он (по словам Гальфрида) «возгордился»²⁹ и принялся завоевывать соседние земли; только масштаб артуровых захватов больше: Ирландия, Готланд, Дания,

Норвегия и Галлия, которую в свое время завоевал Максимиан. «Воплощение» Брута и Максимиана в Артуре делает неизбежным последнее, решающее столкновение бриттов и Рима. Это столкновение закончилось гибелью бриттской державы: уезжая на войну с Римом, Артур оставил управлять островом своего племянника Модреда и королеву Геневеру.³⁰ Римлянка Геневера изменила Артуру-мужу, Модред изменил Артуру-королю. Так Рим (и изменой римлянки, и очередным «оставлением» острова для похода в Италию) в очередной (и последний!) раз сыграл роковую роль в судьбе бриттов. Меч Цезаря поразил Ненния, но похоронен в саркофаге бриттского вождя; римлянка Геневера, погубившая Артура, похоронена, по твердому убеждению другого автора XII века, Гиральда Камбийского, рядом с мужем в аббатстве Гластонбери. Впрочем в «Истории бриттов» утверждается, что Артур, тяжело раненный в битве у Камлана был перенесен своей сестрой, волшебницей Морганой, на остров Аваллон.³¹ Там же (в так называемом «Пророчестве Мерлина») говорится, что Артур, исцеляющийся на Аваллоне, непременно придет и изгонит завоевателей.³² Таким образом, Аваллон занял место Белого Холма, а Артур — место головы Бендигейда Врана; иными словами — центральное место в бриттской политической мифологии.

В «Истории бриттов» Гальфрида Монмутского на самом деле нет «истории». Несмотря на обилие «событий» там ничего «не происходит»; вернее, происходит одно и то же. Брут делает то же, что и Максимиан, Максимиан делает то же, что и Артур. Об этой книге можно сказать словами Карла Густава Юнга об «Улиссе» Джойса: «Вся книга напоминает червяка, у которого, если его разрезать на части, из головы вырастает хвост, а из хвоста голова».³³ В «Истории» господствует циклическое время мифа. Событие, которое могло бы «развернуть» циклическое время в линейное, — христианизация Британии — проходит у Гальфрида почти незаметным; оно не накладывает отпечатка на модель поведения главных героев. Линейное время, собственно «история», начинается там, где заканчивается «История бриттов» (например, валлийская «Хроника принцев» начинается как раз с года, которым кончается «История бриттов» — с 681-го, — поездкой Кадваладра в Рим и его смертью).³⁴ Знаменитое «пророчество» Мерлина состоит из нескольких метафор, описывающих один и тот же круг событий. В сущности книга Гальфрида — глубоко нехристианское сочинение; внутренний сюжет ее — борьба Рима и Британии, борьба старшего и младшего братьев, сыновей одного отца (Трои). Это, собственно, завершение троянской эпопеи — эпопеи, созданной Гомером и Вергилием: Троя, за пределами самой себя, кончает самоубийством, причем не один, а несколько раз (Бранный, Максимиан, Артур). То есть это не однократное принесение себя в жертву (на чем построено христианство), а повторяющееся событие; парадоксально, но — форма существования. В связи с этим следует вспомнить, что сочинение Гальфрида Монмутского, особенно «артуровский сюжет», часто рассматривают как некую аллегория борьбы брит-

тов против саксов или бриттов и саксов против норманнов. Но это не аллегория (столь часто встречающаяся в писаниях средневековых авторов, например — у того же Гиральда Камбийского). Это миф. Миф, отмечает Лосев, — ни схема, ни аллегория.³⁵

Именно этим привлек Гальфридов Артур читателей и читателей, как только «История бриттов» вышла в свет. Гальфридов (именно «Гальфридов») Артур тогда был фигурой популярной, так как был фигурой «мифической», а миф, по определению того же Лосева, «всегда чрезвычайно практичен, насущен, всегда эмоционален, аффективен, жизненен. С мифом „живут“, вернее, в „мифе живут“».³⁶ А с тем, в чем живешь, обращаешься запросто; так же «запросто», «по-свойски» обращались с Гальфридовым Артуром разные авторы по прочтении «Истории бриттов» (например, Вас или Кретьен де Труа). И не только авторы. Английский король Эдуард I, захватив в 1283 г. Исконный Уэльс, устроил там артуровский турнир и состязание бардов.³⁷ Он же, четырем годами раньше, ввел в обращение монету в полнени. Валлийская «Хроника принцев», повествуя об этом событии, отмечает: «Сбылось пророчество Мерлина, говорившего: «Ценность монеты изменится, половина станет круглою».³⁸ Наконец, подписывая в 1256 г. договор с партией шотландских баронов Комминов,³⁹ разве не имел в виду гвинетский принц Лливелин ап Гриффит следующие слова из пророчества Мерлина: «Кадваллад призвет Конана и примет в союз Альбанию (то есть — Шотландию. — К. К.). Тогда произойдет избиение чужеземцев, тогда реки потекут кровью, тогда в Арморике наружу вырвутся родники и будут увенчаны короной Брута. Камбрия преисполнится радости и зазеленеют дубы Корнубии. Остров будет наречен по имени Брута и изникнет название, данное ему чужеземцами»?⁴⁰ Или Овайн Глендур, разве он не ощущал себя новым Артуром, сражающимся с саксами, восстав в самом начале XV века против англичан и ведя себя так, будто он — император бриттов (достаточно вспомнить его договор с французским королем и «парламент» в Маханхлете)?⁴¹ Причем Глендур повезло — и позже он стал такой же составной частью валлийской политической мифологии, как и Артур. Но это уже другая тема.

«Убить» миф можно только одним способом — превратить его в историю, «похоронить» его там, лишить актуальности, развернуть циклическое время мифа в линейное историческое. Миф о британском короле Артуре попытался подорвать младший современник Гальфрида Монмутского — Гиральд Камбийский. Гиральд (на четверть валлиец, на три четверти — норманн) известен прежде всего как автор «Путешествия по Уэльсу» (1191 г.) и «Описания Уэльса» (ок. 1194 г.) — своеобразных обзоров экономической, социальной, культурной и политической жизни региона, его географических особенностей и обычаев местного населения. Гиральд весьма скептически относился к труду Гальфрида, хотя усердно использовал в своих текстах, вплоть до скрытого цитирования. Представляется, что скептицизм Гиральда-клирика (он был архидьяконом Брекона), одно время — коро-

левского чиновника, относился не столько к подлинности Гальфридова сочинения, сколько к его политико-мифологической концепции. Гиральд попытался низвести этот миф к «истории», а Артура — ожидаемого валлийцами со дня на день избавителя — прочно замуровать в прошлом. Для этого Гиральд Камбрийский совершил неожиданный шаг — дотошно описал эксгумацию останков Артура, произошедшую якобы в аббатстве Гластонбери.

Вот этот отрывок из его сочинения «Наставления начальствующим» (1199 г.): «Сейчас все еще вспоминают о знаменитом короле бриттов Артуре, память о котором не угасла, ибо тесно связана с историей прославленного Гластонберийского аббатства, коего король был в свое время надежным покровителем, защитником и щедрым благодетелем... О короле Артуре рассказывают всякие сказки, будто тело его было унесено некими духами в какую-то фантастическую страну, хотя смерть его не коснулась. Так вот, тело короля после появления совершенно чудесных знамений было в наши дни обнаружено в Гластонбери меж двух каменных пирамид, с незапамятных времен воздвигнутых на кладбище. Найдено тело было глубоко в земле в выдолбленном стволе дуба. Оно было с почестями перенесено в церковь и благоговейно помещено в мраморный саркофаг. Найден был и оловянный крест, положенный по обычаю надписью вниз под камень. Я видел его и даже потрогал выбитую на нем надпись (когда камень убрали): „Здесь покоится прославленный король Артур вместе с Геневерой, его второй женой, на острове Аваллоне“. Тут на многое следует обратить внимание. Выходит, у него было две жены. Именно вторая погребена вместе с ним, и это ее останки были найдены одновременно с останками мужа. Но в гробнице их тела положены отдельно: две трети гробницы были предназначены для останков короля, а одна треть, у его ног, — для останков жены. Нашли также хорошо сохранившиеся светлые волосы, заплетенные в косу; они несомненно принадлежали женщине большой красоты. Один нетерпеливый монах схватил рукой эту косу, и она рассыпалась в прах... И тело оказалось лежащим именно там, зарытое как раз на той глубине, чтобы его не могли отыскать саксы, захватившие остров после смерти Артура, который при жизни сражался с ними столь успешно, что почти всех их уничтожил. И правдивая надпись об этом, вырезанная на кресте, была закрыта камнем тоже для того, чтобы невзначай не открылось раньше срока то, о чем она повествовала, ибо открыться это должно было лишь в подходящий момент. Гластонбери, как ее называют теперь, звалась в прошлом островом Аваллоном; это действительно почти остров, со всех сторон окруженный болотами. Бритты называли его Инис Аваллон, что значит „Остров Яблок“. Место это и вправду в старые времена было изобильно яблоками, а яблоко на языке бриттов — аваль. Благородная Моргана, владычица и покровительница этих мест и близкая родственница Артура, после битвы при Кемелене переправила его на остров, что сейчас зовется Гластонбери, дабы он залечил там свои раны. Место это называлось в прошлом также

на языке бриттов Инис Гутрин, что значит „Стекланный Остров“, и из этого названия саксы, когда они тут обосновались, и составили „Гластонбери“, и на их языке „глас“ значит „стекло“, а „бери“ — „крепость“, „город“. Да будет известно, что кости Артура, когда их обнаружили, были столь велики, будто сбывались слова поэта: „И богатырским костям подивится в могиле разрытой“. ⁴² Берцовая кость, поставленная на землю рядом с самым высоким из монахов (аббат показал мне его), оказалась на три пальца больше всей его ноги. Череп был столь велик, что между глазницами легко помещалась ладонь. На черепе были заметны следы десяти или даже большего числа ранений. Все они зарубцевались, за исключением одной раны, большей, чем все остальные, оставившей глубокую открытую трещину. Вероятно, эта рана и была смертельной. ⁴³

В чем секрет цитированного отрывка? В нем есть все то же, что и у Гальфрида: Артур, Аваллон, Морган, Геневера, битвы с саксами. Но это только на первый взгляд. Артур — не герой пророчеств Мерлина, а просто некогда «знаменитый король бриттов» исполинского роста, остров Аваллон вовсе не мистическое обиталище, а просто окруженное болотом гластонберийское аббатство. Артур безвозвратно, окончательно мертв и это доказывают дырки в его черепе.

Итак, эксгумировав «исторического» Артура, Гиральд Камбрийский похоронил Артура «мифического»: настоящий мессия эксгумации не подлежит. Перестав быть «спасителем бриттов», Артур превратился в идеального рыцаря-космополита Средневековья. Это мы видим и в поздних «мабиноги», и в романах «артуровского цикла» (например в «Смерти Артура» Т. Мэлори). Тем самым британская политическая мифология должна была (по замыслу Гиральда Камбрийского) лишиться центральной фигуры. Эксгумацию останков Артура в его сочинении можно с полным правом назвать «Четвертым злосчастным выкапыванием Острова Британия».

Подведем некоторые итоги. Эксгумация головы Бендигейда Врана и эксгумация тела Артура имели одно общее последствие: потерю магического статуса. Но смысл их был разным: в первом случае магическая функция была передана выкапывателю (Артуру), во втором — она исчезла бесследно (должна была исчезнуть), как только останки увидели свет (если быть совсем точным — как только эта эксгумация была описана в тексте). Видимо, мы здесь сталкиваемся с двумя разными подходами к эксгумации: с традиционным кельтским (бриттским) и с характерным для универсалистской культуры средневекового латинского Запада. Впрочем, и в том и в другом случае, выкапывая мертвое тело, его символически делают «мертвым».

Вышеизложенный сюжет имеет два направления для дальнейших размышлений. Во-первых, он вскрывает некоторые особенности мировоззрения бриттов (и шире — кельтов), в т. ч. их представления о Жизни и Смерти, Том Свете и Этом Свете. Таким образом проясняются некоторые фундаментальные осно-

вы культуры кельтов. Во-вторых, этот сюжет дает толчок к дальнейшей рефлексии над местом мертвого тела в европейской христианской цивилизации вообще (или, если встать на точку зрения Юнга, в универсальном коллективном бессознательном). Тогда было бы любопытно сравнить рассмотренные нами случаи эксгумации с эксгумацией и повешением останков Кромвеля или с эксгумациями царских захоронений и святых мощей в ранний период советской истории. Может быть, станет ясным, что это была не столько месть угнетенных, сколько символические акты, уничтожающие магическую силу мертвых тел.

¹ Davies W. Wales in the Early Middle Ages. Leicester, 1996. P.211—212.

² Phillips D. R. Lady Charlotte Guest and the Mabinogion. L., 1921. Ch.I.

³ The Mabinogion / Translated and edited by J. Gantz. Harmondsworth, 1976. P.26,31,32.

⁴ Charles-Edwards T. Second Thoughts on the Historical Context of the Four Branches of the Mabinogi. Unpublished.

⁵ Вопрос о влиянии произведений «артуровского цикла» на поздние «мабиноги» был подробно рассмотрен в дипломной работе М. Е. Лошкаревой «Король Артур в политической мифологии Уэльса» (Н. Новгород, НГПУ, 1997).

⁶ Мабиногион. Волшебные легенды Уэльса. Перевод, вступительная статья и примечания В. В. Эрлихмана. М., 1995. С.30.

⁷ Там же. С.31.

⁸ Там же. С.187.

⁹ Там же. С.191.

¹⁰ Там же.

¹¹ Ненний. История бриттов. / Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина. М., 1984. С.187.

¹² «История бриттов» датируется 1138 г.; междоусобная война в Пауисе, описанная в «Видении Ронабви», подлежит датировке по данным валлийской «Хроники принцев». См. Brut Y Tywysogyon or The Chronicle of the Princes. Peniarth MS 20 Version. / Translation, introduction and notes by T. Jones. Cardiff, 1952. P.60.

¹³ Гальфрид Монмутский. Указ. соч. С.6.

¹⁴ Там же. С.12.

¹⁵ Там же. С.13.

¹⁶ Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. Переводы С. Шервинского, С. Ошерова и др. М., 1979. С.181—182.

¹⁷ Гальфрид Монмутский. Указ. соч. С.33.

¹⁸ Там же. С.37—40.

¹⁹ Там же. С.7.

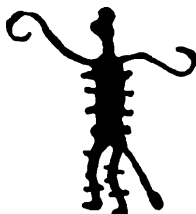
²⁰ Там же. С.46.

²¹ Там же. С.52.

²² Там же. С.54-61.

²³ Там же. С.62—63.

- 24 Там же. С.75.
- 25 Там же. С.90.
- 25 Там же. С.92—94.
- 27 Там же. С.101.
- 28 Там же. С.98.
- 29 Там же. С.102.
- 30 Там же. С.110.
- 31 Там же. С.124.
- 32 Там же. С.74—82, 158.
- 33 Юнг К.-Г. Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992. С.157.
- 34 Гальфрид Монмутский. Указ. соч. С.137; Brut Y Tywysogyon... P.1.
- 35 Лосев А. Ф. Диалектика мифа / Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С.422.
- 36 Там же. С.401.
- 37 Rowlands I. The Edwardian Conquest and its Military Consolidation / Edward I and Wales. Edited by T. Herbert and G. E. Jones. Cardiff, 1988. P.48.
- 38 Brut Y Tywysogyon... P.119.
- 39 Edward I and Wales... P.XXIX.
- 40 Гальфрид Монмутский. Указ. соч. С.77.
- 41 См. последнюю работу о восстании Глендура: Davies R. R. The Revolt of Owain Glyn Dwr. Oxford, 1997.
- 42 Вергилий. Георгики. С.88.
- 43 Gerald of Wales. The Journey Through Wales. The Description of Wales / Translated and edited by L. Thorpe. Harmondsworth, 1978. P.281—284.



ТРИ МОГИЛЫ НА ГЛАСНЕВИНСКОМ КЛАДБИЩЕ

Цель этого текста — показать, как достаточно случайное и произвольное совпадение неких фактов может приобрести вдруг неожиданное символическое значение, стать объектом рефлексии и толчком для (увы!) совсем небесспорных выводов.

На севере Дублина, если двигаться от King's Inn по Phibsborough Road, находится Гласневинское кладбище. В одной из его частей, рядом друг с другом, расположены три могилы. В двух из них похоронены ирландцы, в одной — русский. В первой из этих могил лежит знаменитый на всю Ирландию человек, во второй — любопытнейший, но малоизученный персонаж истории русской общественной жизни; третий покойник известен всему миру. Наконец, две из трех могил натурально существуют; третья — литературного происхождения. Нижеследующее рассуждение посвящено этой странной группе захоронений.

Первым (хронологически) покойником является Дэниэл О'Коннел (1775—1847), знаменитый деятель ирландского освободительного движения. Вот его краткая биография. Дэниэл О'Коннел принадлежал к старинному ирландскому роду, обедневшему в годы кромвелевской оккупации. Окончил школу в Корке. Учился в иезуитском колледже во Франции и был свидетелем начальных событий Великой французской революции (что, заметим в скобках, воспитало в нем отвращение к насилию). После ирландского восстания 1798 г. создал ирландскую католическую лигу, в результате деятельности которой в 1829 г. английский парламент принял закон об эмансипации католиков, освобождавший их от сбора церковной десятины в пользу англиканской церкви. За это О'Коннел был назван «Освободителем». Член палаты общин, примыкавший к вигам. С 1841 г. у власти в Соединенном Королевстве оказались тори, враждебно относившиеся к идее ирландской автономии (какой бы сферы это не касалось). В ответ О'Коннел преобразует свою лигу и ставит новую задачу — отмену унии между Англией и Ирландией. Опасаясь беспорядков, власти приказывают арестовать его и придать суду. Обвинительный приговор О'Коннелу был кассирован палатой лордов, он покидает Англию и направляется в Италию. Умер О'Коннел по дороге в Рим — в Генуе, в 1847 г.

Итак, перед нами образцовый ирландский патриот. Однако есть одно обстоятельство. Сердце свое О'Коннел завещал захоронить в Риме, а тело — в Дублине, на Гласневинском кладбище. Античность, кажется, почти не знала этого метода захоронений. В Европе он получает довольно широкое распространение только в Средние века, что можно связать, с одной стороны, с влиянием эллинистического Востока и его культа бальзамирования и, с другой, с символической ролью Сердца (с большой буквы) в христианстве, прежде всего — в католицизме. Но популярным он становится лишь в эпоху барокко, прекрасно вписываясь в ее мрачноватый и изощренный культурный контекст. Вот что пишет французский историк Филипп Арьес в знаменитой книге «Человек перед лицом смерти»: «Когда не было возможности сохранить мертвое тело целиком, довольствовались хотя бы какой-либо его частью. Самым благородным, самым изысканным издавна считалось сохранение сердца, средоточия жизни и чувств. Первыми проявлениями этого символизма сердца были уже упоминавшиеся отдельные захоронения сердца умершего. Иногда при вскрытии сердце отделяли от внутренностей, которые также хоронили отдельно. Захоронения сердца сохранялись порой десятилетиями или даже столетиями. Последнее по времени, известное мне, — писателя Шарля Морра, пожелавшего, чтобы его сердце было заключено после смерти в коробку для рукоделия его матери! Странное желание, достойное скорее масона конца XVIII или начала XIX века!».¹

Последняя фраза Филиппа Арьеса позволяет ответить на вопрос о «символизме сердца». Начиная с христианской эпохи, сердце нередко представляли в идеализированной форме: сердце, вырванное из груди во имя любви, или Сердце Христово. В католической иконографии эпохи барокко частенько встречается следующий сюжет: горят в огне души умерших, ангелы приходят за ними, младенец Иисус кладет в плетеную ивовую корзинку сердце, символизирующее спасенную душу праведника. Именно в таком виде тема сердца была воспринята уже упоминавшимися масонами, а также революционными культами Франции конца XVIII века (достаточно вспомнить, что после смерти Жана-Поля Марата, на празднике, устроенном в его честь 28 июля 1793 г. в Люксембургском саду, демонстрировалось его сердце, уложенное в драгоценный ларец на переносном алтаре).

Однако вернемся к Дэниэлю О'Коннелу. Символическое значение его последней воли можно интерпретировать так, что сердце его (душа) принадлежит Церкви, Христу, а труп (тело) — Родине. Нация — это тело, Вера — душа. Именно это обстоятельство и заставляет нас усомниться в том, что О'Коннел — патриот в том смысле этого слова, который мы подразумеваем, говоря о XIX веке; то есть — националист. О'Коннел сражался — в первую очередь — за права католиков, Церкви, за Веру, а уже потом (с 1841 г.) — за права Ирландии. Ирландец для него — это католик (как для Достоевского русский человек — непременно православный). Именно поэтому можно предполо-

жить, что как историко-культурный тип, О'Коннел — фигура переходная от «человека церкви», характерного для доиндустриального общества христианского Запада, к «человеку нации», характерному уже для индустриальной стадии.

Национализм здесь понимается не как некий вдруг проявившийся мрачный симптом, а как относительно молодое явление, возникшее в конце XVIII века и достигшее апогея в XIX-ом — середине XX века. Национализм характерен именно для индустриальной стадии, с присущей ей унификационной парадигмой. Вот что пишет об этом в своей прекрасной (и, увы, последней) книге «Условия свободы» Эрнест Геллнер: «Культура, усвоенная в ходе образования, является для современного человека самым важным приобретением, ибо она (и только она) открывает путь ко всему остальному. А существование надежной и по возможности обширной политической единицы, отождествленной с этой культурой, обеспечивающей ее упрочение и защиту, становится для него главной заботой в политической области. Самые глубинные пласты его идентичности определяются не его банковским счетом, не положением в семье или обществе, но этой усвоенной в процессе образования письменной культурой. Его национализм является не каким-нибудь атавизмом, а напротив, служит выражением его вполне определенных и подлинных (хотя чаще всего неосознанных) интересов. Ему нужно политически защищенное общество, однако, он формирует это в терминах сообщества или спонтанно возникшей общности».²

О'Коннел, таким образом, еще не националист, но тенденция его политической деятельности стремится именно к национализму, но к национализму раннему, так сказать, домашнему. Еще раз процитирую Геллнера: «Ранний национализм был скромным и застенчивым. Его можно обнаружить, скажем, у Гердера, который защищает поэзию народной культуры перед лицом высокомерного и самоуверенного империализма французского двора, или британского коммерциализма, или бесстрастного универсализма просветителей. Призывы вернуться к тотемному столбу или, скорее, к тихой прелести деревенской жизни, имели на этом этапе оборонительный, оправдательный характер. Лишь значительно позднее философская антропология национализма стала более агрессивной, если не сказать кровожадной».³ Именно в этом направлении — в сторону Кельтского Возрождения — эволюционировал О'Коннел, именно поэтому и сердце его, пусть и в Риме покоится, но в Ирландском колледже, а тело погребено в Дублине. Как мрачно съязвил Джеймс Джойс: «Дом ирландца — его гроб».

Во второй (по хронологическому принципу) могиле похоронен русский эмигрант Владимир Сергеевич Печерин (1807—1885). Судьба Печерина выделяется среди русских судеб XIX века своей загадочностью и, в то же время, симптоматичностью. Он родился в 1807 г. в семье военного на юге России. Учился в Киевской гимназии, с 1825 г. служил в Петербурге в разных ведомствах. В 1829 г. поступил, а в 1831 г. блестяще закончил филологический факультет петербургского университета, добил-

ся больших успехов в классических языках. Был оставлен при университете, стал печатать свои статьи и переводы в петербургских изданиях. В 1833 г. с еще несколькими учеными был направлен в Берлинский университет для завершения образования и подготовки к профессорской деятельности. По возвращении (в 1835 г.) Владимир Печерин был утвержден в звании исправляющего должность экстраординарного профессора по кафедре греческой словесности и древности Московского университета. Лекции его пользовались популярностью, блестящая научная карьера — обеспечена. Но Печерин, по свидетельствам современников, тяготился пребыванием в России, видя в ней провинциальное захолустье, хамское и рабское. В 1836 г., под предлогом ускорения печатания диссертации, выехал в Берлин и, говоря современным языком, стал «невозвращенцем». В 1837 г. против Печерина было возбуждено судебное преследование, а в 1848 г. Сенат лишил его российского подданства и всех прав состояния.

Четыре года (до 1840-го) Печерин скитался по Западной Европе, завязывая разного рода знакомства с революционерами всех оттенков. Сам он в то время находился под сильнейшим влиянием идей христианского социализма Ламенне. В 1840 г. произошел новый поворот в жизни Печерина: он принял католичество, в 1841 г. стал монахом редемптористского ордена, а в 1843 г. — католическим священником. До конца 1844 г. он жил в Бельгии, а в 1845-ом был направлен в качестве миссионера в Англию, где, кстати говоря, встретился в 1853 г. с Герценом, о чем последний поведал в «Былом и думах». В 1854 г. Печерин был переведен в Ламерик (Ирландия). И в Англии, и в Ирландии он снискал славу лучшего проповедника редемптористского ордена. В 1861 г. — очередной перелом: Печерин порвал с редемптористами, некоторое время пробыл в картезианской и трапистской общинах, но общее разочарование в католицизме только усилилось. В 1862 г. он был утвержден капелланом при дублинской больнице Mater Misericordiae; в этой должности он и пробыл до самой смерти. В 1862 г. Печерин установил новые контакты с «Колоколом» Герцена и Огарева, а с 1865 г. вступил в переписку с двумя корреспондентами в России — со своим старинным приятелем Федором Чижовым и с племянником Саввой Поярковым. По инициативе последних Печерин стал писать мемуарные очерки, имея в виду их публикацию в России. Однако по разным причинам (в том числе и цензурным) они не были напечатаны, и в 1875 г. он прекратил эту работу; в 1877 г. Чижов умер, и тем самым связь Печерина с Россией была прервана (переписка с Поярковым утасла еще раньше) — теперь уже навсегда.

Обстоятельства последних восьми лет жизни Печерина почти неизвестны. Известно только, что умер он 17 апреля 1885 г. и был похоронен на Гласневинском кладбище рядом с могилой Дэнизла О'Коннела. Записки Печерина были впервые изданы в 1915 г. М. О. Гершензоном под названием «Отрывки из автобио-

графии доктора Фуссенгера»; в издании 1932 г. заглавие изменено на «Замогильные записки», а в последнем по времени (1989 г.) — на «Замогильные записки (Apologia pro vita mea)».

Печерин был человеком той же формации, что и Чаадаев. Как и Чаадаева, его занимали две темы — «Россия» и «Церковь»; только Чаадаев рефлексировал, а Печерин действовал (справедливости ради следует отметить, что Чаадаев тоже занимался своего рода «жизнестроительством»; он считал, что выполняет некую миссию, и соответственно вел себя. Но он действовал осмысленно, а Печерин импульсивно; рефлексировать над собственной биографией он начал уже на склоне жизни).

Обращение Печерина к родине, его, так сказать, «русофобия», было на самом деле оборотной стороной его «национализма». Он отождествлял себя, чувствовал себя (бессознательно) чисто русским человеком, человеком русской культуры, отсюда и его ненависть (в 30-е—50-е гг.) к России, которая была не внешней, а внутренней, точнее — «изнутри». Отношение к России для Печерина — проблема не эстетическая, а экзистенциальная, связанная с поисками идентичности. Последнее соображение заставляет вспомнить уже цитированный отрывок из книги Эрнста Геллнера: «Самые глубинные пласты его идентичности определяются не его банковским счетом, не положением в семье или обществе, но этой усвоенной в процессе образования письменной культурой». Печерина это касается в полной мере. Русская культура XIX века — культура литературоцентричная; и родиной, Россией для Печерина был русский язык, русская литература; его собственное сочинительство было способом выяснения отношений с отчизной. В начале 30-х гг. он написал стихотворение, которое начиналось следующими строками:

Как сладостно отчизну ненавидеть
И жадно ждать ее уничтоженья.

Современный психоаналитик назвал бы это «кризисом идентичности» и «суицидными наклонностями» (кстати, мысли о самоубийстве, как признает сам Печерин, некоторое время не покидали его). Выход из этого внутреннего конфликта был сначала географическим (бегство), а затем — религиозным (обращение в католичество). Таким образом, можно сказать, что Церковь (точнее — католицизм) была паллиативом Родины (Нации). И как всякий паллиатив — неудовлетворительным. Обращает на себя внимание тот факт, что уход Печерина от редемптористов, разочарование в католицизме, почти совпадает по времени с возобновлением его контактов с Россией и началом создания мемуарных очерков. «Возвращение» Печерина к Родине, таким образом, происходит посредством все той же «письменной культуры», о которой писал Геллнер.

Как уже отмечалось, свои записки Печерин создавал, имея в виду их публикацию в России. В этом был их смысл, в этом была его цель. В письме от 7 ноября 1875 г. он открылся Чижову: «Ах! как бы мне хотелось, как бы мне хотелось оставить по себе

хоть какую-нибудь память на земле русской! хоть одну печатную страницу, заявляющую о существовании некоего Владимира Сергеева Печерина. Эта печатная страница была бы надгробным камнем, гласящим: здесь лежит ум и сердце В. Печерина».⁴

Это утверждение чрезвычайно ценно для нас. «Записки» свои (кстати, «замогильные») Печерин именует «сердцем» и мечтает захоронить их в России, под муаровым переплетом русского толстого журнала. В результате получается следующее: тело капеллана Печерина похоронено в Дублине и принадлежит Церкви, а сердце символически покоится в России и принадлежит Нации. Тенденция, выявленная нами в фигуре Дэниэла О'Коннела, в случае Печерина — уже процесс, близкий к завершению. Если О'Коннел в большей степени «человек церкви», лишь в начале пути к «человеку нации», то Печерин уже почти «человек нации» и почти не «человек церкви». Вот и получается, что несколько десятков квадратных метров Гласневинского кладбища демонстрируют нам смену культурной парадигмы доиндустриального общества культурной парадигмой индустриального общества.

Рядом с О'Коннелом и Печериным 16 июня 1904 г. похоронен Пауди Дигнам, заурядный дублинский обыватель. Особенность этой могилы в том, что она существует только на страницах книги — романа Джеймса Джойса «Улисс». Шестой эпизод «Улисса» целиком посвящен похоронам Дигнама. Появление экс-ирландца и экс-католика Джойса к Родине (Нации) и Церкви было крайне напряженным и отчасти напоминает случай Печерина. Как и Печерин, Джойс буквально бежал с Родины и так и не вернулся назад. Умер и похоронен в Цюрихе, в Швейцарии, которая сама — своего рода признанное кладбище писателей-эмигрантов (и космополитов. Вспомним Набокова и Борхеса.). Над католицизмом Джойс издевался, презирал его — и, когда он умер, его жена Нора отказала католическому священнику, который хотел отслужить заупокойную мессу по мужу. «Это будет предательством», — сказала она. Фобия Джойса по отношению к ирландской культуре была чрезвычайно сильна. Так, будучи полиглотом и зная множество языков, Джойс не выучил ирландского языка. Ирландское Возрождение окрестил «кельтскими сумерками». Его сочинения, прежде всего «Портрет художника в юности» и «Улисс», полны разнообразными издевательствами над ирландской историей и культурой.

Но, в отличие от Печерина, Джойс, во-первых, не искал паллиатива в любой из других церквей и, во-вторых, не стремился вернуться к Нации своими писаниями. Игра с национальной культурой и историей была у Джойса чрезвычайно сложной, и шестой эпизод «Улисса» — тому пример. Описание похорон Дигнама насыщено разнообразным культурно-историческим контекстом, и в этом контексте имя Дэниэла О'Коннела занимает очень важное место. Во-первых, фамилия смотрителя кладбища — О'Коннел (только Джон). Позволю себе продемонстрировать одну из завертей «потока сознания» Леопольда Блума (в пе-

реложении В. Хинкиса и С. Хоружего): «Тени могил скрипят гроба и Дэниэл О'Коннел наверно он потомок его кто ж это уверял будто он был со странностями и любвиобилен на редкость но все равно великий католик как огромный гигант во тьме». ⁵ Отметим два обстоятельства: намек на родство зрителя кладбища с Дэниэлом О'Коннелом и то, что последний назван Леопольдом Блумом «великим католиком», а не «освободителем» (таким образом, получается, что наше рассуждение совпадает с мнением Джойсовского героя). Исключительно интересен намек на родство; дело в том, что семья самого Джойса гордилась родством с О'Коннелом. Получается, что в романе Джеймса Джойса, находящегося в родстве с О'Коннелом, некий Джон О'Коннел (предположительно — родственник Дэниэла О'Коннела), зритель кладбища, хоронит Падди Дигнама рядом с могилой Дэниэла О'Коннела, чье сердце похоронено в Риме.

Второе обстоятельство связано именно с «сердцем». Вот цитата из шестого эпизода «Улисса»: «Это Святое Сердце там: выставлено напоказ. Душа нараспашку. Должно быть сбоку и раскрашено красным как настоящее сердце. Ирландия ему посвящена или в этом роде». ⁶ Исключительно интересный фрагмент. Джойс намекает сразу на двух персонажей ирландской истории: на Дэниэла О'Коннела («это Святое Сердце там») и на другого — Чарльза Стюарта Парнелла, знаменитого патриота, затравленного католической церковью за связь с замужней женщиной. Парнелл тоже похоронен на Гласневинском кладбище, и цитированный отрывок отчасти описывает его надгробие. Именно ему «Ирландия была посвящена». Еще одна любопытная деталь: Дигнам, как и Парнелл, умер от инфаркта, поэтому следующая дальше фраза — «Удар, смерть» — относится к обоим. Таким образом, получается, что в шестом эпизоде проводится некая линия от могилы О'Коннела (великого католика) к могиле Парнелла (великого патриота, затравленного католической церковью) — и далее к могиле Падди Дигнама, просто обычного человека, обывателя, «человека толпы». Типичная для Джойса «игра на снижение». Именно в ней отражается отношение писателя и к католицизму, и к ирландскому национализму. «Великий католик», сменив имя, хоронит рядом со своей могилой обывателя, умершего от того же, что и «великий патриот» (тоже недалеко похороненный), затравленный католиками. К этому ряду могил остается добавить последнюю — цюрихскую могилу самого Джойса, космополита и безбожника, «модульного человека» (по определению Геллнера), человека наступившей через двадцать лет после его смерти постиндустриальной эпохи.

Вывод напрашивается следующий. Группа захоронений на Гласневинском кладбище, состоящая из могил О'Коннела, Печерина и Дигнама, символизирует три ступени движения от «человека церкви» (характерного для доиндустриального общества) к «человеку нации» (характерному для индустриального общества) — и далее к «человеку мира» (характерному для постиндустриального общества. Если же отвлечься от универсалистских

концепций, то дальнейшие размышления на эту тему, может быть, помогут обнаружить некоторые штрихи, общие для столь разных культур, как ирландская и русская.

¹ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С.326.

² Геллнер Э. Условия свободы. М., 1995. С.116—117.

³ Там же. С.119.

⁴ Печерин В. С. Замогильные записки (Apologia pro vita mea) / Русское общество 30-х годов XIX в. Мемуары современников. М., 1989. С.310.

⁵ Джойс Дж. Улисс. Пер. с английского В. Хинкиса и С. Хоружего. М., 1993. С.84.

⁶ Там же. С.88.



ИСТОРИЯ ДУШИ В ИЗБРАННЫХ СЮЖЕТАХ

(от Тацита до Фомы Аквинского)

Ниже следующие страницы есть почти не отредактированный текст двух лекций, прочитанных в сентябре 1996 г. слушателям Свободного университета «Эврика». Я сознательно не превратил «лекцию» в «статью», так как сама тема ее — волнующая, неуловимая, бесформенная — не помещается в жестких рамках научного дискурса; скажем так, что «лекция» имеет большее отношение к «душе», чем «статья». По этой же причине я отказался здесь от научного аппарата (т. е. сносок) — тем более, что они разрушили бы гипотетическую цельность восприятия. С другой стороны, все цитаты заковычены и проверены тщательнейшим образом (надеюсь, читатель сможет при желании двинуться вглубь этого текста, учитывая, что источники цитирования — легко доступные отечественные издания).

Поздняя античность оставила нам две фразы, совершенно четко указывающие, что единого (для античной цивилизации) понятия «душа» — не было. Вот эти две фразы. Первая — цитата из «Жизнеописания Агриколы», созданного Тацитом. Тацит пишет: «Великие души не распадаются вместе с телом». Главное в этой фразе — вовсе не противопоставление «души» и «тела», а совсем иное. Главное — в избирательности. Автор лелеет мысль о бессмертии как привилегии избранных, великих. Большинство душ, так сказать — «ординарных», распадаются, по мнению Тацита, вместе с телами; бессмертие для них заказано. Но «великие души» бессмертие обретают. Можно, конечно, перенести рассуждение Тацита в иную плоскость и сказать, что «великие души» обретают бессмертие не в прямом смысле, а в переносном — в памяти потомков. Но такое допущение было бы неоправданной модернизацией: Тацит, живший в I—II вв. н. э., вовсе не благонамеренный позитивист-прогрессист XIX века.

Вторая фраза известна как эпитафия римского императора Адриана: «Душа, скиталица нежная». Я говорю «известна» по двум причинам. Во-первых, эпитафия состоит (на самом деле) не из одной, а из пяти строк. Во-вторых, русский перевод неточен — в оригинале читаем:

Animula vagula blandula...

«Душа» на латыни — «anima», а «animula» — уменьшительно-ласкательная форма, нечто вроде «душеньки». Почему я настаиваю на точном переводе? Потому что смысл цитаты меняется с изменением эмоциональной окраски существительного. «Душа» обречена на «скитание», и не только «в края / Блеклые, мрачные, голые, / Где радость дарить будет некому», как мы читаем в адриановой эпитафии, но и из тела в тело. Адриан говорит о ней: «Телу гостя и спутница», точнее — «попутчица». «Душа» в своем пути проходит множество «тел», но каждый раз уходит из них в края, где некому дарить радость. Поэтому «душа» — несчастна; ее надо пожалеть — и ее жалеют: называют не «anima» (душа), а «animula» (душенька).

Итак, мы видим, что в рамках одной и той же цивилизации, в рамках одной и той же империи (Римской), в рамках примерно одной и той же эпохи (вторая половина I—II вв. н. э.) существует, как минимум, два представления о «душе». По Тацитту «душа», за небольшим (но важным) исключением, смертна, распадается (как он изящно выразился) вместе с телом, но уникальна — то есть, говоря попросту, одна конкретная душа соответствует одному конкретному телу. Согласно Адриану (повторяющему, во многом, знаменитый платоновский «Федон») «душа» — скиталица, в неизменном состоянии перебирающаяся не только из этого мира в тот, но и из тела в тело. Участь «души» — печальна, эта участь внушает сострадание. Напомню, что, по мнению Сократа, «психэ» (душа) рада освободиться от тела, которое ей только мешает (мыслить?). Сократ, в свою очередь, ссылается на распространенное у древних представление о душе, замурованной в темнице тела. Я далек от того, чтобы выстраивать некую линию — мол, Сократ продолжает идеи так называемых «древних», а Адриан — мысль Сократа. Тем более, не собираюсь тянуть эту линию до сегодняшнего дня с целью доказать, что «человек» — везде «человек», «душа» — везде «душа», «культура» (или «история») — универсальна и прочее, и прочее. Борхес (цитируя Карлейля) писал: «Быть может, всемирная история — это история различной интонации при произнесении нескольких метафор». Эта фраза хороша как еще одна метафора, еще одна из их бесчисленного количества. Но стоит нам, на манер Шерлока Холмса, взять лупу и внимательно рассмотреть каждую из метафор, то мы увидим, что она намертво замурована в свой исторический контекст, словно доисторическая ракушка в куске корнуольского известняка. И двух одинаковых ракушек вы не найдете...

Вернемся, однако, к «душе». Мне могут возразить — античность отличалась определенным, так сказать, конфессиональным, философским, культурным плюрализмом. Поэтому о «душе» думали по-разному, по-разному ее себе представляли. Но средневековая Европа! Точнее, христианская цивилизация вплоть до Реформации. В этом-то обществе, по распространенному мнению — скованном единой верой, единой церковью, — здесь содержание понятия «душа» должно быть единым. Иначе зачем нужна была теология?

О теологии-то мы и поговорим. Спустя сорок пять лет после смерти императора Адриана (138 г. н. э.) родился знаменитый христианский теолог Ориген Александрийский (185—254). Ориген прожил долгую и достаточно бурную жизнь; его преследовали римские власти (между прочим, он умер от последствий пыток), после смерти его сочинения церковь объявила еретическими. Несмотря на последнее обстоятельство, можно сказать, что Ориген не только вполне «показателен» (как теолог), но и что именно он впервые ввел (впоследствии общеупотребительные) важнейшие понятия, как то: понимание Библии в трех смыслах, «богочеловек», формула «Три ипостаси и одна Троица». Главный богословско-догматический трактат Оригена «О началах» (223—229 гг.) содержит отдельную главу «О душе» (книга II, глава 8).

Прежде чем мы рассмотрим эту главу, следует сказать следующее. Текст трактата «О началах» дошел до нас лишь в латинском переводе Руфина Аквилейского, сделанном почти двести лет спустя написания самой книги. Известно, что Руфин сознательно искажил многие места «О началах». Греческий оригинал трактата до нас не дошел, поэтому уяснить изначальную терминологию Оригена невозможно.

Вот краткое изложение главы «О душе». Параграф 1-й включает в себе рассуждение автора о том, есть ли душа у животных (особенно занимает автора вопрос, есть ли душа у животных, которые «пребывают в водах»). Ориген отвечает утвердительно и замечает, что «кровь всех животных есть душа их». Душа, по убеждению автора, наличествует и в существах, лишенных крови — устрицах, улитках, пчелах и проч. В ходе рассуждения, почти между делом, Ориген дает определение «души». «Душа есть субстанция фантастикэ и орметикэ, а это по-латыни, хотя и не совсем точно, можно выразить словами *sensibilis* и *mobilis*, то есть, чувствующая и подвижная». Итак, по мнению Оригена, душа есть чувствующая и подвижная субстанция. Она есть у животных, есть у человека; автор также склоняется, что и «ангельский чин» имеет душу. Вопрос о том, имел ли Христос, будучи во плоти, душу, занимает конец 2-го и начало 3-го параграфа. Христос, считает автор, имел душу, так как имел плоть.

Но самое любопытное начинается дальше. Ориген возвращается к вопросу о содержании понятия «душа». Опираясь на известную цитату из Первого послания Павла коринфянам («Сеется тело душевное, восстает тело духовное») он задается следующим вопросом: «Не существует ли некоторая субстанция, которая оказывается несовершенной именно потому, что она есть душа?». Итак, «душа» — несовершенна, «душевный» человек не воспринимает того, что от Духа Божьего (и возникает, замечу в скобках, вопрос о причинах ее несовершенства — то ли она отпала от совершенства, то ли была таковой создана Богом). И здесь рассуждение Оригена принимает весьма неожиданный оборот. Духовное, говорит он, то есть — то, что от Святого Духа, постигается духом и умом. И дальше следует совершенно невозможный для христианина (как мы его себе привыкли представ-

лять) пассаж: «если именно ум духом молится и поет, то не этот ли самый ум получает совершенство и спасение». Так, значит, не «душа», а «ум» спасается (и, заметьте, бессмертен)? Ориген поясняет, что дело в терминологической тонкости. Он разделяет:

- а) погибшее, существовавшее до своей гибели;
- б) погибшее, собственно, но жаждущее спасения;
- в) спасенное.

Первое — это «ум», второе — «душа», третье — «дух». Вот что пишет Иероним (347—419) в комментарии к своему не сохранившемуся переводу книги Оригена: «Ум, вследствие падения, сделался душою, и, наоборот, душа, научившись добродетелям, делается умом». Комментарий Иеронима грубоват; подлинник явно тоньше. Во-первых, исполнившаяся добродетелей душа, по мнению Оригена, станет не вновь «умом», а «духом» (иначе исчезает поступательное, а не цикличное, движение времени). Во-вторых, в своих рассуждениях Ориген весьма удачно применяет этимологию. Он апеллирует к одному из значений греческого слова «психэ» — «прохладная». Бог — это огонь («Господь, Бог твой, есть огонь поядающий». Второзаконие 4,24). Дальше следует совершенно изумительный пассаж, который я просто не могу не процитировать: «Итак, если святое называется огнем, светом, пламенем, противоположное же называется холодным и говорится, что во многих охладевает любовь; то, спрашивается, почему же душа названа именем души, которое по-гречески обозначается словом «психэ»? Не потому ли, что она охладела из божественного и лучшего состояния? Не потому ли это название перенесено на нее, что она, по-видимому, охладилась от той естественной и божественной теплоты и, вследствие этого, оказалась в своем настоящем состоянии и с этим названием?» Ориген очень ловко выдает главный аргумент, подтверждающий его мнение: в Священном Писании слово «душа» почти не употребляется в похвальном смысле, в порицательном — почти постоянно.

Таково мнение Оригена о том, что такое «душа». Суммируем его. Душа есть у всех: от низших животных до Бога. Под «душой» понимается некая чувствующая и подвижная субстанция. У каждого существа своя душа, связанная только с одним конкретным телом. Душа животных — это кровь. Душа человека — это падший (точнее, охладевший) ум. «Душа» — понятие, скорее, негативное. Каждая душа имеет надежду на спасение; исполнившись добродетелей (или возгоревшись добродетелями) душа спасется, но... умрет, так как станет не «душой», а «духом» (в другом варианте — снова «умом»).

Из всего вышесказанного можно сделать достаточно сенсационный вывод. Для Оригена человеческая душа — смертна, так как даже в случае спасения она становится «духом». И «ум», и «дух» выше «души»; «душа» — следствие грехопадения и исходный материал спасения, не более того. Как мы видим, концепция Оригена вовсе не похожа на наши расхожие представления о христианской концепции бессмертия души, единственной и богоданной. «Оригеновскую душу», несчастную, жалко, ее хочется

погладить, успокоить: ведь ей предстоит великое свершение, в ходе которого она погибнет. Хочется, как и Адриану, назвать ее «душенькой», но совсем по другим причинам. Опровергая цитированную выше фразу Борхеса, скажем: «Разные метафоры произносятся с одной интонацией».

Итак, предположим, что Ориген не соответствует нашим представлениям о христианских канонических взглядах на «душу». Но вот вопрос: «А были ли эти канонические взгляды?» С этой точки зрения Ориген Александрийский, который в VI веке был известен как еретик, чьи взгляды были осуждены Пятым Вселенским Собором 553 года, фигура не совсем бесспорная. Но возьмем несокрушимо бесспорный авторитет христианской церкви, одного из ее отцов — Блаженного Августина (354—430), жившего почти двести лет спустя Оригена.

Бессмысленно пересказывать или анализировать все, что Августин написал о «душе». Помимо специальных трактатов («О бессмертии души» 387/389 г., «О количестве души» 388 г., «О двух душах против манихеев» 391/392 г., «О душе и ее происхождении» 419/421 г.), он писал о «душе» практически во всех своих многочисленных сочинениях. Как считают специалисты (а я не специалист) системы своей, подобно Аристотелю, Иоанну Дамаскину, Фоме Аквинскому, Августин не создал. Этьен Жильсон как-то заметил, что, читая Августина, часто не знаешь, что же именно он делает — доказывает бытие Божье или обосновывает теорию познания, говорит о первородном грехе или о чувственном вожделении. Впрочем, может быть, только систематик Жильсон (см. его «Вступительные этюды о Св. Августине») не знает, что делает Августин... Так или иначе, об Августине стоит рассуждать несколько по-иному.

С одной стороны, можно суммировать основополагающие вещи, которые Августин говорил о «душе». Вот они. Человек определяется Августином как «разумная душа, пользующаяся смертным и земным телом» («О нравах манихеев»). Перед нами — известное противопоставление тела и души, знакомое еще по платоновскому «Федону». Впрочем, Августин порицал платоников, сводивших причины греховности к плоти. Подлинное благо, считал он, состоит в том, чтобы наслаждаться лишь Богом, а всем прочим лишь пользоваться («О христианском учении»). Добавим от себя: первым среди «прочего» является «тело». «Душа» занимает центральное место в рассуждениях Августина о человеке. Напомню, Августин не систематик, сказать, что в его концепции то-то состоит из того-то, очень трудно. Но я попытаюсь сейчас проследить, из чего же, по мысли Августина, состоит «душа». Если попробовать суммировать некоторые мысли в его трактатах, то получится следующее. «Душа» включает в себя «сердце» и «разум». «Сердце» — это как бы «моральная личность», тонко сбалансированная иерархическая структура, нуждающаяся в постоянном наблюдении. Именно «сердце» придает жизни «души» невероятную сложность и неопределенность. «Великая бездна сам человек... волосы его легче счесть, чем его чувства и движе-

ния его сердца», — писал Августин в «Исповеди». Теперь о «разуме». В сочинении «О порядке» Августин называет «разум» «взглядом души». Как он считает, именно «разум» восходит к Богу и это восхождение «разума» к Богу и есть восхождение к нему всей разумной «души». Ступени такого восхождения Августина описывает в трактате «О количестве души». Наконец, о происхождении «души». Здесь, в этом вопросе, достаточно разумный и осторожный Августин с явным интересом обсуждает вовсе нехристианскую по сути идею: все души были созданы вначале и по какому-то собственному устремлению нашли путь телесного воплощения (для более подробного ознакомления с этим рассуждением Августина отсылаю к его комментариям на книги Бытия и к его письмам).

Образ чрезвычайно эффектный — такая чудовищная по величине стая душ, невообразимо роящаяся на месте, вдруг, по какому-то внутреннему импульсу, устремляется вниз и каждая алчно впивается в бездыханное (бездушное) тело. Тело наполняется жизнью, люди начинают шевелиться, садятся, произносят какие-то звуки, наконец, встают и разбредаются по всем пределам земли. Борхес не зря говорил, что теология — лучший из жанров фантастической литературы.

Итак, перед нами совершенно иная «душа», нежели мы видели у Оригена и — тем более — у Тацита и Адриана. Вместо прохладной оригеновской «психэ», медленно, кружась словно лист, опадающей с Огненного Господнего Престола, обреченной (в лучшем случае!) на вознесение к тому же Престолу, то есть — на смерть, у Августина мы видим свободный, сильный, разумный и чувствующий субъект, бессмертный, а потому обреченный на восхождение к Богу. Оригеновская «душа», смутная тень на сером экране, познанию не подлежит, ей в этом отказано. Для Августина «душа» — один из двух достойных познания объектов. «Хочу познать Бога и душу. — И ничего кроме этого? — Совершенно ничего» («Монологи»).

Таковы представления Блаженного Августина о «душе». Великий писатель, он не жалел метафор для определения того, что не мог определить иным способом. Вот самая потрясающая из них, из 1-ой книги «Исповеди»: «Тесен дом души моей, чтобы Тебе войти туда: расширь его. Он обваливается, обнови его. Есть в нем, чем оскорбиться взору Твоему: сознаюсь, знаю, но кто приберет его? И кому другому, кроме тебя, воскликну я: „От тайных грехов очисти меня, Господи, и от искушающих избавь раба Твоего“». «Душа» — это «дом» (платоновское представление о душе, замурованной в темнице тела, вывернутое наоборот), достойный Бога, хотя несколько тесноватый. Монументальная архитектурная метафора.

На этом можно было бы поставить точку на наших рассуждениях об Августине, если бы не одна деталь. На следующей после «дома души» странице читаем: «Господи, ответь мне, наступило ли младенчество мое вслед за каким-то другим умершим возрастом моим или ему предшествовал только период, который я

провел в утробе матери моей?». Оказывается, «дом» — «на колесах»! По крайней мере, Августин не уверен в обратном, о чем он и вопрошает Бога. Оказывается, Августин в 397—401 годах, во второй половине своей жизни, в тридцать четвертом по счету своем сочинении, через десять лет после своего крещения, сомневается в одном из главных постулатов христианства — об уникальности человеческой «души», о соответствии «души» только одному «телу»! Можно ли тогда говорить об установленном для всех христиан содержании понятия «душа», когда один из отцов церкви, Августин, на следующей странице пишет о «душе» противоположное тому, что писал на предыдущей?

Здесь вы можете прервать меня и задать следующий вопрос. Зачем ковыряться в какой-то допотопной теологии в поисках общехристианских представлений о душе, когда можно просто взять Ветхий и Новый Заветы и посмотреть в них? Зачем нам обращаться к комментариям (интерпретациям) на Священное Писание, когда можно обратиться к самому Священному Писанию? Объяснюсь. Наша задача — рассмотреть содержание понятия «душа» в разные исторические эпохи, или, если хотите, в разные моменты одной исторической эпохи — христианства. Еще точнее — как понимали, что такое «душа», разные люди в разные моменты одной исторической эпохи. Наш интерес к взглядам этих людей — чисто исторический, нас не занимает вопрос — правы они или нет. Не занимает же историка Англии (не должен занимать!) вопрос, кто прав — Йорки или Ланкастеры! В силу того, что рассматриваемая нами эпоха — христианская, то о «душе» чаще всего писали теологи. Если мы начнем разбирать Священное Писание, то превратимся в теологов сами. Или другой вариант — разбирать Священное Писание как чисто исторический документ, но и тогда мы будем неправы: помимо всего прочего, Библия не принадлежит (или большая часть ее не принадлежит) христианской эпохе.

Однако вернемся к теологам. В десятой песне «Рая» Дантовой «Божественной Комедии» перед автором оказывается Фома Аквинский и представляет ему своих соседей по четвертому небу, по Солнцу ангелов. Среди прочего, он говорит (цитирую перевод М. Лозинского):

Узрев все благо, радуется там
Безгрешный дух, который лживость мира
Являет внявшему его словам.

Плоть, из которой он был изгнан, сирю
Лежит в Чельдоро; сам же он из мук
И заточенья принят в царство мира.

В отличие от нас, современникам Данте было ясно, о ком пойдет речь. Аниций Манлий Торкват Северин Бозций родился в 480 г., через пятьдесят лет после смерти Августина в осажденном вандалами Гиппоне, и в 524 г. был казнен в местечке Кальвенциано под Павией по обвинению в государственной измене и святотатстве. Бозций — один из самых авторитетных мыслите-

лей средневековья. Он ввел в философский словарь огромное количество латинских терминов — от «интеллектуальный» до «иррациональный», от «акциденции» до «атрибута». Бозций задал главную тему философской рефлексии средневековья — проблему «универсалий». Его теологические, логические, математические трактаты беспрерывно комментировали (от Эриугены до Фомы Аквинского); наконец, его сочинение «Утешение философией» было настольной книгой образованного европейца вплоть до XVIII века. «Утешение» переводили и ему подражали английский король Альфред Великий, английская королева Елизавета Тюдор, Чосер, Томас Мор, а великий английский историк Эдуард Гиббон назвал «Утешение» «золотой книгой». Но речь у нас пойдет не о ней, а о другом сочинении Бозция — о его «Комментарии к Порфирию», датированном примерно 510—522 гг.

Существует мнение, что Декарт был первым европейцем, сказавшим, что построение философии надо непременно начинать с рассмотрения души. Это неверно. Открываем начало книги 1-ой бозциева «Комментария к Порфирию» и читаем следующее: «С философией связано наивысочайшее благо для человеческой души; и подобно тому, как ткач, собираясь выткать узорчатую полосу, натягивает вначале основную нить, так же точно и ткань философских рассуждений нужно начинать с основы — с человеческой души». И действительно, дальше следует объемистое рассуждение о том, что такое «душа». «Во всех вообще живых телах проявляется тройкая душевная сила», — пишет Бозций. И перечисляет их. Первая, по его мнению, наделяет тело жизнью, заботится о рождении, питании и росте тела. Она называется «растительная» (или «жизненная»). Вторая — сложнее, она включает в себя первую; ее назначение — доставлять телу способность различать ощущения. Она способна составлять различные суждения обо всем, что только доступно ей. Вторая «душевная сила» называется «чувствительной» (или «животной»). Третья включает в себя и первые две; она целиком основана на разуме и занята созерцанием присутствующих предметов, размышлением об отсутствующих и изысканием неизвестных ей предметов. Она называется «разумной».

В такой классификации чувствуется логик и это не удивительно: Бозций комментирует (и переводит) логика Порфирия, комментирующего Аристотеля. Надо заметить, что вся вышеприведенная классификация взята целиком из Аристотеля, достаточно заглянуть в сочинение последнего «О душе» (414 а 29 и далее). В последующем рассуждении Бозций продолжает в том же духе, шаг за шагом следуя за Аристотелем. «Растительная» душевная сила характерна для растений, значит, растения имеют «душу», не способную ни на «ощущения», ни на «разум». «Чувствительная» (животная) душевная сила характерна для животных, значит, животные имеют «душу», способную к «ощущению» и даже к «суждению», но не к «предвиденью». «Разумная» душевная сила, наивысшая, характерна для человека. Помимо вышеназванных свойств, человеческая душа имеет и иные: «воображение» (*imaginatio*), «разумение» или «понимание» (*intelligentia*),

«рассчет» и «рассуждение» (ratio et ratiocinatio); наконец, наивысшее — «умозаключение». Единственной возможной деятельностью «разумной души», по мнению Боэция, является осуществление следующих интенциональных актов: узнать

- а) существует ли предмет,
- б) что он из себя представляет,
- в) каков он,
- г) почему и зачем он существует.

Как вы уже, наверное, догадываетесь, все вышеназванное также можно прочесть у Аристотеля.

Практически, кроме этого, Боэций о «душе» не пишет ничего. Ничего не сказано, откуда она, ни слова о «бессмертии». Трудно поверить, что перед нами автор трактатов «Каким образом Троица есть Единый Бог, а не три Божества», «Могут ли Отец, Сын и Святой Дух сказываться о Божестве субстанционально», антиеретического «Против Евтихия и Нестория». Трудно поверить, что перед нами христианский автор. «Душа», по Боэцию, лишь «тройкая душевная сила». Разница между дубом, лошадьё и человеком лишь в воспринимающих и комбинаторных способностях. Если ему верить, человеческая «душа» — не прохладная «психэ» Оригена, отпавшая от Божественного Огня; она не имеет Августинова «сердца». Она вообще не находится с Богом ни в каких отношениях. Лучшей метафорой боэциевой человеческой «разумной души» будет выдуманная каталонцем Раймундом Луллием в конце XIII века «логическая машина». Единственное, что о такой душе можно с уверенностью сказать — это то, что она не приспособлена для путешествия из тела в тело.

Итак, три христианских теолога, три ключевые для средневековой западной мысли фигуры — и три совершенно разных представления о «душе». Возникает подозрение, что наша уверенность в существовании монолитной концепции «души» на средневековом христианском Западе, мягко говоря, неточна. «Душа» в представлении Августина почти так же далека от «души» в представлении Боэция, как и от «души» в представлении, скажем, Тацита. Но, может быть, не стоило забираться так высоко; может, стоит поискать «расхожее» мнение, «общепринятое»?

Когда мы нуждаемся в кратких и достоверных сведениях о малознакомом предмете, например, о Брунее или способах курения кальяна, мы обращаемся к энциклопедии. В нашем случае, видимо, тоже стоит обратиться к энциклопедии, тем более, что средневековый Запад был отчасти цивилизацией разного рода энциклопедий, компендиумов, «сумм». Самой знаменитой энциклопедией европейского средневековья были, безусловно, «Этимологии» Исидора Севильского (ок. 570—636). Эта компиляция была чрезвычайно популярна и породила огромное количество толкований, интерпретаций и подражаний; так, например, оттуда вышел почти весь средневековый бестиарий. Исидор Севильский был, наверное, первым и последним человеком, угодившим в Рай за составление энциклопедии, причем, по свидетельству Данте, он обитает там в весьма престижном месте — в хороводе двенадцати мудрецов, рядом с Бедой Достопочтенным:

...пылают, продолжая круг,
Исидор, Беда и Рикард с ним рядом
Нечеловек в превысшей из наук.

(*Рай, Песнь десятая*)

Как и положено энциклопедии, «Этимологии» Исидора Севильского дают краткое описание предмета. По мнению Исидора, человек состоит как бы из четырех частей: «духа» (*animus*), «души» (*anima*), «живой плоти» и «тела», причем «тело» понимается как форма «живой плоти». «Живая плоть» и «тело» образуют то, что он называет «внешним человеком», «душа» и «дух» — «внутреннего человека». Под «душой» понимается жизненная сила человека, под «духом» — то, что облагораживает «душу», возвышает ее не только путем размышления, но и волеия.

Итак, по Исидору, «душа» (в противовес мнению Августина и Бозция) к размышлению не способна; не способна она и к волеию, как считал Августин, наделяя ее «сердцем». Исидор Севильский трактует «душу», скорее, ближе к Оригену, но, в отличие от последнего, он считает, что «дух» одновременен «душе», а не является ее следующей стадией. Впрочем, можно предположить, что одновременность «души» и «духа» для автора «Этимологий» была продиктована не глубокими размышлениями, а задачами организации материала в энциклопедии. Материал «Этимологий» Исидор (вслед за Веррием Флакком в трактате последнего «О значении слов») организовал по алфавитному принципу: сходные по звучанию (и по этимологии) понятия он расставил попарно — и «*animus*», и «*anima*» попали в одну связку. Формальный принцип, как мне кажется, мог повлиять на рассуждения энциклопедиста...

Впрочем, как вы уже, наверное, обратили внимание, в выборе последних нескольких героев нашего рассуждения также просматривается некий формальный принцип. Это мыслители из «хоровода мудрецов» десятой песни «Рая» «Божественной Комедии» Данте. Это не случайно. Данте выбрал наиболее авторитетные фигуры для своих современников. «Главный» из них, тот, кто представляет их автору, замкнет этот ряд. Фома Аквинский (1225—1274), святой католической церкви, богослов, «ангелический доктор», чей главный труд — «Сумма теологии» решением Тридентского Собора на каждом конклаве возлагается на алтарь (вместе со Священным Писанием и папскими декретами) как книга, где можно найти «совет, разумное решение и вдохновение». Вот что говорит Дантов Фома:

Я был одним из агнцев, что идут
За Домиником на пути богатом,
Где все, кто не собьется, тук найдут.

Тот, справа, был мне пестуном и братом;
Альбертом из Колоньи он звался,
А я звался Фомою Аквинатом.

Чтоб наша вязь тебе предстала вся,
Внимай, венец блаженный озирая
И взор вослед моим словам неся.

Фома Аквинский не зря выступает в десятой песни «Рая», так сказать, «экскурсоводом», расставившим всех мудрецов из светящегося хора по местам. Его «Сумма теологии» попыталась рационально «расставить по местам» католическую теологию и философию. Это удалось Фоме и его доктрина — «томизм» — является официальной философией католической церкви. Фома Аквинский сделал для латинского Запада то же, что столь ценный им Аристотель — для античности.

Фома развивает свою концепцию «души» в 1-й части «Суммы теологии». Попробуем суммировать эту часть его «Суммы». «Душа», по мнению Фомы Аквинского, — это форма человеческого тела, «принцип, обуславливающий бытие тела». Именно «душа» создает единство человека. Определение «души» Фомой содержит два отрицания. Во-первых, «душа» нематериальна, так как, по словам учителя Аквината — Альберта Великого (того самого «Альберта из Колоньи»), «под материей мы понимаем какое-то бытие только в потенции». Следовательно, нематериальность «души» вытекает из возможности познания абсолютных форм, а не только единичных вещей. Во-вторых, «душа» бестелесна, так как, считал Фома, «вопреки Демокриту и Эмпедоклу, тело не может быть само по себе принципом или первой причиной жизни». Касаясь содержания «души», автор «Суммы теологии» утверждает, что так называемые «чувства» к «душе» не имеют никакого отношения, так как «чувства есть и у животных, а у животных «души» нет.

Далее Фома Аквинский переходит к взаимоотношениям «души» и «тела». Человек — не есть только «душа». В противовес Платону, он утверждает, что тело не прилагается к «душе», как орудие или одежда — вещи достаточно произвольные. Доказывает он это так: «чувства» — неотъемлемая часть каждого человека, а «чувства» — это совсем не «душа».

Покончив с отрицательным описанием «души» по принципу: «это — не то и не то», Фома начинает «положительное» описание. Он различает в «душе» три аспекта: сущность, силы (или способности), действие. Все три несводимы друг к другу. Автора «Суммы теологии» особенно занимают «силы». В «душе» существуют различные силы, имеющие разные судьбы. Так, например, после смерти человека такие силы «души», как «интеллект» и «воля» сохраняются в «душе» актуально, прочие же силы — виртуально. Надо заметить, что «интеллект» (или «человеческий разум») понимается Фомой как чистая потенциальность, пассивность. Но, наряду с этим «разумом» (пассивным), в человеческой «душе» есть «разум» активный, деятельный, «интеллектуальный свет» (по выражению автора), полученный человеком от Творца.

Душа, по мнению Фомы, уникальна и одновременна телу. Фома Аквинский напрочь отвергает идею «предсуществования душ» и доказывает свою позицию настолько тонко и остроумно, что трудно удержаться от цитирования: «Душе естественно быть соединенной с телом, поэтому только соединение души с телом образует „полную субстанцию“, тогда как душа, отделенная от тела, образует „неполную“, несовершенную субстанцию. Предпо-

лагая, что Бог сотворяет души прежде их вселения в тело, мы бы приписали Богу творение несовершенных вещей».

Теперь о пути, который проходит каждая душа. Согласно Фоме, каждая «душа» сотворяется Богом отдельно. Она внедряется в тело как эмбрион, проходит растительные и животные стадии, пока (с их распадом) не достигает зрелости. После смерти тела «душа» не «освобождается» (как учил Платон), а, наоборот, переходит в ущербное состояние; она опять стремится соединиться с телом при Воскресении.

Так понимается человеческая душа в «Сумме теологии». Описание подробное, рассуждения четкие и логичные. Но вот вопрос: суммировала ли «душа» Фомы «души» Оригена, Бозция, Исидора Севильского, Августина? Конечно, нет. «Душа» в текстах Фомы Аквинского — это совершенно особая «душа», не легчайшая прохладная тряпочка Оригена, не счетная машина Бозция, не двухголовый монстр Исидора, не призрак Августина, хищно охотящийся за телом. Никто ведь до Аквината не придумал, что «душа» — форма тела, что она без тела — никуда (или почти никуда). Рискну сделать несколько травестийное предположение. Когда я читаю рассуждения Фомы Аквинского о «душе», то всегда вспоминаю две вещи. Первая — средневековое изображение «ангелического доктора»: грузный мужчина со вторым подбородком, наверняка страдающий одышкой. Вторая — это обстоятельство его смерти. В 1274 г. папа призвал Фому на собор в Лион. Аквинат отправился пешком, но слег по дороге и в одночасье умер. Кажется, он считал свою душу именно формой своего грузного, огромного тела. Душа не из тела рвалась, как, например, у Августина, а едва таскала, держала в себе это тело. Мне представляется, что только его «душа» была «принципом, обуславливающим бытие» его тела. Впрочем, мое рассуждение скорее в духе Честертона. Но напоследок не удержусь и замечу, что без концепции грузного Аквината не было бы и толстенького честертонского патера Брауна...

Фома Аквинский умер в 1274 г. XIII век — последний «хороший» век европейского Средневековья был на излете. Следующее столетие, озаглавленное Черной Смертью, Столетней войной, османским натиском на Балканы, был началом конца той цивилизации. «Духовные проповеди и рассуждения» Мейстера Экхарта (1260—1327) записаны уже на средне-верхненемецком наречии. Универсальная, христианская, латинская цивилизация средневекового Запада так и не выработала единого представления о человеческой душе. И дело не в особой самобытности (или обычной человеческой вздорности) теологов. Просто понятие о неких «единых представлениях» есть не что иное, как одна из любимейших всеобщих отмычек историков. Исследователь, занятый ретроспективным конструированием «исторических эпох» на основе господствующих веками «мыслительных парадигм», не понимает, что реконструирует он только свое мышление и интеллектуальную моду своего времени. До недавнего времени, мыслить «историю» как «универсальный объект» было очень модно.



ГИРАЛЬД КАМБРИЙСКИЙ — ТЕКСТ И КОНТЕКСТ

Гиральд Камбрийский (Giraldus Cambrensis, Gerald of Wales) — фигура, совершенно неизвестная отечественной медиевистике и почти неизвестная отечественной филологии. Между тем, это один из известнейших и важнейших западных авторов XII — начала XIII века. Английский историк XIX века Брюер именует его сочинение «Топография Ирландии» «творением смелого и оригинального гения»,¹ а более полувека спустя соотечественник Брюера Райт называет топографические книги Гиральда «самыми выдающимися эпохи крестовых походов»² и добавляет, что с одним из них — «Описанием Уэльса» — не может соперничать ни одно из сочинений эпохи крестовых походов «по богатству и точности подробностей или по живости описания».³ Наконец, американский историк средневековой науки Холмс утверждает: «Тем не менее, помимо бестиариев в XIII веке предпринимались и серьезные попытки зоологических описаний, например, в «Speculum naturale» Винсента из Бове, в «De proprietatibus rerum» Бартоломео Англичанина и в «De animalibus» Альберта Великого; но эти работы слишком зависели от античных авторитетов и поэтому персональные наблюдения такого выдающегося ума, как Альберт Великий, не обладают той свободой, которой отличаются наблюдения Гиральда в «Топографии».⁴ Не меньший интерес специалистов вызывают и сочинения Гиральда-историка, Гиральда-этнографа, Гиральда-теолога, Гиральда-политика.

Gerald из рода de Barri родился в 1146 г. в замке Манорбьер в Пемброкшире. Его семья принадлежала к камбро-норманнской аристократии «Границы» Уэльса: по матери он был внуком знаменитой валлийской принцессы Несты, дочери Риса ап Тюдора из Дехайбарта; на остальные три четверти Гиральд был норманном. Будучи младшим сыном в семье и под влиянием своего дяди Дэвида Фицджеральда (епископа Сент-Дэвидса) он избрал ученую, а, значит, церковную карьеру. С детства необычайно упорно учился, читал латинских поэтов, сам писал латинские стихи. До 1174 г. провел несколько лет в Париже, овладел «тривиумом»; во время последующих посещений этого города изучал каноническое право и (есть такое предположение) даже преподавал его. По возвращении в Англию был послан архиепископом кентерберийским в Уэльс, проявил там служебное рвение, за что

был назначен архидиаконом Брекона. После ряда поездок на континент, Гиральд окончательно вернулся в Британию в 1179 г. и поступил на королевскую службу. В 1184 г. он стал одним из капелланов Генриха II и в 1185 г. сопровождал его сына Иоанна в Ирландию (где обосновалось множество родственников самого Гиральда). По следам путешествия он в 1188 г. написал труд «*Torographia Hibernica*» с посвящением Генриху II. В том же году — «*Exrignatio Hibernica*», посвященную принцу Ричарду. Гиральд с большим успехом читал эти труды в Оксфорде. В том же 1188 г. он сопровождал кентерберийского архиепископа в Уэльс; целью поездки был сбор средств и людей для нового крестового похода. Именно в ней Гиральд собрал материал для следующих двух книг: «*Itinerarium Cambriae*» и «*Descriptio Cambriae*», законченных к 1194 г.

После смерти Генриха II Гиральд уходит с королевской службы и посвящает себя теологическим и литературным штудиям сначала в Херефорде, затем в Линкольне. Там он пишет сочинение «*Gemma Ecclesiastica*» и ряд агиографических работ. Однако этот спокойный период его жизни длился недолго. В июле 1198 г. умирает епископ Сент-Дэвидса Питер де Лейя, и через год, 29 июня 1199 г. клир Сент-Дэвидса единогласно избирает епископом Гиральда. Архиепископ кентерберийский Хьюберт Уолтер враждебно отнесся к перспективе епископата местного уроженца. Тогда Гиральд отправился в Рим, чтобы в обход церковной метрополии (Кентербери) получить папское утверждение своего избрания. Для усиления своих позиций и для того, чтобы снискать поддержку клира Уэльса и валлийских династий, он стал выступать за полную автономию Сент-Дэвидса от власти Кентербери — валлийской церкви от власти английской. Эта кафкианская тяжба тянулась до 1203 г. и была проиграна Гиральдом. На новых выборах предпочтение было отдано ставленнику Кентербери — Джеффри Хенлоу. Подробности этой церковно-политической тяжбы описаны в трактатах Гиральда «*De Invectionibus*» и «*De Jure Menevensis Ecclesiae*».

Остаток жизни (а умер он в 1223 г.) Гиральд провел, по большей части, в Линкольне, сочиняя новые труды («*De principis instructione*», «*Speculum duorum*», «*Speculum ecclesiae*» и проч.) и переделывая старые. Нельзя сказать, чтобы эти годы были безоблачными для него: в 1200-х гг. он ввязался в конфликт с собственным племянником, сменившим его на посту архидиакона Брекона, а в 1216 г. Гиральд примкнул к французскому принцу Людовику, претендовавшему на английский престол после смерти Иоанна Безземельного (и даже воспел принца в небольшой латинской поэме «*Epigramma metricum nuper editum ex versu virgiliano tamquam themate carmen incipiens*»). Официальная могила его находится в Сент-Дэвидсе, хотя специалисты утверждают, что похоронен Гиральд вовсе не там.⁵

До нас дошло двадцать два сочинения Гиральда Камбрийского, почти все они изданы в XIX веке в восьми томах (в рамках *Rolls Series*).⁶ Наиболее известными (как при жизни, так и сегод-

ня) его трудами являются «Топография Ирландии», «Завоевание Ирландии», «Путешествие в Уэльс», «Описание Уэльса». Благодаря им автора часто называют «отцом современной этнографии», равно как и «антропологии», «естествознания», «сравнительно-исторической филологии». ⁷ Библиография работ о Гиральде Камбрийском достаточно обширна ⁸ и в ней можно встретить такие названия, как «Джеральд — натуралист» ⁹ или «Гиральд Камбрийский об индо-германской филологии». ¹⁰

Теперь о понятиях «текст» и «контекст», вынесенных в заглавие статьи. В первую очередь, под «текстом» понимаются труды самого Гиральда Камбрийского. Но не только. Биографию любого человека можно представить себе в виде связного повествования, имеющего начало (рождение) и конец (смерть) — и, соответственно, направление развития: из А в Б (или из А в А — из небытия в небытие). Таким образом, «фабула» (даже если мы ничего не будем говорить о «сюжете») наличествует. Тем более, что эта «биография» (биография Гиральда Камбрийского) «написана», то есть — существует в языке; и «написана» она самим ее героем. Это — автобиография Гиральда Камбрийского «*De rebus a se gestis*»; часть ее дошла до наших дней. ¹¹ Автобиографическими кусками богаты и другие его произведения, так что английский ученый Батлер смог собрать и издать компиляцию под собственным названием «*The Autobiography of Giraldus Cambrensis*». ¹² Что же делает эту автобиографию «текстом»? Конечно же, место, занимаемое автором. Напомню отрывок из классического определения понятия «текст», данного Роланом Бартом: «Призрак Автора может, конечно, „явиться“ в Тексте, в своем тексте, но уже только на правах гостя... он не получает здесь более никаких родительских, алетических преимуществ, а одну лишь игровую роль, он, так сказать, „автор на бумаге“. Жизнь его из источника рассказываемых историй превращается в самостоятельную историю, которая соперничает с произведением; происходит наложение творчества писателя на его жизнь, а не наоборот, как прежде. Жизнь Пруста или Жене может читаться как текст благодаря их произведениям; слово „био-графия“ обретает здесь свой буквальный, этимологический смысл». ¹³

Теперь о том, что подразумевается под «контекстом». Если за объект описания мы берем не просто *sigillum vitae* и сочинения этого человека отдельно друг от друга, а их совокупность, наложение творчества на жизнь, которое, вслед за Бартом, мы именуем Текстом, то бессмысленно применять такие детерминистские понятия, как «обусловленность», «влияние» и проч. Вот что об этом пишет все тот же Барт: «Всякий текст есть междутекст по отношению к какому-то другому тексту, но эту интертекстуальность не следует понимать так, что у текста есть какое-то происхождение; всякие поиски „источников“ и „влияний“ соответствуют мифу о филиации произведений, текст же образуется из анонимных, неуловимых и вместе с тем уже читанных цитат — из цитат без кавычек». ¹⁴ Добавим от себя — читанных автором и нами. Вот это цитатное поле, поле интеллектуальных

и жизненных обстоятельств, известных Гиральду Камбрийскому и известных нам, актуализированных в тексте под названием «Гиральд Камбрийский», и будет называться нами «контекстом».

Попытаемся проанализировать тему «Гиральд Камбрийский — текст и контекст» на трех конкретных примерах. Первый из них: «Гиральд Камбрийский и этно-культурный контекст». Задумаемся об имени, вернее, об именах этого человека: как звали его современники, как он называл себя (что очень важно), как называют его потомки. В «Itinerarium» он называет себя «archidiaconus Menevensis». В других местах — «Giraldus archidiaconus» или «Giraldus archidiaconus de Brechene».¹⁵ Современники (это отмечал сам Гиральд) иногда звали его Silvester, то есть «лесной житель».¹⁶ Gerald de Barri было его имя от рождения. Многие при жизни называли его Giraldus Cambrensis, но ни в одном из своих сочинений он не зовет себя ни Gerald de Barri, ни Giraldus Cambrensis. В современной англоязычной литературе Гиральда обычно именуют Gerald of Wales (Джеральд из Уэльса),¹⁷ хотя Майкл Рихтер назвал свою книгу о нем на латинский манер «Giraldus Cambrensis»,¹⁸ а Х. Оуэн в порыве валлийского патриотизма — «Gerald the Welshman» (то есть — «Джеральд Валлиец»)¹⁹ Даже из этого весьма неполного ряда становится ясно, насколько важен этнический (точнее, этно-культурный) контекст.

Как уже отмечалось выше, по происхождению Гиральд — «полукровка»; его бабка по материнской линии, Неста, была дочерью знаменитого дехайбартского принца Риса ап Тюдора. Неста имела детей от английского короля Генриха I, от Джеральда Виндзорского и от Стефена, констебля Кардигана. Отец Гиральда, Вильям де Барри, был сыном Джеральда Виндзорского и, соответственно, норманном. Норманнские родственники Гиральда с отцовской стороны занимали ключевые позиции и на «Границе» Уэльса (его дядя Дэвид Фицджеральд был сент-дэвидским епископом в 1148—1176 гг.) и в англо-норманнской Ирландии (его троюродный брат Мейлер Фицгенри был юстициарием Ирландии в 1199—1208 гг., его двоюродные братья Вильям, Джеральд и Томас владели там баронствами и графствами). Двоюродным дядей Гиральда Камбрийского с валлийской стороны был Рис ап Гриффит (или Лорд Рис) — крупнейшая фигура политической и военной жизни Исконного Уэльса второй половины XII века. Однако, до возникновения определенных жизненных обстоятельств, Гиральд не воспринимал себя ни валлийцем, ни тем более ирландцем. Он почти не знал валлийского языка и совсем не знал ирландского. Его описания ирландцев и валлийцев — это описания «другого», «другой культуры». В «Descriptio Cambriae» (II-я книга) есть даже глава с названием «Как валлийцы могут быть завоеваны».²⁰ Правда в 1199—1204 гг. Гиральд выступал за автономию валлийской диоцезы Сент-Дэвидса и пытался снискать расположение гвинетского принца Лливелина аб Йорверта, но речь шла именно о церковной автономии и о случайном союзе. Впрочем, это обстоятельство дало возможность некоторым патристически настроенным валлийским историкам (например, упо-

мянутому Х. Оуэну) назвать его Джеральдом Валлийцем. Более теплые чувства испытывал Гиральд к той среде, где он провел детство и юность — к приграничной норманнской аристократии. К «Границе» вообще он относился (по удачному выражению М. Гандельсмана) с «провинциальным патриотизмом»,²¹ но дальше жизнь увела его очень далеко от этой социально-этнической группы: он стал ученым, клириком (носителем универсальной латинской культуры) и государственным клерком в космополитичной Анжуйской империи. Однако в последних сочинениях (например, «De principis instructione») Гиральд Камбрийский яростно нападает на Анжуйскую династию (и на норманнов тоже).²² Еще менее любил он англичан, считая их народом, склонным к рабству.²³ Таким образом, окруженный норманнами, валлийцами, англичанами и ирландцами, Гиральд оказался везде чужим, не вписался в их этнокультурный контекст. Будучи «чужим», он все-таки знал их очень хорошо, что сделало его описание подробным и относительно достоверным. Книги Гиральда Камбрийского доказывают это еще более, чем биография. Но знаем мы тогдашних валлийцев, ирландцев, баронов «Границы», наконец, жизнь самого Гиральда, по его собственным книгам. Этнокультурный «контекст» актуализировался в «текст» (и в обычном значении «книги», и в бартовском — в «текст» под названием «Гиральд Камбрийский»).

Теперь второе направление нашего рассуждения: «Гиральд Камбрийский и современный ему политический контекст». Предмет этот весьма широк и потому остановимся лишь на одном его аспекте — на валлийском политическом контексте.

В 1188 г., как уже отмечалось выше, Гиральд Камбрийский сопровождал архиепископа Кентерберийского в его «агитационной» поездке по Уэльсу — готовился третий крестовый поход, а в 1194 г. он завершил обе свои «валлийские» книги — «Itinerarium Cambriae» и «Descriptio Cambriae». Что же происходило в Исконном Уэльсе (и отчасти на «Границе») в это время? Обратимся к свидетельству валлийской «Хроники принцев»:

1188 г. — сообщение о захвате сарацинами Иерусалима и о подготовке крестового похода (в том числе в Англии).

1189 г. — сообщение о смерти Генриха II и о наследовании ему Ричарда. Также говорится, что Лорд Рис захватил замки Сент-Клирс, Аберкоррам и Ланстефан и еще заключил в тюрьму своего сына Майлгуна.

1190 г. — сообщение о третьем крестовом походе. Говорится также о том, что Лорд Рис построил замок Кидвели, и что умерла его дочь Гвенлиан.

1191 г. — говорится о смертях: Гриффита Майлора (принца Пауиса), епископа Бангорского Гвиона, архиепископа Кентерберийского Балдуина. Сообщается о солнечном затмении, о том, что Эйнион из Порты был убит братом, что Лорд Рис взял замок Неверн.

1192 г. — сообщается об освобождении из тюрьмы Майлгуна ап Риса, о смерти Гриффита ап Кадогана и о взятии Лордом Рисом замка Лохаден.

1193 г. — сообщается о пленении короля Англии Ричарда, о том, что Родри аб Овайн захватил остров Англси и был в том же году изгнан оттуда сыновьями Конана аб Овайна, о том, что сыновья Лорда Риса Майлгун и Хивель взяли замки Астрада Майриг, Визо и Лохаден.

1194 г. — сообщается о передаче Майлгуном ап Рисом замка Астрада Майриг своему брату; о том, что Лорд Рис вторично построил замок Райадр-гви; что он же был заключен в тюрьму, но вскоре был освобожден сыном Майлгуном. Еще говорится, что сыновья Кадваллона сожгли замок Райадр-гви, что король Ричард вернулся из Иерусалима, что Лливелин аб Йорверт и сыновья Конана аб Овайна и Родри аб Овайна изгнали Дэвита аб Овайна из его земель.²⁴

Кто же главная фигура этих семи лет валлийской хроники? Конечно, Лорд Рис — о нем (или о его сыновьях) говорится в каждой из погодных записей. Этот валлийский дядя Гиральда Камбрийского, судя по цитированному документу, — основное действующее лицо Исконного Уэльса в этот период. Причем 1188—1189 гг. — ключевые для судьбы Лорда Риса: расцвет его могущества приходится на них, а начало упадка — на 1193—1194 гг. Что же пишет о нем его двоюродный племянник в сочинении, писавшемся в те же 1188—1194 гг.?

Лорд Рис упоминается в «Itinerarium Cambriae» и «Descriptio Cambriae» около пятнадцати раз. Причем большая часть поводов к этим упоминаниям совпадает с данными «Хроники принцев»: это история вокруг замка Неверн, отношения Лорда Риса с сыновьями и прочими членами его огромной семьи, строительство замка Райадр-гви и некоторые другие факты. Таким образом, говоря языком историка, данные Гиральда вполне достоверны. Действительно, политическим контекстом, окружавшим валлийские тексты Гиральда Камбрийского, были именно эти события. Отметим, что речь идет вовсе не о так называемых «исторических обстоятельствах», ибо «исторические обстоятельства» влияют на автора, а «политический контекст» незаметно растворяется в самом тексте. События превращаются в тексте в цитаты, в «анонимные цитаты», по выражению Барта. Попробуем проследить механизм этого процесса. В 1188 г. архиепископ Болдуин и Гиральд Камбрийский встречаются Лорда Риса и уговаривают его принять участие в готовящемся крестовом походе. Лорд Рис поначалу соглашается, но позже, под влиянием своей жены, отказывается.²⁵ В 1191 г. Лорд Рис обманом захватывает небольшой норманнский замок в графстве Кемз. Запись об этом событии заносится в неизвестные нам местные анналы, включенные потом в позднейшую компиляцию — «Хронику принцев».²⁶ В том же году Гиральд выполняет королевские поручения в Уэльсе и, безусловно, узнает о захвате замка Неверн. Более того, в это время он сочиняет «Itinerarium Cambriae», где автор, описывая путешествие 1188 г., включает в рассказ позднейшее происшествие, причем, в следующем виде: «Я должен поведать вам о необычайном событии, произошедшем уже в наше время в замке

Ланхавер (Неверн), самом сильном опорном пункте в Кемэ. После осады своими войсками Рис ап Гриффит отобрал Ланхавер у собственного зятя, молодого аристократа по имени Вильям Фиц-мартин. Сделал он это по подстрекательству своего сына Гриффита, человека хитрого и коварного. Сие было совершено в прямом противоречии с целой серией клятв, коие он (Лорд Рис) лично давал на самых дорогих реликвиях, говоря, что Вильям в мире и безопасности вернется в свой замок. После этого Рис отдал замок Гриффиту. Таким образом он нарушил еще одну свою клятву, в которой обещал, называя Гриффита по имени, никогда не допускать его в замок Ланхавер.

Приобретенное несправедливо
приносит только горе.

(*Овидий*)

„Мне отмщение и азм воздам“, — говорит Господь устами своего пророка. Бог распорядился так, что вскоре замок был отобран у Гриффита, того, кто был истинным автором и вдохновителем заговора, и передан его брату Майлгуну, человеку, которого он (Гриффит) ненавидел больше всех на свете. Примерно два года спустя Рис задумал лишить наследства свою дочь, внуков и двух внучек. Однако в сражении он был взят в плен собственными сыновьями и заключен в тот самый замок. Господь воздал ему наиболее подходящим образом за то, что он (Рис) заслужил: он (Рис) был унижен и обещен в том самом месте, где совершил тяжкое и позорное преступление». ²⁷

Что является смысловым центром приведенного отрывка? Конечно, середина его, там, где, на взгляд современного человека — странным образом, а для автора XII века — вполне естественно, соседствуют цитаты из Овидия и из Библии. Все остальное в отрывке — стратегическая важность замка Неверн, хитрость Лорда Риса, простодушие Вильяма Фицмартина, коварство Гриффита, характерная для валлийцев семейная распря, камбронорманнское противостояние и борьба — лишь строительный материал, взятый случайно, точнее — просочившийся из моря событий. Именно таким образом соотносится текст и политический контекст у Гиральда Камбрийского.

Наконец, третий пример: «Гиральд Камбрийский и современный ему естественнонаучный контекст». Хронологически, по дате своего рождения, Гиральд оказался между двумя поколениями западных авторов, обращавшихся к естественнонаучным темам. Первое поколение — так называемая Шартрская школа, представленная именами Бернара Шартрского (умер в 1130 г.), Жильбера де ля Порре, Тьерри Шартрского (умер в 1155 г.), Гильома из Конша (1080—1145), Иоанна Солсберийского (1115—1180), Аделарда из Бата, Алана Лильского (умер в 1202 г.), Бернара Сильвестра (умер в 1167 г.). Как мы видим, смерть или годы расцвета большинства из них пришлись на рождение, детство и юность Гиральда. Естествознание этих авторов

основано чаще всего на данных разного рода позднеантичных и раннесредневековых энциклопедий (прежде всего — Плиния Старшего и Исидора Севильского) и бестиариев. В философии они ориентировались на Платона, неоплатоников, стоиков, что повлияло на два важнейших обстоятельства. Во-первых, природа считалась вместилищем всевозможных священных значений и моральных символов. Например, Александр Неквам назвал свой труд «*De naturis herum*» — «моральным трактатом». ²⁸ Во-вторых, многие из названных авторов (Аделард из Бата, Вильям из Конша, Тьерри Шартрский) предприняли попытку систематического описания физического мира, используя космологические построения; в частности, предпринимается попытка возрождения концепции космоса, как живого организма, наделенного душой, которая реализует и гарантирует гармонию целого. ²⁹

Следующее поколение (назову лишь два имени — Альберта Великого и Фомы Аквинского) родилось, когда Гиральд был уже на склоне дней. Это поколение находилось под сильнейшим воздействием активной экспансии латинского Запада не только в географическом, но и в интеллектуальном смысле, что выразилось в переводе и освоении греческой мысли и ее арабских комментаторов. Английские ученые принимали серьезное участие в этом «переводческом движении». Аделард из Бата, Роберт из Честера, Дэнизл из Морли, Альфред из Сарешаля подолгу жили в Испании и Сицилии, переводя с арабского и греческого. ³⁰ Однако, плоды «аристотелевой революции» пожинали уже в XIII веке, результатом чего стало появление «высокой схоластики».

Таков был интеллектуальный контекст гиральдовых текстов. Остается выяснить, можем ли мы говорить о книгах Гиральда Камбрийского в традиционной системе «влияний» и «отталкиваний» (и соотносить эти «влияния» и «отталкивания» с хронологическим нахождением автора между двух поколений ученых), либо мы в и данном случае можем говорить об «интеллектуальном контексте» в смысле, который мы до сих пор вкладывали в это понятие. Иными словами, был ли «интеллектуальный контекст» для Гиральда Камбрийского источником «анонимного цитирования» из которого его тексты и состояли? И еще: можем ли мы говорить о «наложении» текстов Гиральда на его биографию, и, если «да», то что в результате этого наложения получилось?

Первая версия «*Torographia Hibernica*» была закончена в 1187-ом или 1188 г. Она состояла из трех частей:

а) описания местоположения Ирландии, ее земли, рыб, птиц, зверей;

б) описания чудес Ирландии (*mirabilia et miraculum*);

в) описания истории ирландцев, их обычаев и образа жизни.

Попробуем проанализировать «чудесную часть» этой книги. «Чудесное» занимает много места в писаниях Гиральда, причем не как исключение, а как постоянное присутствие в человеческом мире. Можно даже сказать, что «чудесное» — один из текстообразующих (и важнейших!) элементов работ Гиральда. Впрочем, для средних веков это — обычная вещь.

Гиральд разделяет «*miraculum*» — чудеса божественного, сверхъестественного происхождения и «*mirabilia*» — чудеса природные. Английский историк Роберт Бартлетт выделяет четыре структурных элемента в гиральдовых описаниях «*miraculum*»:

- 1) происходит нечто необычайное;
- 2) это «нечто» повергает в изумление окружающих;
- 3) это «нечто» происходит по воле Бога;
- 4) это «нечто» — знак особого расположения Бога к чему бы то ни было (или к кому бы то ни было).³¹ «*Mirabilia*» имеют с «*miraculum*» первые два общих пункта, но их происхождение и назначение (3 и 4 пункты) — разные. Однако следует заметить, что, строго говоря, и природа создана Богом и таким образом мы имеем полное основание сказать: «*mirabilia*» — это «*miraculum*» «из вторых рук». Что же до «назначения», то если «*miraculum*» призваны дать знак расположения Бога к чему-то (кому-то) конкретно, то «*Mirabilia*», видимо, призваны восславить Божье Творение вообще.

Впрочем, разделение между «*miraculum*» и «*mirabilia*» у Гиральда Камбрийского не всегда четко выражено, так как «*mirabilia*» — тоже «знак», ибо все необъяснимое для человека XII века — «знак».

В защиту своих «историй о чудесах» от возможного скептицизма Гиральд приводит слова Блаженного Августина о Божественном происхождении «чудес». «Чудо, — пишет Блаженный Августин, — происходит в противоречии не с природой, а с тем, что мы называем «природой».³² Но, все-таки, ни Августин, ни Гиральд не были склонны вовсе отрицать существование автономных «законов природы», как отрицал их, скажем, Тертуллиан или автор XI века Манегольд из Лаутенбаха.³³ Тертуллиан и Манегольд считали, что так называемые «законы природы» меняются так часто, что их нет вовсе, следовательно — нет «чудес», вернее, все — «чудо»; весь мир есть непосредственное (а не посредством природы с ее частными законами) проявление Божьей воли.³⁴ Шартрская школа этого мнения не разделяла.

И дело вовсе не в том, что изменилась «интеллектуальная мода», и тезисы Тертуллиана или Манегольда оказались «архаичными» (в конце концов, Августин жил на шесть веков раньше того же Манегольда). Просто Тертуллиан и Манегольд имели смелость логически дойти до конца рассуждений о природе «чудес». Они (быть может, сами того не понимая) увидели логический изъян в попытках представить «чудеса» как нечто исключительное. Действительно, суждение о «чудесах» как о вещи «*contra naturam*» непоследовательно: как Бог, создавший природу и ее законы, может поступать «*contra naturam*»? Тем более, что само словосочетание «*contra naturam*» в Вульгате, например, относится к содомии. Выход из этой логической ловушки был бы в точном определении «природы» как вторичного механизма действия Божественной Воли, действия опосредованного — или, точнее, «оприродованного». Тогда, строго говоря, нет ничего в мире «*contra naturam*». Попытки сделать это предпринимали и опирав-

шиеся на неоплатоников и стоиков представители первого поколения (например, Иоанн Солсберийский) и второго (например, «первая причина» и «вторая причина» у Фомы Аквинского), опиравшиеся на Аристотеля. Однако противоречие осталось неразрешимым. Несколько более продуктивным было бы говорить о «чуде» не как о «противоприродном», а как о «против обычного порядка вещей». Так в общем Гиральд и делает,³⁵ что дает нам право «выключить» его тексты из силовых полей разнообразных «влияний» и увидеть следующее: произведения Гиральда, накладываясь на его биографию (на «текст» под названием «биография»), дают нам возможность увидеть не некий передаточный механизм загадочных «влияний» и «источников», а живого, наблюдательного, саркастичного автора, человека своего времени, погруженного в интеллектуальный контекст своей эпохи. Завершая тему — не только в «интеллектуальный контекст», но и в «этно-культурный», и в «политический». Все это заставляет нас задуматься о возможных процедурах «реконструкции автора», «археологии человека»; быть может, таковые процедуры займут свое место рядом с прочими антропоцентрическими иллюзиями гуманитарного знания конца второго тысячелетия.

¹ Girdaldi Cambrensis Opera. Edited by J. S. Brewer. V.I. L., 1861. P.XL.

² Райт Дж. К. Географические представления в эпоху крестовых походов. М., 1988. С.116.

³ Там же.

⁴ Holmes U. T. Gerald the Naturalist // Speculum. V.XI. Cambridge (Mass), 1936. P.111.

⁵ Биография Гиральда Камбрийского содержится в ряде работ; наиболее подробные из них: Bartlett R. Gerald of Wales. 1146—1223. Oxford, 1982; Conway Davies J. Giraldus Cambrensis (1146—1946) // Archaeologia Cambrensis. V.XCIX. Cardiff, 1947; Richter M. Giraldus Cambrensis. The Growth of the Welsh Nation. Aberystwyth, 1976; Roberts B. F. Gerald of Wales. Cardiff, 1982.

⁶ Girdaldi Cambrensis Opera. Edited by J.S.Brewer. VIII Vols. L., 1861—1891.

⁷ Bartlett R. Op.cit. P.204—210.

⁸ Самая полная на сегодняшний день библиография собрана в книге Барлетта: Bartlett R. Op.cit. P.227—236.

⁹ Holmes U. T. Op.cit.

¹⁰ Coulter C. S., Magoun, Jr. F. P. Giraldus Cambrensis on Indo-Germanic Philology // Speculum. V.I. Cambridge (Mass), 1926. P.104—109.

¹¹ Girdaldi Cambrensis Opera... V.I. P.1—122.

¹² The Autobiography of Giraldus Cambrensis. Edited and translated by H. E. Butler. L., 1937.

¹³ Барт Р. От произведения к тексту / Барт Р. Избранные работы. М., 1994. С.420.

¹⁴ Там же. С.418.

- ¹⁵ Gerald of Wales. *The Journey Through Wales. The Description of Wales* / Translated with an introduction by Lewis Thorpe. Harmondsworth, 1978. P.9.
- ¹⁶ *De jure et statu Menevensis ecclesiae* / *Giraldi Cambrensis Opera...* V.VII. Liber III.
- ¹⁷ См. названия книг Роберта Барлетта и Бринли Робертса.
- ¹⁸ Richter M. *Op.cit.*
- ¹⁹ Owen H. *Gerald the Welshman*. L., 1904.
- ²⁰ *The Journey...* P.267—270.
- ²¹ Handelsman M. *La role de la nationalite dans l'histoire du moyen age* // *Bulletin of the International Committee of Historical Studies*. II. 1929—1930. P.242.
- ²² *De principis Instructione* / *Giraldi Cambrensis Opera...* V.VIII. Liber II,III.
- ²³ *Ibidem.*
- ²⁴ *Brut Y Tywysogyon or The Chronicle of the Princes* / Translation and introduction by T. Jones. Cardiff, 1952. P.73—75.
- ²⁵ *The Journey...* P.76.
- ²⁶ *Brut*. P.74.
- ²⁷ *The Journey...* P.171.
- ²⁸ Bartlett R. *Op.cit.* P.124.
- ²⁹ *Ibid.* P.149—154.
- ³⁰ *Ibid.* P.127.
- ³¹ *Ibid.* P.106—109.
- ³² Цит. по Bartlett R. *Op.cit.* P.110.
- ³³ *Ibid.* P.111.
- ³⁴ *Ibidem.*
- ³⁵ В «Топографии Ирландии» он пишет: «Человеческая натура так устроена, что не находит ничего значительного или замечательного, кроме как в вещах необычайных и редких. В мире нет ничего прекраснее и более заслуживающего восхищения, нежели восход и закат солнца, но так как мы видим это каждый день, сие не вызывает нашего восхищения. Но весь мир потрясается затмением солнца, ибо оно происходит редко». — *Giraldi Cambrensis Opera...* V.V. P.49.



ФАБРИКА И ЕЕ РАБОТНИК

Л. С. Выготский и глобальные русские общественно-культурные проекты XX века

О НАЗВАНИИ И МЕТОДЕ (ПСЕВДОВВЕДЕНИЕ)

Прежде всего, следует объяснить. При чем здесь «фабрика» и «работник», а если при чем, то при чем здесь Лев Семенович Выготский (1896—1934), выдающийся советский психолог, по определению Вяч. Вс. Иванова — «ученый с чертами гениальности, оставивший по себе неизгладимый след в целом комплексе социальных и биологических наук о человеке (психологии, психиатрии, дефектологии, педагогике, педологии, лингвистике, литературоведении), в том числе и в таких, которые при его жизни еще не существовали (психолингвистика, семиотика, кибернетика)»? На самом деле, название выбрано не случайно. Оно отражает как ту особую оптику, с помощью которой мы попытаемся взглянуть на этого, по известному выражению, «Моцарта психологии», так и изначально определяет историко-культурный контекст, в рамках которого мы будем вести наше рассуждение. С контекста и начнем.

Давно замечено, что слова «фабрика» и «работник» имеют в современном русском языке едва заметный, но несомненный старомодный оттенок. «Работник» заставляет вспомнить Толстого («Хозяин и работник»), а «фабрика» — известное стихотворение Блока и какие-то цитаты из Ленина, где непременно присутствует словосочетание «фабричные работники». В чем же дело? Углубимся в этимологию. В словаре латинского языка читаем: «fabrica — мастерство; строение; мастерская». В русский язык «фабрика» перекочевала посредством французского и английского языков во времена промышленной революции и заняла место «мануфактуры». Под «мануфактурным» подразумевалось массовое ручное производство, под «фабричным» — массовое машинное. Параллельно существовало и понятие «завод», но из-за своего русского происхождения (от слова «заводить», «заводы» в XIX в. «заводили») оно вытеснило «фабрику» лишь со второй половины 30-х гг. нашего века. В российском сознании «фабрика» осталась законсервирована в двух первых десятилетиях XX в. Почему? Потому, что примерно с 1935 г. в СССР стал меняться

культурный код, культурная парадигма — с универсалистской на национальную. Так что космополитичной «фабрике» пришлось уступить место патриотичному «заводу». «К чему эта псевдоисторическая квазиэтимология?» — спросите вы. А вот к чему. Первая половина XX в. — время гигантских, глобальных, невероятных общественно-культурных проектов, направленных на «правильное» обустройство человечества, всего мира, как бы эта «правильность» ни понималась. (Заметим в скобках — не только в России.) Поскольку экономически и социально мир в это время находился в индустриальной стадии, то одним из важнейших идеалов «правильного», разумного устройства становится «фабрика»; особенно там, где индустриализм еще не победил окончательно, где «фабрика» имела еще некий романтический флер — например, в России. Идея «соборности» превратилась в новой России в идею «фабрики», отозвавшуюся в большинстве социальных утопий: от футуристической до большевистской (вспомним, что в 20-е гг. даже киностудии называли «кинофабриками»: отсюда и название знаменитой книги Шкловского — «Третья фабрика»). Поэтому использование термина «фабрика» в названии текста, посвященного участию Выготского в трех последовательных российских общественно-культурных проектах, кажется мне корректным. Речь пойдет о взаимоотношениях нашего героя с историко-культурным контекстом первой трети XX века (хотя мы иногда будем выбиваться за предложенные хронологические рамки). Именно такая формулировка названия («Фабрика и ее работник») намекает на те выводы, к которым направляется наше рассуждение: Выготский действительно был «работником» на «фабрике» этих общественно-культурных проектов. Не «безработным», не «тунеядцем». Но и не «начальником», тем более не «директором». Как раз — «работником». Кстати, «работник» не равен «рабочему», в слове «работник» содержится коннотация-вспоминание о ручном труде, едва ли не деревенском, о рукоделии, о ремесленной сметке. Все это надо иметь в виду.

Теперь — о методе. Под «методом» нашего рассуждения понимается не только и не столько «инструмент». Если метод — инструмент, он безличен, как монтировка, реализующая свои функции в практически любых руках. То, что автор понимает под «методом», складывается между двумя границами, которые можно обозначить так: «У каждого исследователя свой метод» (одна граница) и «Предмет описания диктует язык описания» (это заключение позднего Витгенштейна формирует другую границу). Итак, можно сказать, что, во-первых, «метод — это исследователь» (вслед за известной формулой «стиль — это человек»). Получается, метод зависит от самого исследователя, прежде всего от его позиции по отношению к исследуемому. Но какова же позиция автора этих строк? Педагогика как наука не является его специальностью, тем более автор — не специалист в области психологии. Автор — историк, отчасти — историк культуры. («Историк культуры» — термин, характерный для англоязычных стран, «культуролог» же имеет французское, романское проис-

хождение. Разница между этими терминами туманна, можно, однако, предположить, что «историк культуры» ближе к «историку», а «культуролог» — к «социологу».) Значит, позиция автора определяется двумя обстоятельствами: тем, что по отношению к сфере деятельности Выготского — психологии (и прочего из длиннейшего перечня Вяч. Вс. Иванова) — он оказывается неспециалистом, дилетантом, и тем, что по отношению к контексту жизни и творчества Выготского автор — «специалист», поскольку он — историк, в частности — историк культуры.

Таковой была бы позиция исследователя (лучше сказать — «наблюдателя»), если бы не еще одно обстоятельство. Речь пойдет об истории и культуре российской, к которой мы (и читатель, и автор) принадлежим. Потому авторская позиция будет двойственной: снаружи (как «наблюдателя») и изнутри (как обитателя русской истории и культуры). Это и есть особенность позиции «историка», отличающая ее от позиции «философа», рефлектирующего о себе, думающем об истории. В силу вышеизложенного нас будут занимать не столько почтенные работы Л. С. Выготского, сколько его эпоха и место в ней нашего героя. Задача — рассмотреть фигуру Выготского контекстуально, показать его как человека своего времени. Это, безусловно, подход односторонний, лишаящий наблюдаемого мыслителя временных, внеконтекстуальных качеств, но таков уж удел историка. Уверен, что этот ущерб будет возмещен сторицей моими коллегами, специалистами по психологии, педагогике, лингвистике и т.д.: ведь, по мысли самого Выготского, любой дефект приводит к избыточной сверхкомпенсации.

СИМВОЛИЗМ И ВЫГОТСКИЙ

1. Что же такое «русский символизм»?

Прежде всего определим, что мы подразумеваем под символизмом. Во-первых, берется не философский или психологический термин (например — «символизм сознания»). Во-вторых, в нашем рассуждении «символизм» — явление историко-культурное, выступающее не только объектом рассмотрения, но и субъектом: историко-культурное явление не только поддается рефлексии, но и само способно на авторефлексию. В-третьих, мы берем символизм не вообще, а только русский символизм. Наконец, в-четвертых, — самое важное: русский символизм ни в коем случае нельзя рассматривать как чисто художественное течение; литературный символизм был только одним из проявлений русского символизма как гигантского общественно-культурного проекта (в этом, кстати, его коренное отличие, например, от французского).

Блеск ярких имен поэтов и прозаиков заслоняет важную тонкость: в русском символизме чисто литературная, эстетическая сторона не была главным делом. Обратимся к истокам и

смыслу русского символизма. Идеологически он имел три источника. Первый — философия Ницше, особенно в таких ее частях, как критика исторического христианства, критика господствовавшего в XIX в. позитивизма, концепция «сверхчеловека». Второй источник — русская общественная мысль 30—40-х гг. XIX в., особенно — славянофильство. Здесь наиболее важными для русского символизма были идеи исключительности «русского пути» и озвученная Хомяковым концепция соборности. Для символистов вообще характерен пристальный интерес к литературе и истории 30—40-х гг.: вспомним работы Брюсова о Пушкине, Баратынском, стилизации под николаевскую эпоху близкого к символистам Бориса Садовского, заботливые переиздания трудов Хомякова, Аксаковых, Киреевских в околосимволистских издательствах... Третий идеологический источник — философия Владимира Соловьева, прежде всего его понимание Эроса, идеи богочеловечества и теургии. Влияние Соловьева было не только философским, но и стилистическим: поэт основательно повлиял на ранние стихи Блока и Белого, а сама жизнь Соловьева, ее «стилистика», стала образцом для подражания «младших» символистов.

В чем же смысл русского символизма? Это был гигантский проект преобразования (последовательно, по степени важности) искусства, общества, человека. Основные составные этого проекта изложены в фундаментальных идеологических декларациях — книгах Андрея Белого «Символизм», «Арабески», «Луг зеленый» и Вяч. И. Иванова «По звездам», «Борозды и межи», «Родное и вселенское»; любопытные детали можно обнаружить в статьях Блока «Катилина», «Крушение гуманизма», «Интеллигенция и революция», хотя Блок, по особенностям своего дарования, не был теоретиком. Сложно в нескольких словах, не искажая и не опошляя идеологии символизма, ее изложить. Оправдаемся тем, что нас интересует не символизм сам по себе, а тема «символизм и Выготский»... Итак, главная задача художника (по Блоку) «слушать Музыку», точнее, добавим от себя, ее «слышать»: «Три дела возложены на него: во-первых — освободить звуки из родной безначальной стихии, в которой они пребывают; во-вторых — привести эти звуки в гармонию, дать им форму; в-третьих — внести эту гармонию во внешний мир». Цель искусства для символистов — внесение гармонии в мир и, тем самым, его преображение. Искусство насущно, потому что питается из «родной безначальной стихии», давая ей «форму», иными словами, искусство есть мифология. Но вот что самое главное: эта мифология заменяет религию, точнее — становится религией и преобразует общество. Символистский проект преобразования общества сильно напоминает славянофильскую идею соборности, только понятую еще более мистически. Не удивительно, что символистам импонировали левые идеи, особенно большевизм, и почти все из них с восторгом встретили революцию (достаточно вспомнить «Двенадцать» и «Скифов» Блока, «Первое свидание» Белого, революционные стихи Брюсова). Но главным для русско-

го символизма было преобразование человека, преобразование радикальное — вплоть до его биологии. Об этом написана книга Владимира Соловьева «Смысл любви». Андрей Белый продолжил учителя: «Мы видели в лирике Соловьева вещание о перерождении человека и изменении органов восприятия мира». Само изменение человека должно было касаться, как водится, двух вещей — пола и смерти, или, говоря на Фрейдовом жаргоне, — Эроса и Танатоса. Белый понимал «соловьевство как жизненный путь» и писал: «Идеологией символизма должна быть широкая идеология: принципы символизма должны нарисовать нам прочную философскую систему, символизм как мирозерцание возможен». Так же думал и Вяч. И. Иванов: «Истинный символизм иную ставит себе цель: освобождение души».

2. «Природа» и «Культура» в теургии символистов и проекте Выготского

Самое время обратиться, наконец, к Выготскому. Любопытно, как этот «Моцарт психологии» пришел к самой психологии. Биографию ученого принято начинать с его доклада на Всероссийском съезде по психоневрологии 1924 г. Однако первыми публикациями Выготского были пять рецензий, вышедших в 1916—1917 гг. в еврейском культурно-просветительском журнале «Новый путь» и в горьковской «Летописи». Рецензировались новые книги символистов — Андрея Белого, Вяч. И. Иванова, пьеса Мережковского. Причем, если это о Белом, то — о его главном романе «Петербург»; если о Иванове, то — о важнейшем его теоретическом манифесте «Борозды и межи». С того же времени Выготский пишет (и переписывает) свой реферат о Гамлете. Именно этот реферат лег в основу «Психологии искусства» (1925) — первой крупной работы Выготского. Собственно, психология начинается у Выготского в 1924—1925 гг. — то есть когда автору было 28—29 лет! Какой же он «Моцарт психологии»? Скорее, Руссо-таможенник психологии... (Кстати, если посмотреть на сочинения Выготского как на феномены «наивно-го искусства», то можно было бы сделать несколько сенсационных выводов...). Но вернемся к теме. Действительно, наш герой начал как литературный критик. Жил он тогда в Гомеле (с периодическими отлучками в Москву); вот что пишет по этому поводу Римма Фатхуллина в биографической статье, посвященной двоюродному брату Льва — Давиду Исааковичу Выгодскому: «Что же делал будущий психолог с мировым именем в Гомеле? Читал в Гомельской консерватории эстетику и теорию искусства, выступал с многочисленными лекциями и докладами — о Шекспире и Пушкине, Толстом и Блоке, об Эйнштейне и теории относительности. Братья проводили «понедельники» с обзором литературных произведений, сотрудничали в газете «Вереск», в организации которой участвовал Лев Семенович, печатались в столичных журналах». Перед нами жизнь культуртрегера, журналиста, литератора, точнее, литературного критика. Кажется, именно попыт-

ки объяснить литературные произведения, литературу вообще, подтолкнули Выготского к мысли заняться психологией. Таким образом, до 1924—1925 гг. «психология» для Выготского — лишь инструмент объяснения эстетических фактов; эстетика, так сказать, выше психологии. Переход к профессиональному психологическому теоретизированию происходит у Выготского под влиянием как внешних, так и внутренних обстоятельств.

Внешние были таковы. В 1924 г. Выготский делает уже упоминавшийся доклад в Петрограде и начинает входить в московский интеллектуально-начальственный бомонд. В это же время он (вместе с молодым Александром Лурья, ученым секретарем Государственного психоаналитического института) готовится вступить в Русское психоаналитическое общество. В 1923 г. в Советскую Россию возвращается Сабина Шпильрейн, выдающийся психоаналитик, ученица Фрейда и Юнга. Сабина Шпильрейн читала в психоаналитическом институте курс лекций по психологии бессознательного и вела семинар по психоанализу детей. По мнению Александра Эткинда, исследователя биографии Шпильрейна и истории психоанализа в России, «знакомство со Шпильрейн сыграло определяющую роль в формировании психологических интересов Выготского». К тому же, брат Сабины, Исаак, лидер советской психотехники, был долгие годы коллегой и хорошим знакомым Выготского.

Теперь о внутренних обстоятельствах и мотивах превращения Выготского из литературного критика в психолога — именно они кажутся мне наиболее важными. Выготский стал профессиональным психологом вовсе не потому, что разочаровался в эстетике или понял безнадежность психологического истолкования артефактов. Он просто захотел сменить позицию: позицию интерпретатора на позицию создателя. Только (что вполне в духе советских 20-х гг.) его артефактом должна была стать не книга, не симфония, а... «новый человек». Задача, повторяю, чисто эстетическая, а способ? Конечно же, «психология»! Как тут не вспомнить столь любимого символистами Ницше: «Психология должна быть поставлена выше всех других наук и должна иметь их все в своем распоряжении... потому что психология есть путь ко всем остальным проблемам»?

Вот здесь и сходится Выготский с символизмом. Тема «Выготский и символизм» была, кажется, впервые поставлена уже упоминавшимся мною А. Эткиндом в книге «Содом и Психея. Очерки интеллектуальной истории Серебряного века» (1996). Там она звучит следующим образом. Во-первых, Эткинд соотносит Выготского скорее с литературным символизмом, нежели с символистским проектом человека (хотя в предыдущих главах потратил немало места на анализ именно символистского проекта). Во-вторых, Эткинд соотносит Выготского не столько с символизмом, сколько с «преодолевшими символизм». Кто же такие «преодолевшие символизм»? Термин этот ввел в оборот В. М. Жирмунский, опубликовавший в 1916 г. так названную работу, посвященную новому поэтическому поколению, пришед-

шему (как представлялось автору) на смену символизму. В «преодолевших символизм» Жирмунский числит Ахматову, Гумилева, Мандельштама, то есть тех, кого именовали «акмеистами». Главным достижением новой поэтической школы он считал следующее: «Вместо сложной, хаотической, уединенной личности — разнообразие внешнего мира... вместо мистического прозрения в тайну жизни — простой и точный психологический эмпиризм». Эткинд применяет эти слова Жирмунского к Выготскому: «Удивительно, насколько полно эта литературная программа описывает Выготского... его научный идеал». Мнение свое автор «Содома и Психеи» основывает на рассмотрении позиций символистов, «преодолевших символизм» и Выготского в рамках противопоставления «Природа — Культура». Говоря схематически, Эткинд считает, что символисты — на стороне Культуры в этом противопоставлении (что отчасти верно), а акмеисты и Выготский — на стороне Природы (что совсем неверно): если оперировать в терминах, предложенных Эткиндом, то символисты и Выготский явно вместе — там, где формообразующая Культура прессует хаотическую Природу).

Попробуем доказать последнее предположение. Игорь Смирнов в работе с характерным названием «Психодиахронология: психоистория русской литературы от романтизма до наших дней» (1994) называет важнейшей характеристикой русского символизма «панкогерентность»: «...Все сопряжено со всем. Релевантная связь как таковая, не имеющая никакой более точной характеристики. Мир *панкогерентен*». Подтверждение этому тезису можно найти почти в любом символистском манифесте, как в уже упоминавшихся, так и в статье Сологуба «Искусство наших дней» (кстати, тоже написанной в 1916 г.). Но наиболее ярко об этом сказано в воспоминаниях Ходасевича: «...Жили мы в двух мирах. Но не умея раскрыть законы, по которым совершаются события во втором, представлявшемся нам более реальным, нежели просто реальный, — мы только томились в темных и мрачных предчувствиях». Вывод Игоря Смирнова таков: «Художник, который имеет дело с панкогерентной действительностью, необходимо осознает всю ее без исключений как поддающуюся эстетизации и тем самым абсолютизирует свою собственную активность, сообщая ей характер единственно значимой». Кажется, сейчас с помощью «психоисторика», мы подошли к объяснению перехода Выготского из литераторов в психологи, из автора рецензий в создателя «нового человека». Выготский, чьи первые рецензии, напомним, были на сочинения символистов, поступил, исходя как раз из символистской модели поведения. Он *на самом деле* считал, что действительность панкогерентна (Низ — Верх, Природа — Культура) и, будучи таковой, подлежит эстетизации, то есть созданию всеобщей Формы. Тем самым, активность интерпретатора (литературного критика) Выготский сменил на активность творца, словно иллюстрируя известное высказывание Андрея Белого: «Художник — творец вселенной. Художественная форма — сотворенный мир. Искусство в мире бытия начинает новые ряды

творений. Этим искусство отторгнуто от бытия» (добавим от себя: Культура отторгнута от Природы).

Но есть ли какие-либо факты, подтверждающие мнение Эткинда о принадлежности Выготского к «преодолевшим символизм»? Мне представляется, что автор «Содома и Психеи» исходил из известного пассажа в «Психологии искусства»: «Лучшим доказательством того, что эта теория оперирует, по существу, с внешнеэстетическим моментом искусства, является судьба русского символизма, который в своих теоретических предпосылках всецело совпадает с рассматриваемой теорией. Выводы, к которым пришли сами символисты, прекрасно сконцентрированы Вяч. И. Ивановым в его формуле, гласящей: «Символизм лежит вне эстетических категорий». Так же точно вне эстетических категорий и вне психологических переживаний искусства как такового лежат исследуемые этой теорией мыслительные процессы». Но ведь тут — очевидная подмена, совершенная Выготским; Иванов хотел, скорее всего, сказать следующее: «Символизм лежит вне обычных эстетических категорий, судящих об артефактах». Почему? Потому, что для русского символизма, с его идеей теургии, единственным достойным артефактом должен был стать «новый человек», причем даже не в смысле ницшевского «сверхчеловека». Но для современной символизму эстетики «новый человек» не попадал под «эстетические категории». Отсюда и процитированное Выготским высказывание... Преодоление Выготским символизма было ненастоящим, фиктивным: он преодолел литературную теорию символизма, но для русского символизма, как уже говорилось, литературная теория, даже литература не были «последними» вещами.

Еще одна иллюстрация. В первой, методологической, главе «Психологии искусства» Выготский формулирует (на примере) метод своего исследования: «Мы изучаем ритмическое строение какого-нибудь словесного отрывка, мы имеем все время дело с фактами не психологическими, однако, анализируя этот ритмический строй речи как разнообразно направленный на то, чтобы вызвать соответственно функциональную реакцию, мы через этот анализ, исходя из вполне объективных данных, воссоздаем некоторые черты эстетической реакции. При этом совершенно ясно, что воссоздаваемая таким путем эстетическая реакция будет совершенно безличной, то есть она не будет принадлежать никакому отдельному человеку и не будет отражать никакого индивидуального психического процесса во всей его конкретности, но это только ее достоинство. Это обстоятельство помогает нам установить природу эстетической реакции в ее чистом виде...» Что главное в цитированном отрывке? Конечно, это: «эстетическая реакция будет совершенно безличной». Звучит уверенно, но безличные эстетические реакции существуют только в трактатах по эстетике. Проблема истинности здесь совершенно не важна. Важно другое. Задачу первых десяти лет своей литературной деятельности Выготский объявляет (в итоговом для первого периода сочинении) как «воссоздание безличной эстетиче-

ской реакции». Как? «Таким путем», — отвечает автор, что означает — *психологически*. Во втором (научном) периоде своего творчества Выготский пытается использовать это умение для того, чтобы создать сверхартефакт (или участвовать в его создании) — «нового человека», запрограммировав и закодировав для него все возможные безличные реакции. Иными словами, будучи частью Культуры, совершить то, что делает по обязанности («по должности», как сказал бы Розанов) Природа. Окончательно подменить Природу Культурой, «дефект» — «сверхкомпенсацией» «человека» — «новым человеком» (ведь что такое «человек», как не сплошной «дефект»?). А это ведь и был суперпроект — не только символистов, но и большевистской Фабрики 20-х гг. Не «воскрешение мертвых» экзотичного Николая Федорова, а создание новой особи, свободной от биологии. Недаром Вяч. Вс. Иванов считает Выготского чуть ли не основоположником кибернетики!

Теперь о том, где Выготский расходится с символистским проектом. Русский символизм, как я уже говорил, пуповиной был связан со славянофильством. А вот что пишет Выготский в «Психологии искусства»: «В самом деле, раз мы отрицаем существование народной души, народного духа и т.п., то как мы можем отличить общественную психологию от личной. Именно психология отдельного человека, то, что у него есть в голове, это и есть психика, которую изучает социальная психология. Никакой другой психики нет. Все другое есть или метафизика или идеология...» Или о том же: «...Предметом социальной психологии, оканчивается, является именно психика отдельного человека».

Из этих рассуждений следует два любопытнейших вывода. Во-первых, точка расхождения Выготского с символизмом есть точка его расхождения со сталинизмом (после 1935 г. и, особенно, после 1945 г.). Последний апеллировал именно к народам, народному духу, а не к отдельному человеку, полагая всех людей одного народа одинаково запрограммированными. Именно этот типично романтический подход к национальной проблеме и сближает сталинизм с нацизмом. Ленинизм (точнее — троцкизм) с нацизмом (в этом аспекте) ничто не связывает: он апеллирует даже не к классу (деление на классы в дореволюционной России было еще слабым, а на сословия — уже слабым), а именно к «отдельному человеку» Выготского, его психологии. Отсюда наше «во-вторых»: усилия по переделке человека (созданию «нового человека») сталинизм направлял на национальные группы, народы (высылка, переселение), а ленинизм-троцкизм — на психологию «отдельного человека», так как, по мнению троцкистов (и вообще марксистов), *все люди одинаковы*. А значит, изменив психику одного, мы изменим психику всех. Выготский — проводник как раз этого подхода. Потому он, наследник просвещенческого универсализма, немыслим в сталинской империи, построенной на принципах романтического национализма (что, заметим в скобках, оную империю и сгубило: империя есть геополитическое воплощение принципа универсализма; но это уже сюжет другой части нашего рассуждения).

ФУТУРИЗМ И ВЫГОТСКИЙ

1. О каком «футуризме» идет речь?

В декабре 1912 г. в Москве вышел первый боевой футуристический сборник «Пощечина общественному вкусу», содержащий манифест, где прокламировались новые принципы искусства и ниспровергались признанные авторитеты в литературе. В сборнике участвовали Хлебников, Давид и Николай Бурлюки, Маяковский, Бенедикт Лившиц, Алексей Крученых, а также художник Василий Кандинский, выступивший со своими стихотворениями в прозе. Так начался русский футуризм. Он образовался на пересечении двух влияний — иностранного и отечественного. Иностранное было, как это ни странно, итальянским. Дело в том, что и само понятие «футуризм» (от латинского «futurum» — «будущее») и первая футуристическая литературно-художественная группировка появились именно в Италии. В начале 1913 г. в России побывал вождь итальянского футуризма Филиппо Томмазо Маринетти. Здесь он встретил людей, также называвших себя «футуристами», но между ним и авторами «Пощечины...» было весьма мало общего... Бенедикт Лившиц так пишет об этих расхождениях: «Футуризм Маринетти, вопреки его утверждениям, оказывался не религией будущего, а романтической идеализацией современности, вернее, даже злободневности, — доктриной, собравшей в себе, как в фокусе, все основные устремления молодого итальянского империализма, апологией «сегодня», презентизмом чистой воды...» Русских футуристов более всего раздражало то, что футуризм Маринетти не оказался «религией будущего». Сами же они считали себя провозвестниками именно такой религии. На каком основании?

Русский футуризм (напомню, речь опять идет не об узком литературном течении, а об идеологии, о «проекте») был реакцией на русский символизм. Это движение, изначально не имевшее латинизированного названия «футуризм», а называвшее себя «будетлянством», или, по воспоминаниям Лившица, «восточничеством», возникло как попытка противопоставить Западу — Восток, Вневременности — Будущее, мирискуснической европеизированной Культуре — грубую, ориентализированную Природу. Однако в отличие от символизма, русский футуризм не выработал сколько-нибудь осмысленной идеологии. Невнятные пророчества Хлебникова лежали в иной плоскости, нежели хулиганские манифесты Бурлюков, и Лившиц имел полное право в своих воспоминаниях «Полутораглазый стрелец» написать следующее: «Все положения русского футуризма должны были, по мысли его зачинателей, *приниматься не как неизменные, вне его лежащие цели, а как начало движения, заключенное в самом футуризме, как регулятивный принцип будетлянского творчества*».

В некоторых важнейших аспектах (именно не эстетических, а идеологических) русский футуризм был вовсе не отрицанием символизма, а его подтверждением, продолжением, более того —

имел обратное влияние на символизм. Так, «восточничество» Хлебникова было явно родом из славянофильства символистов (например, Иванова, который, кстати, и направлял первые шаги будущего «Предземшара»), и, с другой стороны, «скифство» позднего Блока имело, возможно, корни в футуристических декларациях. Еще раз послушаем Лившица: «...Это «восточничество» носило вполне метафизический характер. Подобно Хлебникову, я оперировал отвлеченными понятиями Востока и Запада, надеясь условные категории свойствами безусловности, и видел выход из коллизии в поглощении Запада Востоком. Территориальными признаками эти два полюса культуры не обладали: в их туманностях отсутствовало ядро определенных государственных образований, они были лишены пространственных границ и слагались из каких-то космологических элементов».

Русский футуризм «героического периода» (до 1914 г.) являлся интереснейшим объектом рефлексии, но не обладал способностью саморефлексии. В отличие от символизма, большинство лидеров которого совмещало таланты творцов-создателей с одаренностью интерпретаторов-теоретиков, в футуризме творцы были отдельно, а теоретики, появившиеся позже, — отдельно. Выготский, не слишком, кажется, интересовавшийся творчеством Хлебникова или Крученых, по своим теоретическим пристрастиям и по жизненным обстоятельствам был близок не творцам, а интерпретаторам — деятелям «формальной школы».

2. Русский формализм и Выготский: обстоятельства социального контекста

Год спустя после появления «Пощечины общественному вкусу», в последних числах декабря 1913 г. в известном петербургском литературно-художественном кафе «Бродячая собака» студент-филолог Петербургского университета Виктор Шкловский прочел доклад «Место футуризма в истории языка», текст которого лег в основу вышедшей в феврале следующего года брошюры «Воскрешение слова»; она стала началом самого известного и шумного направления в отечественной филологии. Русский футуризм получил своего истолкователя. Формализм, расцветший в 20-е гг., пережил футуризм — выродившийся в «ЛЕФ», нашедший свое логическое завершение в конструктивизме (с одной стороны) и в издевательском ОБЭРИУ (с другой).

Нет смысла давать на этих страницах ни полный, ни краткий очерк истории и идей русского формализма: во-первых, об этом уже написано не одна тысяча страниц, во-вторых, таковой очерк основных идей этой школы представлен в третьей главе «Психологии искусства». Выготского, действительно, многое связывало с формалистами — В. Шкловским, Ю. Тыняновым, Р. Jakobсоном... Все они происходили из еврейских семей, что наложило общий отпечаток на их судьбы. Российская империя, с ее чертой оседлости, антисемитскими изданиями и партиями, еврейскими программами, официальным православием и процентными нормами в

гимназиях и высших учебных заведениях, не могла не вызывать у них чувства неприятия. Отсюда неизбежная политическая левизна, близость к эсерам (Шкловский), эсдекам (Выготский). И конечно, никакого национального романтизма символистов или расовых идей будетлян. (Любопытно, что наиболее значимой рецензией Выготского в 1916—1917 гг. были «Литературные заметки», посвященные роману Белого «Петербург», где автор анализирует не художественные достоинства романа, не его психологическую подоплеку (что было бы естественно для созревающего «Моцарта психологии»), а «еврейский вопрос» и антисемитизм писателя (вовсе не надуманный: достаточно вспомнить ряд антисемитских статей Белого, написанных в 1908—1909 гг. под влиянием его друга Эмилия Метнера и опубликованных в «Весах».) Отсюда же — и ощущение маргинальности, которое Выготский пытался компенсировать своей включенностью в самый что ни на есть центральный проект советской современности — проект переделки человека (опять-таки, вполне в духе его любимой теории «сверхкомпенсации»). И Выготскому и формалистам было свойственно понимание собственной жизни как составной части гигантского общественно-культурного проекта, выстроенного по сверхрациональным принципам. Вспомним знаменитый отрывок из «Третьей фабрики» Виктора Шкловского: «Книга будет называться

«Третья фабрика»

Во-первых, я служу на 3-й фабрике Госкино.

Во-вторых, название объяснить не трудно. Первой фабрикой для меня была семья и школа. Вторая ОПОЯЗ.

И третья обрабатывает меня сейчас».

Из радостной интонации последней фразы ясно: Шкловский (как и Выготский) безоговорочно на стороне Культуры, безоговорочно против Природы.

Сближала Выготского с формалистами и принадлежность к особому историко-психологическому типу, который иногда именуют — «люди двадцатых годов». У А. М. Пятигорского есть замечательное эссе под названием «Пастернак и доктор Живаго». Там дается, на мой взгляд, лучшая характеристика и двадцатых годов, и «людей двадцатых годов»: «Двадцатые — с их поразительной изолированностью духовной жизни одних от культурной — других. С их изолированностью духа от культуры порой в одном и том же человеке. Двадцатые — с разнообразнейшей жизнью разных людей, необычайно причудливо соединенных в иные группы и общности, нежели те, к которым они принадлежали по рождению (абсолютно точно о Выготском! — К. К.) ... И самой главной из этих особенностей было то, что люди нового искусства и новой науки тоже жили как бы на двух не сводимых друг к другу уровнях — мироощущения и мировоззрения. На уровне мироощущения они были великими познавателями и трансформаторами вещей, образов и понятий. Их конкретный чувственный опыт был уникален, потому что уникален был материал. На уровне мировоззрения они были создателями концеп-

ций. Чаще — их соавторами: «авторы» не занимались ни искусством, ни наукой. <...> «Двадцатигодичники» не были двоемысленны (как их дети, младшие братья, да позднее и сами они, вернее то, что от них осталось). Они думали на самом деле, что на обоих уровнях продолжают быть самими собой. В то же время они часто просто не знали о такой двойственности своего сознательного бытия и полагали, что все, что с ними происходит, едино и органично. «Иллюзия органичности» — обратная сторона любого конструктивизма — вот что проникало в эстетику и лингвистику — не только марровскую, но и поливановскую, — в психологию и социологию. Лучше и не скажешь ни о Выготском, ни о Шкловском, ни о Тынянове...

3. Выготский, Шкловский и гедонизм

В чем же мировоззренческое сходство и мироощущенческое расхождение формалистов и Выготского? Рассмотрим некоторые аспекты критики русского формализма, предпринятой Выготским в третьей главе «Психологии искусства».

Взгляд формалистов на литературное произведение как на «отношение материалов» (по выражению Шкловского), где «материалом выступают и чувства, и страсти и прочее» (то есть «психология»), был как раз взглядом на искусство как на «фабрику», собирающую артефакты из готовых деталей. И тем самым — частным случаем футуризма (не «будетлянства!»), представлявшего себе в будущем весь мир одной Фабрикой. На первый взгляд — антипсихологизм формалистов был чужд Выготскому (о чем и написана третья глава). Но это на первый взгляд. В сущности же идея «преодоления психологии» была ему чрезвычайно близка: в поздних своих работах Выготский говорит о переходе от психологии к «идеологии». Антипсихологизм формалистов ведь тоже был не отрицанием психологии, а преодолением. Борис Эйхенбаум в книге «Вокруг вопроса о „формалистах“» писал: «Художественное творчество по самому существу своему сверхпсихологично — оно выходит из ряда обыкновенных душевных явлений и характеризуется преодолением душевной эмпирики». Таким образом, мы видим и у Выготского, и у формалистов глубочайшее недоверие к «душевной эмпирике» человека, стремление выйти из нее в нечто рационально обустроенное — в идеологию (Выготский), в художественное творчество (формалисты); преобразовать Природу в Культуру, в Фабрику (по Шкловскому — в «Третью фабрику»). Только способы у них разные: у Выготского — психология (и весь комплекс наук вокруг нее), у формалистов — создание артефактов.

В сущности формализм — это своеобразный эстетизм, и Выготский недаром упрекал Шкловского в гедонизме. Вот что он пишет по этому поводу: «Этот элементарный гедонизм — возврат к давно оставленному учению о наслаждении и удовольствии, которые мы получаем от созерцания красивых вещей, составляет едва ли не самое слабое место в психологической тео-

рии формализма». На эту цитату следует взглянуть повнимательней. Во-первых, любопытной приметой времени является научный прогрессизм Выготского: наш герой серьезно считает, что учение о том, что человек стремится к наслаждению и удовольствию, «давно оставлено»! Как будто кто-то может опровергнуть (или подтвердить) эту точку зрения, как будто действительно люди когда-то стремились к удовольствию и наслаждению, а сейчас — нет. Здесь мы снова видим глубочайшее недоверие Выготского к человеческой натуре, столь характерное и для символистов и для футуристов... Во-вторых, обратим внимание: Выготский ругает Шкловского не за гедонизм вообще, а за «элементарный гедонизм», понимаемый как «стремление к наслаждению от созерцания красивых вещей». Такого гедонизма для Выготского мало, ему мало — созерцать эти красивые вещи, ему надо их создавать, чтоб получить сверхудовольствие; точнее — создавать одну, но сверх-вещь, «нового человека». Проект «нового человека» (от символистского до большевистского) был и сверхэстетским, и сверхгедонистическим.

БОЛЬШЕВИЗМ И ВЫГОТСКИЙ

1. Культурный проект большевизма: от Ницше к Горькому

Как известно любому бывшему советскому гражданину, окончившему вуз не позднее 1992 г., марксизм имеет три источника и три составные части. Составные части оставим в покое, а вот об источниках поговорим. Автором чеканной формулировки об источниках и составных частях был Ленин. В его интерпретации источниками являются: английская классическая политэкономия (в лице Д. Рикардо и А. Смита), французский утопический социализм (в лице Сен-Симона, Ш. Фурье и англичанина Р. Оуэна) и немецкая классическая философия (в лице, прежде всего, Гегеля). С этим положением можно спорить, можно не спорить, но нас сейчас не интересуют подлинные теоретические источники марксизма; нас интересует другое: как большевики, считавшие себя единственными марксистами на земле, рефлексировали по поводу источников марксизма, как они строили свою родословную, кого считали своим отцом, кого — дядей, а кого — повитухой.

Скажем сразу, что английская политэкономия эпохи промышленного переворота, появившаяся в рамках романтической реакции на Век Просвещения, была нужна (в качестве гипотетического источника марксизма) лишь для солидности. Экономическая теория, описывающая естественные законы жизнедеятельности хаоса под названием «рынок» и озабоченная лишь тем, как правильно следовать этим законам, не могла, конечно, быть теоретическим источником большевизма, призывавшего сделать экономические отношения максимально прозрачными для рационализации, а значит — для управления.

Утопический социализм первой половины XIX в., особенно его французский извод, был явным наследником Века Просвещения, прежде всего — идей Ж.-Ж. Руссо. Руссо в своих сочинениях причудливо соединил теории английских эмпириков XVII в. (например, теорию «естественного права») с проповедью разнообразных проектов переделки жизни человека и общества в целом: достаточно вспомнить его педагогическую утопию «Эмиль» или социально-государственную концепцию «общественного договора». Утопический социализм XIX в. свел воедино проекты переделки человека, общества и государства, результатом стали печально известные коммуны и фаланстеры. Марксизм XIX в. был последователем утопического социализма лишь в небольшой степени (достаточно вспомнить ожесточенную полемику Маркса с представителями этого течения), а вот русский большевизм взял у утопического социализма самое главное — идею общего, глобального проекта переделки человека, общества, государства.

Наконец, немецкая классическая философия, Гегель. Гегель — диалектик, представитель (по мнению английского социолога и культуролога Эрнеста Геллнера) «органистического способа познания», создатель собственной секулярной религии — был, безусловно, важнейшим мыслителем для Маркса и всех его последователей в прошлом и в нынешнем веке вплоть до Александра Кожера и Мишеля Фуко. Для всех... кроме русских большевиков. Почему? Потому что в решении дилеммы «Природа — Культура» Гегель (для русского большевизма) занимал недостаточно радикальную позицию на стороне Культуры. Поэтому среди указанных Лениным «источников» марксизма Гегель играет ту же роль, что и английские экономисты, — роль свадебного генерала.

Одного родителя мы все же нашли — французский утопический социализм. Причем — в русском кафтане народника, верней — во врачебном халате нигилиста Базарова. Родитель этот не очень престижен, потому и понадобился Адам Смит с Гегелем... Еще более интересен другой — Фридрих Ницше. Популярность Ницше в России была огромна. Первое изложение философии Ницше на русском языке было написано В. Преображенским в 1892 г. и тогда же издано. Через десять лет Ницше становится (по выражению Александра Бенуа) «богом молодежи», а еще через десять лет Николай Бердяев сетовал: «Бедный Ницше и бедная русская мысль!» Среди той русской молодежи, чьим богом был Ницше, можно отметить Алексея Пешкова, Анатолия Луначарского, Александра Богданова — будущих теоретиков русского большевизма (Ленин таковым не был, он был практиком). Им казалось: «новый человек», сверхчеловек, должен быть создан и будет создан именно здесь. В 1904 г. в свет вышла книга Александра Богданова, психиатра по образованию, в будущем — директора Института переливания крови и прочих интригующих вещей (от «неправильного» переливания крови Богданов и умер). Книга называлась «Новый мир» и начиналась с эпиграфов из Библии, Маркса и Ницше («Человек — мост к сверхчеловеку»). Богданов добавляет: «Человек еще не пришел,

но он близок, и его силуэт ясно вырисовывается на горизонте». Чуть раньше Алексей Пешков становится Максимом Горьким, отрачивает ницшевские усы и пишет ряд произведений о босяках, своеобразно воплощая идею сверхчеловека. Через тридцать лет Горький станет соавтором большевистского проекта переделки человека на советской Фабрике. И те же тридцать лет спустя, в ставшей классической работе «Педагогическая психология», Лев Выготский напишет: «Революция предпринимает перевоспитание всего человечества». Оказывается, он это цитировал — или почти цитировал, без кавычек. Кого ж? Льва Троцкого.

2. Троцкий и Выготский против Сталина

Перипетии борьбы за власть в СССР в 20-е гг. неоднократно описаны в мемуарах, исторической литературе и публицистике. Остановимся лишь на одном аспекте этой проблемы: кто, на самом деле, с кем боролся, точнее — что с чем боролось? Русский большевизм, победивший к 1922 г. на большей части территории бывшей Российской империи, был персонифицирован в двух фигурах — Ленине и Троцком. Ленин олицетворял успешную политическую практику большевизма (хотя и теоретические работы писал), Троцкий — вдохновляющую теорию, вернее — идеологию (хотя немало занимался и практическими делами). После смерти Ленина Троцкий остался символом подлинной большевистской идеологии. Большевизм — утопия полного подчинения Природы Культурой, гигантский проект переделки человека (вплоть до его биологии), общества, государства на рациональных основах — был не только господствующей идеологией, но и главной интеллектуальной модой, повальным увлечением 20-х гг. (помимо вышеприведенных примеров можно вспомнить еще два: прозу Андрея Платонова, «Роковые яйца» и «Собачье сердце» Михаила Булгакова). Сталин, поведший в 20-е гг. борьбу за власть с Троцким (и выигравший ее), не был большевиком по своим взглядам. Просвещенческий утопизм интеллектуалов, вроде Троцкого или Богданова, был ему чужд. Сталин был прагматиком и прекрасно понимал, что на идеях интернационализма власти не удержишь, а идеями Фрейда страха на крестьян не нагонишь. Охранительная, почвенническая, ампириная идеология сложилась у Сталина не сразу — лишь в ходе борьбы за власть, и он ее не афишировал. Однако примерно к 1935—1937 гг. она сформировалась, тому подтверждения — и возвращение преподавания истории в школы и вузы, и пушкинский юбилей 1937 г. Или, как вариант, — Постановление ЦК ВКП(б) от 4 июля 1936 г. «О педологических извращениях в системе Наркомпросов». Тут мы снова приближаемся к нашей теме.

Выготский, как и все его соратники по советской культуре и науке 20-х гг., находился под огромным влиянием идей Троцкого и его личности. А. Эткинд в книге «Эрос невозможного...» показал многочисленные связи Троцкого с психоаналитическим движением в стране, его заинтересованность другими течениями в

психологии. Но главное было не это. Главным было то, что в большевистском проекте, проекте Троцкого, психология занимала самое важное место. В этом он следовал за Ницше. Троцкий писал: «Наряду с техникой, педагогика — в широком смысле психофизиологического формирования новых поколений — станет царницей общественной мысли». А Выготский (в работе «Исторический смысл психологического кризиса») следовал за Троцким: «В новом обществе наша наука станет в центре жизни... Она действительно станет последней в исторический период человечества наукой». Троцкий в статье «Несколько слов о воспитании человека» утверждал: «Выпустить новое, «улучшенное издание» человека — это и есть дальнейшая задача коммунизма», — и с натуральной интонацией Ильича добавлял: «Человек взглянет на себя как на сырой материал или в лучшем случае как на полуфабрикат, и скажет: „Добрался, наконец, до тебя, многоуважаемый homo sapiens, теперь возьму я тебя, любезный, в работу!“» Цитаты любопытнейшие, стоит взглянуть в них повнимательней. Во-первых, «улучшенное издание» — явно из лексики книжного человека. Сталин бы так не сказал. Еще и этими мелочами Троцкий импонировал советским левым интеллектуалам 20-х гг. (и не только советским, и не только 20-х гг.). Во-вторых, «полуфабрикат» (вспомним «Третью фабрику» Шкловского). Наконец, любопытное обращение к самому себе, как к трактирному половому: «любезный!» Однако резюме в этой гипотетической беседе осталось-таки за Выготским: «Новое общество создаст нового человека. Когда говорят о переплавке человека как о несомненной черте нового человечества и об искусственном создании нового биологического типа, то это будет единственный и первый вид в биологии, который создаст сам себя».

Думаю, вопрос «С кем был Выготский в политической борьбе 20-х гг.?» можно считать излишним.

КОНТЕКСТУАЛЬНОСТЬ ВЫГОТСКОГО (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

1. *Выготский и советская семиотика 60-х*

Был ли контекст 10—20-х гг. XX в. таким специфическим, что только он был способен породить феномены, подобные Выготскому? Иными словами: уникальны ли общественно-культурные проекты, породившие Выготского? Не было ли чего-то подобного, например, во второй половине XX в.? Дать ответ может рассмотрение причин всплеска интереса к Выготскому в последующие десятилетия.

Выготский, его фигура, его труды были (и есть) влиятельны там и тогда, где и когда господствует культурная парадигма больших сциентически ориентированных общественно-культурных проектов. Этот «работник» будет нужен всегда и везде, где есть «фабрика». Например, советские шестидесятые, с их культом точных наук, открывающих новые горизонты человечеству, были

весьма подходящим моментом для «воскрешения» Выготского. У А. М. Пятигорского есть весьма точное определение этого периода советской истории: «Начало шестидесятых проходит под девизом *творчества*. Мы можем слово «творчество» взять в кавычки. И все-таки все социальные и политические перипетии того времени послужили обрамлением именно идеи творчества, причем творчества прежде всего профессионального. Это период невиданных проектов — новой литературы, семиотики, математики, физики и т.д. Пожалуй, ни одно десятилетие Советской России не содержало в себе такого количества проектов». К этому чрезвычайно верному наблюдению следует, однако, добавить оговорку, сделанную И. Смирновым: «Во многом это была *имитация*, подражание творчеству, просвещенческий пересказ западных трудов и романов. Все главные изобретения (компьютер, телевидение, атомная бомба, ракеты) были сделаны раньше. Шестидесятые изобрели только ксерокопировальные аппараты. Поэтому эти годы как ностальгия по прошлому и потерпели крах».

Таким вот «творческим» проектом, во многом имитировавшим русский формализм и Венский позитивистский кружок, стал советский структурализм — или, как его чаще именуют, «московско-тартуская семиотическая школа». В своих фундаментальных основаниях московско-тартуская школа держалась не только на Тынянове или Якобсоне, но и на Выготском. Недаром знаменитый семиотик Вяч. Вс. Иванов редактировал и комментировал первые издания «Психологии искусства». Манifestом, предвосхищением московско-тартуской школы звучат следующие слова из этой книги: «За основу исследования метод берет различие, обнаруживающееся между эстетическим и неэстетическим объектом. Элементы художественного произведения существуют до него, и их действие более или менее изучено. Новым для искусства фактом является способ построения этих элементов. Следовательно, именно в различии художественной структуры элементов и внеэстетического их объединения ключ к разгадке специфических особенностей искусства. Основной способ исследования — сравнение с внехудожественным построением тех же элементов. Вот почему предметом анализа служит форма; она и есть то, что отличает искусство от не искусства: все содержание искусства возможно и как совершенно внеэстетический факт».

Выготского в цитируемом отрывке занимает вопрос — как *сделано* то или иное произведение искусства? Особенно важно словосочетание «художественная структура элементов». Что сразу приходит на ум? Конечно, название классической для русского формализма работы Б. Эйхенбаума «Как сделана «Шинель» Гоголя». С другой стороны, художественными структурами «элементов» занимались именно советские структуралисты 60-х гг. Они считали себя обладателями универсального метода, которым, как отмычкой, можно вскрыть любой объект. Впрочем, между позицией Выготского и семиотической была и достаточно осязаемая разница. Хотя искомый «объект» и постулировался в прямой зависимости от наличного универсального метода (как

писал А. М. Пятигорский: «...универсальный объект — естественный предел экспансии метода. <...> Универсальный объект должен быть сформулирован в своей соотнесенности с универсальным методом, а не наоборот»), таковым объектом для Выготского была Природа (психика человека), а для московско-тартуской школы — Культура (Пятигорский: «В случае семиотики таким объектом не мог быть ни «язык науки» позитивистской философии, ни «обыкновенный язык» Витгенштейна и лингвистических философов. Неизбежно, что таким объектом *должна была стать культура*»). Но — что чрезвычайно важно — Культура, понимаемая как Природа. Перефразируя известное высказывание Андрея Белого, можно заметить, что советская семиотика с помощью универсального метода заклинала хаос Культуры, который, впрочем, сама и смоделировала.

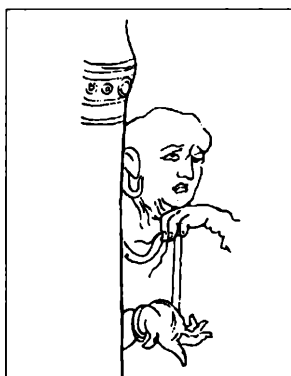
Так что мы (не без некоторого, впрочем, облегчения) можем констатировать, что задача советского сциентистского проекта шестидесятых была во много раз скромнее любого из русских проектов первой половины XX в., включая и те, в которых участвовал Выготский. Это, конечно, можно объяснить исчерпанностью утопического порыва после сорока лет советской власти, можно объяснить еще каким-либо образом — неважно. «Заклятие хаоса», которым пытались заниматься и символисты и большевики, переместилось из оппозиции «Природа — Культура» внутрь самой Культуры. Контекст, породивший Выготского, оказался исчерпанным.

2. Выготский и историко-культурная ситуация «конца тысячелетия»

Остается ответить на последний вопрос — каково место Выготского в нынешнем историко-культурном контексте? (Напомним, что нас не интересует вопрос о *реальной* научной или профессиональной ценности работ мыслителя. Мы рассуждаем не как психологи-специалисты, не как педагоги, а как историки; нас интересует контекст — в данном случае, сегодняшний — и то, как в него вписывается фигура Выготского.) На дворе — «конец века», «фин де съекль», осложненный концом тысячелетия. Господствует эклектичная, адетерминистская, скептическая культурная парадигма, именуемая «постмодернизмом». Исчезли возможности для существования не только гигантских общественно-культурных проектов, но и для сугубого сциентизма. Науке больше не доверяют. Демократия, рынок, технологическая, сексуальная и информационная революции изменили мир (имеется в виду «западный мир») сильнее любых большевиков. Иными словами, в постиндустриальную эпоху наша символическая Фабрика по переработке Природы в Культуру закрыта, как и все производства такого рода. Соответственно, нет места и «работнику». Остались тексты, так или иначе укорененные в научной традиции. Их судьба будет зависеть от их качества и профессионализма специалистов. Но это уже другая история.

Литература

1. Выготский Л. С. Собр. соч. в шести томах. М., 1982.
2. Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1968.
3. Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
4. Блок А. Избранные произведения. Л., 1970.
5. Геллнер Э. Две попытки уйти от истории / Одиссей, 1990. С.146—166.
6. Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994.
7. Лифшиц Б. Полутораглазый стрелец. Воспоминания. М., 1991.
8. Пятигорский А. М. Избранные труды. М., 1996.
9. Смирнов И. П. Психодиахронология. Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. М., 1994.
10. Фатхуллина Р. Материалы к биографии Давида Выгодского / Лица. Биографический альманах. Вып. 1. М.—СПб., 1992. С.78—112.
11. Шкловский В. О теории прозы. М., 1983.
12. Шкловский В. Гамбургский счет. М., 1990.
13. Эйхенбаум Б. О литературе. М., 1987.
14. Эткинд А. Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб., 1993.
15. Эткинд А. Содом и Психея. Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М., 1996.



СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
-----------------------	---

Тело и душа

Эксгумация в британской политической мифологии	8
Три могилы на Гласневинском кладбище	19
История души в избранных сюжетах (от <i>Тацита до Фомы Аквинского</i>)	27

Текст и Контекст

Гиральд Камбрийский — текст и контекст	40
Фабрика и ее работник. <i>Л. С. Выготский и глобальные русские общественно-культурные проекты XX века</i> . . .	51

«Разные тексты, собранные под этой обложкой,
объединяет неуверенность, тревожность
историко-культурной рефлексии.
Можно предположить, что это — свойство
нашего времени, эпохи фин-де-сьекля,
осложненного концом тысячелетия.
С такой точки зрения эта книга отчасти
контекстуальна эпохе в которой мы живем.
Впрочем, можно представить себе
и другую точку зрения».

Кирилл Кобрин (род. в 1964 г.) —
медиевист, историк культуры, эссеист.
Специалист по истории Уэльса.
Тексты, вошедшие в эту книгу,
публиковались в журналах
«Средние века», «Звезда»,
альманахе «Одиссей»
и др. изданиях.