

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
УЛЬЯНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Духовная жизнь провинции
Образы. Символы.
Картина мира

Материалы Всероссийской научной конференции
Ульяновск, 19–20 июня 2003 года

УЛЬЯНОВСК
2003

УДК 008 (1-6)+82.08
ББК 60.028+71.04+83.3 (2Рос=Рус)
Д 85

Рецензенты:

доктор филологических наук, профессор *С. М. Шаврыгин*;
кандидат филологических наук, доцент *А. П. Рассадин*

Редакционная коллегия:

доктор филологических наук *А. А. Дырдин*
(отв. редактор и составитель);
доктор философских наук, профессор *В. А. Михайлов*;
кандидат филологических наук *Д. В. Макаров* (отв. секретарь)

Д85 **Духовная жизнь провинции. Образы. Символы. Картина мира:** Материалы
Всероссийской научной конференции. – Ульяновск: УлГТУ, 2003. – 184 с.

ISBN 5-89146-417-9

Сборник составлен на основе докладов и сообщений, которые прозвучали на Всероссийской научной конференции «Духовная жизнь провинции. Образы. Символы. Картина мира», организованной кафедрой филологии, издательского дела и редактирования гуманитарного факультета УлГТУ.

Для филологов, культурологов, социологов-регионоведов, студентов, аспирантов и преподавателей гуманитарных специальностей.

УДК 008 (1-6)+82.08
ББК 60.028+71.04+83.3 (2 Рос=Рус)

ISBN 5-89146-417-9

© Коллектив авторов, 2003
© Оформление. УлГТУ, 2003

**ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОЕ
ПРОСТРАНСТВО ПРОВИНЦИИ. АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ**

А. А. Дырдин (Ульяновск)

ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ РОССИИ: ПРОВИНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Летом 2003 года на земле симбирской, в тихой поволжской провинции, в городе, который с полным основанием можно назвать одним из самых прославленных русских культурных гнезд, собрались литературоведы, философы, социологи, культурологи, краеведы. Тема состоявшегося в Ульяновском государственном техническом университете симпозиума – «Духовная жизнь провинции. Образы. Символы. Картина мира» – и культурно-историческое своеобразие места его проведения стали инспираторами приезда в город на Волге не только российских исследователей из Москвы, Санкт-Петербурга, Перми, Казани, Саратова, Магнитогорска, Ставрополя, но и ученых зарубежных стран: Финляндии, Литвы и Латвии. Участники прошедшей конференции, предлагая собственные методологические подходы к изучению духовной географии России, затрагивали различные аспекты развития регионов в контексте мировой истории и национальных традиций.

Симбирская провинция отчетливо выделяется своей индивидуальностью на социокультурной карте страны. История и современность здесь резко контрастируют (славное прошлое града Симбирска и Симбирской губернии – безотрадное настоящее Ульяновской области в экономической и природно-культурной сферах). Поэтому, может быть, она так ярко отражает диалектику целого и единичного, общероссийских и местных начал. И дело не только в том, что с Симбирским Поволжьем, Симбирском и его окрестностями связаны своими предками, рождением, судьбами, географией творчества Карамзин и Радищев, Языков и Гончаров, Минаев и Хлебников, Есенин и Клюев, Неверов и Веселый, Ахматова и Платонов. Земля симбирская, с ее памятью о Пушкине, Аксаковых и Тургеневых, Ливчаке и Пластове, Любищеве, Королеве и Сахарове, с ее местными святыми и общерусскими подвижниками духа, героями и антигероями отечественной истории, многое раскрывает в природном и в духовно-культурном облике России, в ее культурных текстах, в национальном видении мира. Она дает уникальную возможность познавать фактуру провинциальной жизни, ее, так сказать, кровь и плоть.

Многослойная культура региона (конфессиональная, социально-экономическая, этническая при явной цементирующей роли русской духовно-творческой линии, основанной на богатой истории края) воплощается в сотнях литературных, архитектурно-исторических символов, в образах живописи, в облике усадеб и парков, в самой природной поэзии Симбирского Поволжья.

Назову только одну характеристику симбирского культурного ареала – это пестрота или гетерогенность, как говорят философы, симбирского захолустья: тут оппозиция «столица – провинция» перерастает в стремление считать весь мир контекстом провинциального месторазвития, одухотворяя его собственным пониманием смысла жизни. Впрочем, то же самое можно сказать о любом из

российских городов, в которых жива традиция уважительного отношения к прошлому, умеренность в новациях, сосредоточение сил на малых делах.

Изучение культуры русской провинции имеет давнюю историю. Основы новой гуманитарной науки были заложены в XIX столетии. Выпестованные серебряным веком ученые – Н. Пиксанов, И. Гревс, Н. Анциферов создали в 1920-е годы школу изучения пространственно-культурной многоликости провинций, теорию и методику «областных культурных гнезд». Затем процесс осмысления провинциальной жизни был на долгие годы заторможен. Лишь в начале 1990-х годов возобновляется изучение провинции на материале провинциальных образов в творчестве русских классиков, складывается концепция гуманитарной географии. В начале нашего столетия все громче заявляет о себе новая научная дисциплина – регионоведение, которое опирается, по преимуществу, на социокультурную методику.

Ныне методика изучения «областных культурных гнезд», предложенная российскими учеными в первые десятилетия XX в., модернизируется. Проблематика провинциальной культурной географии стала темой множества конференций и семинаров, которые проводились в 1990-е годы в Твери, Ярославле, Перми, Ельце, Омске. С начала 1990-х гг. издается скромный в своем полиграфическом оформлении, но богатый материалами по духовному пробуждению России литературно-художественный и историко-публицистический журнал «Русская Провинция». На рубеже XX–XXI вв. увидел свет пятисотстраничный том, посвященный культурному феномену провинции: «Русская провинция: Миф – текст – реальность /Сост. А.Ф. Белоусов и Т. В. Цивьян. – М.; СПб.: Тема, 2000».

Предваряя дальнейшие поиски терминологии, необходимой для обрисовки феномена провинции, теоретические подходы к провинциальному миру как к устойчивому атрибуту и состоянию отечественной духовной истории, выскажу несколько общих положений.

Провинция в наше время, когда границей цивилизации для многих стала Московская кольцевая дорога, сохранила лицо русской окраины. Но если раньше она порождала и пестовала гениев, которые умирали в столице, то ныне провинциальные дарования в столице вырождаются, гаснут, может быть, за исключением эстрадных звезд.

На одном из многочисленных форумов, прошедших недавно в Перми под лозунгом: «От суперцентра – к провинциальным столицам», участники дискуссии заявили, что провинциальность – это не столько стиль жизни и мышления, сколько проблема асимметрии: слабые окраины не выдерживают темпа, заданного Центром. Провинциализация ведет к распаду державы, чего не хочет понимать себялюбивая столичная элита. Но и провинция неоднородна. Историк В. Раков, участвуя в вышеупомянутом обсуждении региональных проблем, разделил пространство отечественной провинции на два пояса. Первый – облегающий Москву, окультуренный, но зависимый от гипертрофированного центра, диаметром в полтысячи километров. Второй, менее подверженный потрясениям цивилизационного процесса, – это русский Север, Поморье, Урал, казачий Юг. Трудно согласиться с данной

территориальной стратификацией, хотя многое сказано верно. Для Поволжья не нашлось места на предлагаемой ученым карте российской Провинции. На самом деле, эта страта – средний или, лучше, срединный пояс России, представляет собой весьма примечательный ареал провинциальности.

Ментальные черты и поведенческие стереотипы Провинции – иногда в несколько увеличенном масштабе – проявляются в симбирском характере, уходящим корнями в глубокие пласты национальной истории. Закрытость, рутинность бытия, консерватизм – «родимые пятна» партийно-феодальной власти – сочетаются здесь с наличием широко известных творческих коллективов и неординарных личностей, возможностями для эксперимента в области искусства, архитектуры и строительства, близостью человека к природному пространству, постоянством религиозных поисков, привязанностью к архетипам национального мышления. На этой грани развернут конфликт утопии и практики. Мир патриархальной идиллии строится на словах и действиях, вписанных в миропорядок, уникальных и, одновременно, повторяемых. Ведь и общеизвестный литературный символ симбирской земли – образ гончаровского Обломова – истолковывают по-разному. Для одних он олицетворяет апатию и лень, для других является выражением скрытых духовных сил нации. «Обломов бесхарактерный как тип и великий русский характер как личность (встанет когда-нибудь и все переделает по-своему)», – замечал М. Пришвин в своем дневнике. Если «обломовщина» может трактоваться как счастье в горизонтали пространства, то в вертикали времени жизненный идеал будет связан, скорее, с активностью и практичностью Штольца.

Вектор развития русской культуры-цивилизации с ее огромной территорией – пространство, западной – время. Какую жизненную стратегию выберет Россия? Лишенную духовного смысла, постмодернистскую, амбициозную, превращающую жизнь в азартную игру? Столичную модель или все еще искреннюю, содержательную, но слабую, отделенную от материальных ресурсов периферийную?

Российские регионы, как принято сегодня именовать бывшие земли Московской Руси, медленно и трудно возрождаются. Восстановление самосознания российской Провинции – это единственно верный путь спасения страны, поскольку известно: все великие исторические события вяжутся в единый узел в столице, но историю творит окраина, периферия, поднимая время от времени бунт против потерявшего духовные ориентиры Центра. Так было и в эпоху крестьянских войн, в 1861 году и после октябрьского переворота. Да и теперь провинция сопротивляется навязанной сверху губительной системе социально-экономических координат, требуя отказа от ясачно-крепостной политики, справедливого отношения к себе.

Место провинции в русской культуре, определяет, как известно, функция оппозиции, обусловленная тем, что провинция имеет свои пространственные и временные координаты, остается оплотом здорового консерватизма. Она, в сравнении с Центром, локализуется не столько в ином пространстве и времени, сколько в особом духовном измерении – в ней иная мера внутренней свободы. Как правило, столичной известности людей из глубинки предшествовал уход в

духовную сферу уединения и сосредоточения. Иван Аксаков считал провинцию не противовесом столицы, а «духовным упором» – «охранительной силой».

Среди отличительных черт провинциальной культуры исследователи ставят на первый план такие: обозримость и замкнутость культурного горизонта, близость культурных процессов к человеку, а человека к природе, включенность явлений культуры в повседневное бытие провинциального общества, неадекватность оценок, повышенная эмоциональность, резкий контраст психологических реакций.

При всех негативных эмоциональных коннотациях понятия «провинция» в массовом сознании за провинцией закрепилось представление, как о цементирующей константе отечественной мысли. Провинция потенциальна в духовном и культурном смыслах. Здесь пока что не утрачена национально-историческая память.

Поле культуры, сформированной провинцией, может быть изучено с точки зрения ее субъекта – культуросозидающей личности. Мир провинции предстает перед ней в неразрывной связи с русским Словом, с тем, что складывалось на протяжении длительного времени – духовными накоплениями народа. Такое отношение к миру формирует «ядро культуры» – те силы, которые, сохраняя культурное наследие, обеспечивают рост локального культурного потенциала: преемственность духовных идеалов, традиций и новаций. Это ценности, образы и символы, основанные на наиболее общих свойствах этноса и его духовной жизни.

Провинциал сталкивается с хорошо знакомой ему средой и создает пространство вокруг себя по «готовым» меркам. Объективируются устойчивые точки опоры окружающей реальности: природные, архитектурные, бытовые. Нет необходимости в новом оформлении картины мира. Есть потребность лишь в ее углублении, в «осердечивании». Человек сопричастен родному, изначальному, «коренному». Активность личности выражается в обретении целостного образа вещи, здания, пейзажа – «наивно-художественной» модели мира. «Провинциальный» и «провиденциальный», по меткому замечанию И. Дедкова, «ходят рука об руку».

Так возникает представление о пульсирующем единстве «своего» и «чужого» в «теле» провинции с ее метафизикой и символикой. На данной основе и выстраивается культурный текст, отражающий внутреннюю исключительность конкретного региона, города, деревни. «Провинция» в этом случае приобретает статус философско-культурной категории, которая, наряду с понятиями «центр» и «столица», выполняет свое духовное задание в осмыслении исторических судеб России.

Перефразируя Андрея Платонова, можно сказать, что Провинция – это то бытийное место, куда человек приходит жить «прямо из природы». Автор «Чевенгура» писал в рассказе «Житель родного города» о сердечной привязанности человека к окружающему его с детства пространству. Можно это чувство назвать по-другому: сокровенное ощущение дома, родины. И если каждый из нас, поверив в свое высшее призвание, сможет выйти из постмодернистской одномерности, найдет себя в многосложной духовной субстанции жизни, тогда и душа России в ее провинциальном измерении станет нам понятной и доступной.

Д. А. Ольшанский (Санкт-Петербург)

ПРОВИНЦИАЛИЗМ В ФИЛОСОФИИ МОДЕРНИЗМА

Модернизм традиционно понимался как художественное направление конца XIX – начала XX века. Д. В. Сарабьянов отмечает, что стиль модерн окончательно утвердился в 80–90-е гг. XIX века [6, 9]. Подобное понимание модернизма дает нам искусствоведение, однако, для философского анализа модернизма как интеллектуального течения подобное понимание не может считаться всецелым и удовлетворительным, так как собственно специфика философии модернизма, которой и посвящена данная работа, не может быть раскрыта в рамках искусствоведения. Следовательно, необходимо рассмотреть более подробно феномен модернизма в философии, так как история философия является самостоятельной дисциплиной, а значит, не должна перенимать хронологию других (смежных) наук, но способна предложить собственное понимание историко-философского процесса развития теоретической мысли. Тем более что мы имеем полное право на постановку вопроса о собственно философском содержании модернизма, ибо модернизм был первым течением, охватившем все сферы культуры и ориентированным на синтез религиозных, философских и искусствоведческих идей: именно модерн создает идею единой религии, основанной на синтезе оккультизма, мистики и христианства, единого искусства (Р. Вагнер, С. Дягилев), единой (для всех времён) философии (Ф. Ницше). В. Г. Федотова полагает, что если модернизм представляет собой логику нового видения мира, то эта логика не может касаться какой-либо изолированной области. Однако работы историков, социологов и искусствоведов оказываются весьма востребованными в предпринятом нами исследовании, так как представляют достаточно полную картину культурной и интеллектуальной жизни модернизма. Некоторые из исследователей говорят о модернизме в контексте модернизации (нового способа социального воспроизводства) и используют термин «модернизм» как синоним индустриализации. Социологически ориентированные аналитики полагают, что процесс модернизации может быть описан как процесс формирования открытого общества, рационализация социального пространства, созданием «прозрачной» (для разума) политики и экономики. В частности Дж. Лечт пишет: «Действительно, в целом модерность может быть понята как повышение ценности (valorisation) и признание сознания как самостоятельной силы» [16, 201]. В данном случае важно подчеркнуть, что речь идет не о разуме (центральное положение которого, напротив, подвергается модернистами критике), а о сознании.

В рамках историко-философского исследования модернизм следует понимать как идеологическое течение в европейской философии, направленное на преобразование и обновление. В этом смысле модернизм как идеологическое явление противопоставляется идеологии традиционного общества, основанной, во-первых, на доминировании традиции над инновацией, а, во-вторых, опирающейся на религиозное или мифологическое оправдание этой традиции.

Поэтому одним из ключевых аспектов модернизации В. Г. Федотова называет становление индивидуальности и доминирование новаторства над традицией.

Существует несколько пониманий феномена модерности в истории искусств, социологии и в философии. [См.: 8]. Разногласия заключаются в определении хронологических рамок эпохи модерна: если понимать модернизм как мировоззрение, ориентирующееся на индивидуальность и научное познание, то исторические рамки эпохи модерна совпадают с рамками философии Нового времени (когда обосновываются принципы научного познания и рационализм у Бэкона, Декарта, Канта). Если принять данную версию, то модернизмом следует считать рационалистическую философию, связанную с идеей независимости и активности субъекта, настаивающей на научности философского познания и категориальном характере языка философии, которая нашла свое продолжение в позитивизме и современной аналитической философии. В этом случае феномен модернизма в философии тесным образом связан с переходом от традиционного общества к индустриальному, то есть со становлением капитализма, с появлением самостоятельности индивида, способного преобразовывать мир по собственной воле. Поэтому М. М. Федорова связывает развитие модернизма с научной революцией, означавшая переход от видения мира как управляемого божественным промыслом, к осмыслению мировых процессов как саморегулируемых; в результате на смену символическому единству в миропонимании приходит такая картина мира, в которой человек отделен от природы и пытается всячески с ней соединиться путем подчинения ее своей мысли и воле; в мире все подчинено законам механики, и эти законы призван познать человек. [См.: 9]. Если мы примем эту систему отсчёта, то рискуем совершить две ошибки. С одной стороны, соглашаясь с тем, что модернизм совпадает по времени с возникновением новоевропейского рационализма, мы рискуем отождествить модернизм с идеологией капитализма. В этом случае ставится под сомнение правомерность использования самого понятия «модерн». С другой стороны, мы рискуем однозначно прямым (и довольно грубым) образом связать развитие философии и развитие социальных отношений. Нельзя не признать, что социальное развитие оказывает влияние на развитие идеологии, но некорректно говорить о том, что социальное и культурное развитие прямо пропорциональны друг другу и культура только отражает и повторяет этапы социального развития. И, наконец, если согласимся с тем, что модернизм хронологически совпадает с философией Нового времени, то мы должны признать необходимость использования этого многозначного термина для философии начала XX века, которая коренным образом отличается от философии Нового времени.

С точки зрения другой традиции, модернизм можно понимать как мировоззрение, ориентированное на отрицание традиционных основ. В этом смысле, хронологические рамки модернизма вовсе неопределимы, более того, снимается сам вопрос об историческом положении модернизма. Здесь можно согласиться с У. Эко в том, что любая эпоха имеет свой модернизм, то есть идеологическое стремление к новаторству и переосмыслению традиции.

Подобная точка зрения является более философской, однако, также не дает полного представления о феномене модерна в философии. В этом случае, модернизм конца XIX – начала XX веков можно понимать как еще одно течение в ряду других, стремившихся к обновлению традиционных установок и ценностей. Однако некоторые философы и исследователи увидели в смене культурных стилей знак конца XIX века, некий существенный сдвиг, переход к принципиально новому, перерождение в «новую современность» (В. Беньямин). В рамках данного исследования я понимаю модернизм как общекультурное течение (идеологию) конца XIX–XX вв., ориентированную на современность, то есть признающую приоритет современного над традиционным. По большому счету модернизм и является «проектом современности», как говорит о нем Хабермас. С одной стороны, мы имеем дело с совершенно новым принципом проектирования, который не был популярен в новоевропейской философии, с другой стороны, этот проект заведомо оказывается невыполнимым, ибо ориентируется на постоянно изменяющуюся современность, а значит, обречен всегда оставаться незавершенным. В этом смысле, модернизм ориентирован не просто на новое, а на постоянное обновление. Таким образом, проект модернизма – это проект вечного обновления, погоня за актуальностью, модой. М. Берман пишет: «Быть современным, значит находиться в окружении, обещающем приключения, власть, игру, рост, изменения самого себя и мира. И в то же время – это угроза разрушения всего, что мы имеем, что мы знаем, всего, что мы есть. Современный жизненный опыт не знает географических и этнических границ, классовых, национальных, религиозных и идеологических различий; в данном смысле можно говорить, что современность объединяет все человечество. Но это единство носит парадоксальный характер, это единство различия: оно обрушивается на каждого человека водоворотом постоянных разъединений и обновлений, борьбы и противоречий, двойственности и страдания. Быть современным – значит быть частью мира, в котором, по словам Маркса, все основательное взлетает на воздух». [14, 15]. Таким образом, модернист обречен находиться в постоянном сомнении, ощущать собственную провинциальность, отсутствие почвы у себя под ногами. Его состояние идеологической невесомости неизбежно оборачивается для него ностальгией по классической стабильности, возвращение к которой он, тем не менее, считает неприемлемым.

Как следствие, можно наблюдать культ нового, погоню за современностью. Новое в данном случае является продуктом прогресса и развития технических сил человека и его разума. М. М. Федорова полагает, что фокусом современных (модернистских) обществ выступает индивидуальность, вырастающая на пересечении инноваций, секуляризации и демократизации. Активная деятельность ради будущего, а не только сегодняшнего потребления порождает здесь тип трудоголика, постоянно готового к жизненной гонке.

Провинция по отношению к рацио. Модернизм нельзя назвать рационализмом в строгом смысле (как рационализм картезианства, где разум понимается как самодостаточная субстанция), он, скорее, является модификацией рационализма. С одной стороны, может показаться, что

модернисты выступают против рационализма, ибо и Ницше, и Фрейд, и Джеймс, и Франк отрицают господствующее положение разума. Но, с другой стороны, никого из них мы не можем назвать иррационалистами или мистиками, ибо каждый из названных философов имеет чёткую идеологию (не обязательно философскую систему, но непротиворечивую и последовательную совокупность философских идей, т. е. идеологию). Так, например, для Фрейда все желания Оно являются вполне ясными и конкретными, но недоступными для понимания самого пациента, в то время как психоаналитик способен не только узнать эти желания, но и помочь пациенту повлиять на них. Если подсознание может быть познано разумом, значит оно функционирует как разумное. С одной стороны, для Фрейда разум (пациента) оказывается бессильным перед подсознанием, но, с другой стороны, торжествует разум психоаналитика, способного узнать истинное содержание человеческой психики. Подобным же образом и Ницше отрицает не разум как таковой, а лишь те формы разума, которые противоречат жизни, которые подавляют жизненную силу человека, обращая его в фарисейство. В то же время жизненная сила, которую воспевают Ницше, движется волей, устроенной по разумным (прагматическим) принципам выживания, силы и продолжения рода. Жизненные необходимости человека (как и либидо у Фрейда) имеют вполне логический характер, они не только могут быть осознаны разумом и членораздельно высказаны, но они уже осознаны и высказаны самим Ницше. Также и Джеймс при описании религии говорит о том, что «сила разума меркнет перед мистикой» [15, 412], и, казалось бы, отрицает значение и силу разума в религиозной жизни человека, но, тем не менее, он говорит о вере как вполне логичной и разумной силе, вслед за Лютером, выделяя две составляющие веры: интеллектуальную и интуитивную, первая из которых апеллирует к доказательству бытия бога, вторая является более витальной и даёт раз и навсегда. [15, 245]. Таким образом, вера, для Джеймса, не представляет собой нечто мистическое и иррациональное, ибо всякая вера является для него «биологическим и психологическим состоянием» [15, 481]. Хотя вера основывается скорее на чувствах, а не на разуме (здесь Джеймс использует термин профессора Леуба «состояние-вера»), тем не менее, это «состояние-вера» может быть понято и описано научно. Таким образом, веру он понимает как вполне ясное психологическое состояние человека, которое не только поддается анализу, но и может быть познано разумом. Хотя разум не является основным компонентом веры, тем не менее, феномен веры может быть понят разумом.

Итак, модернизм ориентируется не просто на разум как субстанцию, но на особые формы разума: экономического разума и Маркса, психоаналитического разума у Фрейда, религиозного разума у Франка, интуитивного разума у Джеймса, волевого разума у Ницше, полового разума у В. Розанова и т. п. К. Маркс предпринимает попытку построения онтологии (и теории познания) через экономическое понимание мира, то есть мира товарного производства, где центральным звеном его теории становится экономический разум. Маркс пишет: «Экономические эпохи различаются не тем, что

производится, а тем, как производится, какими средствами труда. Средства труда не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель их общественных отношений, при которых совершается труд» [1, 191]. Итак, через экономическое осмысление производства даётся и онтологическая, и социальная, и политическая, и историческая картина.

Таким образом, мы можем наблюдать определённую тенденцию к поиску провинциального положения, в данном случае, по отношению к классическому европейскому рационализму. Поиск пределов, границ разума так или иначе преобладает во всех системах вышеназванных философов: поиск пределов и взаимоотношений идеологии и науки у К. Маркса (последняя существует «на почве действительной истории») [2, III, 37], поиск границ сознательного и бессознательного у З. Фрейда [19, 133], веры-доверия и веры-знания у С. Франка [11, 224], интеллектуального и чувственного у У. Джеймса [15, 414], рационального и генитального у В. Розанова [5, II, 250] и т.д. Прослеживается общая тенденция бегства от рационализма, который утверждал центральность понятия «разум», стремление к переосмыслению (с позиций экономики, политики, психоанализа, мистики, религиозной идеологии, волюнтаризма и т. п.) центрального положения разума, т.е. определённого рода деконструкция центральности. Как полагает К. Шрёг, именно через критику и преодоление системы Гегеля К. Марксу (наряду с Фейербахом и Кьеркегором) удастся добиться «значительного признания через внимание к недостаткам гегельянства» [18, 6]. Таким образом, если классическая философия обращала свое пристальное внимание прежде всего на центральное, главное, то для модернизма большей привлекательностью обладает окраинное, пограничное. Таким образом, модернизм, как идеология обновления, всегда стремится к поиску пограничных областей знания, которые не были еще исследованы. С другой стороны, модернизм стремится к переосмыслению предшествующих традиций, что также влечет за собой идеологическое смещение в пограничные области знания. В конечном итоге, модернизм стремится к синтезу искусства, морали и знания.

Поэтому к модернизму не могут быть причислены представители рационализма, зарекомендовавшие себя как наиболее последовательные идеологи центральности, так как европейская метафизика в классическом ее варианте вовсе избегает разговора о ненормальном, злом, единичном, пассивном, больном, женском, периферийном, ориентируясь на массовое, благое, всеобщем, активном, здоровом, мужском, центральном. Однако как большинство философов Нового времени, так и большинство модернистов ведут повествования с позиции ученого, исследователя, аналитика, при этом, создают собственную позитивную систему идей. Этот факт, несомненно, роднит модернизм с философией Нового времени. Однако отличий между ними много больше, чем сходств.

Несмотря на то, что Декарт полагает основанием человеческой психики механическое устройство, которое вообще является универсальным и распространяется им как на животный мир, так и на неживую природу, тем не менее, он вводит ограничения, избегая говорить об отклонениях или окраинных

формах сознания. По его мнению, лишь о мыслящем (равно рационально мыслящем) «я» можно говорить как о существующем, в то время как нерационально-мыслящее (или мыслящее по иным законам) сознание не является существующим, следовательно, не становится объектом его рассмотрения. Таким образом, Декарт, как и большинство философов Нового времени, исключает из рассмотрения детское и женское сознание, а также сознания сумасшедшего. Поэтому рационализм Декарта не обладает тотальностью, необходимой для идеологии модернизма.

Иными словами, модернисты не могут удовлетвориться только описанием и исследованием внешней формы явлений, к чему неминуемо ведёт установка на всеобщность, массовость и центральность. Модернизм также ориентирован на поиск универсальных оснований сознания, но, по мнению модернистов, эти основания скрыты в глубине сознания. Если для рационализма истина лежит на поверхности и является сознанию как ясная и четкая (*clare et distincte*), а всё, что не может быть сформулировано логически (мистика, бред, лепет), не является научным, следовательно, не обладает истиной, то модернисты полагают, что внешнее является лишь ширмой, модификацией и проявлением внутренней силы или, как говорит, В. С. Соловьев «внутренней целостности». Описывая исторический процесс, он замечает: «Но человечество не есть мертвое тело и история не есть механическое движение [на чем настаивал Декарт, – *Д.О.*], а потому необходимо присутствие третьей силы, которая дает положительное содержание двум первым, освобождает их от их исключительности, примиряет единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов, созидает таким образом целостность общечеловеческого организма и даёт ему внутреннюю стихию жизнь.» [7, 29]. Именно эта внутренняя жизнь является, по мнению Соловьева, подлинной, в то время как внешние проявления человека, так и развитие истории, оказываются лишь следствием этой реальной (глубинной) жизни. Модернизм ориентируется на поиск глубинных оснований человеческой личности. Поэтому одной из ключевых проблем модернизма является проблема глубины, которая имеет религиозное происхождение, ибо модернизм основывается на вере в невидимое, неосязаемое (подсознание, воля, развитие истории), о существовании и функционировании которого можно лишь догадываться по определённым знакам (оговоркам, борьбой за выживание, социальным революциям), которое способен прочитывать лишь избранный (аналитик, философ жизни, классовый лидер). Если истина для классической философии есть нечто лежащее на поверхности, то для модернизма истина оказывается скрытой за поверхностью слов, событий, знаков. Если для классической философии истина (еще со времен Аристотеля) являлась очевидным фактом соответствия реальности и его представления в разуме, то для модернистов истина оказывается сокрытой и не может быть сформулирована и высказана, но может быть лишь интерпретирована в рамках реального контекста. Таким образом, истина, для Джеймса, есть лишь тот факт, который в данном контексте удобно считать истиной. Истина, для модернистов, это не соответствие представления реальным вещам, но соответствие высказывания определённому контексту, т. е. другим

высказываниям. Поэтому психоанализ оказывается очень близок герменевтике как искусству понимания и толкования текстов, ибо истинная сущность сознания человека (его желания, силы и устремления), покоится под покровом слов, которые он говорит, и проговаривается в этих словах. Собственно, поэтому позже Лакан скажет о том, что бессознательное проговаривается на языке. Фрейд также полагает, что истиной является именно бессознательное (глубинное), а не реальное, внешнее. Равным образом и Соловьев полагает, что истинным содержанием человека является духовное, покоящееся в глубине его личности, в то время как внешняя жизнь человека коренится и черпает силы из этого внутреннего духовного средоточия.

Провинция по отношению к истине. Кроме того, есть еще несколько оснований для разделения классической рационалистической философии и философии модернизма. Во-первых, если классический рационализм полагает независимость субъекта познания от объекта, которому приписываются характеристики пассивности, то модернизм настаивает на со-природности и взаимосвязи субъекта и объекта познания. Так, например, для Фрейда и аналитик, и пациент не противопоставляются друг другу как здоровое и больное, но находятся в одном поле языка, в котором и происходит их взаимодействие и сам процесс лечения (*talking cure*). При этом отличие аналитика от пациента заключается в том, что он является более компетентным лингвистом и герменевтом, т. е. он способен улавливать и интерпретировать замалчивания, метафорические обороты и оговорки в речи пациента, которые кажутся самому пациенту несущественными. Лечение в данном случае происходит не при помощи вторжения и насилия (препарирования) над объектом, но при помощи общего для пациента и аналитика языка, которому они оба принадлежат. Врачевание понимается Фрейдом не как изгнание болезни при помощи конкретных (инородных для пациента) орудий медицины, но как взаимодействие аналитика и пациента в общем для них обоих языковом поле. Равным образом и К. Маркс говорит о том, что противостоящие классы находятся в одном и том же социальном пространстве. В этом смысле, мы не можем говорить об автономности классов, независимости их друг от друга. Здесь следует говорить, скорее, об их взаимодействии, реализуемом в классовой борьбе. Итак, модернизм в лице З. Фрейда, К. Маркса, А. Бергсона, Н. Лосского (автора теории «гносеологической координации») наиболее последовательно проводит идею синтеза субъекта и объекта. Во-вторых, мир понимается модернистами не механически, т. е. он не функционирует по однажды установленным законам разума, но постоянно стремится избежать этих законов. В этом смысле, мир скорее напоминает организм, который постоянно развивается и преодолевает прежние состояния. Таким образом, модернисты отрицают строгий детерминизм, на котором настаивал рационализм, исходивший из идеи механического устройства мира. Так, например, Фрейд не берется предсказывать, каким образом скажется то или иное событие, факт жизни на будущем психическом состоянии пациента. Но, с другой стороны, он полагает, что любое настоящее состояние психики может быть понято и объяснено на основании предыдущего опыта пациента. В этом

смысле, развитый модернизм, в отличие от раннего модернизма, избегает прогнозов и проектирования будущего. В то время как новоевропейская философия как раз и является наиболее ярким примером социального проектирования (в лице Макиавелли, Гоббса, Монтескье) и попыток выявления универсальных законов бытия (таких как, врождённые идеи у Декарта), значимых для всех времен и народов.

Итак, модернизм, в отличие от классической философии, направлен не просто на описание мира, но исходит из того, что человек сам способен изменять этот мир. В этом смысле один из лозунгов модернизма был сформулирован Марксом: «Философы лишь разным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». Таким образом, если немецкая классическая философия в лице Канта и Гегеля полагала существование некоторого автономного начала, не зависящего от самого человека, но определяющего его жизнь, которому человек так или иначе должен был подчиняться (будь то категорический императив, априорные формы или саморазвитие абсолютной идеи), то для модернистов именно внутренние (скрытые) силы самого человека: воля (у Ницше), подсознание (у Фрейда), классовая идеология (у Маркса) – предстают как мирообразующая сила, так и движущая сила истории. В этом смысле значительное влияние на развитие модернизма оказало неокантианство и феноменология. Если для классической философии основным предметом является описание данной системы бытия, т. е. онтология, то смыслом жизни и условием счастья человека, с точки зрения классической философии, становятся его возможности адекватно вписаться в уже созданный мир, принять данные ему правила игры. Если априорные формы и абсолютная идея оказываются чем-то внешним автономным по отношению к человеку, то последний только должен осознать и принять их существование как необходимость. Отсюда прямо следует тезис, заимствованный Гегелем у Спинозы, о том, что свобода – есть осознанная необходимость. Человек, стало быть, свободен только тогда, когда осознает неизбежное влияние на него абсолютной идеи, и свою вписанность в трансцендентальный путь ее развития.

Модернист же не может позволить себе победную веру в абстрактный идеал. Для модернизма мир является не только объектом изменения и преобразования (как собственно и для философа нового времени), но и конкретным орудием для достижения личной или общественной пользы. В этом смысле симптоматично, что прагматизм, возникший именно в эпоху модерна, оказывается близок философии жизни. Таким образом, философия становится не просто теорией и даже не способом познания мира, а непосредственным способом достижения блага. Следовательно, в философии, истории и искусстве нуждаются лишь постольку, поскольку они являются необходимыми для достижения той или иной жизненной цели. Этот тезис наиболее ясно выразил Ницше, говоря, что «таковы услуги, которые может оказать жизни история; каждый человек и каждый народ нуждаются, смотря по его целям, силам и потребностям, в известном знакомстве с прошлым» [4, 179]. Таким образом, знание, для Ницше, – не самоцель (и тем более перестает быть объектом поклонения), а орудие в жизненной борьбе. Таким же орудием

является и психоанализ Фрейда, призванный выполнять конкретные прикладные функции врачевания. Психоанализ был для самого Фрейда, прежде всего, разделом медицинской науки и психотерапевтическим методом, а уже последователи и ученики Фрейда непосредственно сблизили психоанализ с литературной и художественной критикой. Также и Франк пишет книгу «С нами Бог» не как теологический трактат, а как прикладное пособие для решения конкретных проблем верующего.

Если классическая философия аналитична и склонна к строгому определению границ и разделению научных областей знания еще со времен К. Вольфа, давшего наиболее авторитетное для классической мысли деление философии, то модернизм, напротив, стремится к сближению различных сфер искусства и знания. В искусствоведении широко распространен такой термин как «панэстетизм», то есть понятие о мире как об искусстве. В этом смысле символично название дягилевского объединения – «Мир искусства». Характерно стремление модерна к синтезу различных искусств и создание некоего всеобщего искусства или всеобщей мифологии, как отмечает Д. В. Сарабьянов [6, 188]. Также и философия модернизма испытала влияние этой художественной традиции: будь то принцип всеединства у Вл. Соловьева или идея Вагнера о единстве искусств, заимствованные Ницше. Модерн вообще оказывается в сложных отношениях с предшествующими течениями, так как, с одной стороны, модерн полон решимости разрушить старые традиции, уничтожить старых кумиров, с другой стороны, постоянно оказывается в зависимости от них и обнаруживает свои исторические корни. Эта идея синтеза уже сама по себе предполагает наличие некоего высшего начала (абсолюта), который является источником всякой человеческой деятельности и в котором, в конечном счете, должны соединиться все искусства, мораль и знание. В частности, для Соловьева таким абсолютом является Бог, который является источником всякой жизни и от которого исходит и добро, и красота, и мудрость. Таким образом, синтез может быть осуществлен только религиозным путем, то есть обращением к Богу. Для Фрейда таким источником жизни становится Оно, следовательно, основания всякой активности Фрейд усматривает в подсознательных желаниях человека. Перенесение и использование сексуальной энергии в области творчества или науки он называет сублимацией. Равно как и Ницше предполагает, что все формы деятельности человека имеют один источник – волю в жизни. В данном случае можно обнаружить историческую оппозиционность модернизма по отношению к классической философии, которая (в свою очередь, в отличие от Возрождения) настаивала на строгом обособлении наук и искусств и четкой специализации наук.

Провинция по отношению к истории. Отношения модерна с предшествующей (классической) традицией весьма неоднозначны. И именно тема истории становится одной из основных проблем для философского самоопределения модернизма как культа нового. С одной стороны, в своем забвении классики, модерн отрицает историю, преемственность, отцовство. Модернизм претендует на определенное идеологическое сиротство, равно как и на оригинальность и универсальную значимость высказываний. В конечном

счете, модерн не только стремится к отрицанию и осмеянию (классической) истории и всех классических ценностей, в лице Ницше, Фрейда, Маркса, но и к их забвению. Модерн как движение за господство «нового», полагает слабость предшествующих течений, и, в конечном счёте, стремится к преодолению и переосмыслению классики. Ницше пишет: «Таким образом, жить почти без воспоминаний, и даже счастливо жить без них, вполне возможно, как показывает пример животного; но совершенно безусловно невозможно жить без возможности забвения вообще.» [4, 162–163]. Фигура забвения также оказывается центральной и для современных форм модернизма, критика идеологии строится на ее отрицании и ориентирована на ее забвение, как критика Бодрийера в адрес Фуко. Однако и проект забвения оказывается незавершенным проектом. Такие же мотивы забвения истории мы находим и в религиозной философии Франка: «Старые боги постигнуты и развенчаны, как мертвые кумиры, но откровение новой истины еще не явилось человеческой душе и не захватило ее» [10, 16–17]. В данном случае он также говорит о бессилии прошлых традиций над современной жизнью, хотя далее Франк полагает, что и современная традиция понимания истории также бессильна перед единственной надисторической силой, то есть верой.

Хотя модерн всегда стремится к изживанию самой истории (т. е. линейного развития), ибо только таким образом может быть утверждён подлинный культ нового, однако, этот проект по забвению истории, как и все другие современные проекты, отказывается лишь мечтой и фикцией, ибо новое (modern) возможно только как постоянная негация и критика классики. В этом смысле модерн нуждается в истории, которую можно подвергать критике, деконструкции и забвению, но которой сам модерн неминуемо принадлежит, хотя и всячески отрицает это родство. История, в снятом виде, оказывается необходимым элементом модерного мышления и, подобно фрейдовскому бессознательному, постоянно проговаривается в текстах модернистов, а также мотивирует те или иные тексты модернистов. Ницше также пишет об истории: «Конечно, нам нужна история, но мы нуждаемся в ней иначе, чем избалованный и праздный любитель в саду знания, с каким бы высокомерным пренебрежением последний не смотрел на наши грубые и неизящные потребности и нужды» [4, 159]. Ницше в данном случае говорит о том, что история необходима для удовлетворения вполне определенных нужд людей, которые сами творят историю, а не принадлежат ей. Таким образом, «жизнь нуждается в услугах истории» [4, 168], а не наоборот, как полагала классическая традиция, что исторические принципы являются перво-степенными для развития жизни. С одной стороны, он доказывает невозможность полного забвения, с другой стороны, стремится разрушить представление об истории как однонаправленном линейном процессе, стремится стать творцом истории. Таким образом, модернизм приходит к невозможности забвения, ибо отрицание истории неминуемо обращается риторическим бессилием, как говорит об этом У. Эко: «Прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведет к немоте» [13, 636]. По его мнению, модерная попытка забвения истории является лишь наивной надеждой

модернизма, не имеющей шансов воплотиться в жизнь. Ибо эта современная обращенность на себя и возвеличивание Автора, господствующего в тексте и постоянно стремящегося продемонстрировать собственную уникальность путем отрицания истории, в конечном счете, приводит к самоотрицанию. Таким образом, попытка создания некоего позитивного идеологического синтеза, становится наивной грёзой, в которой и обречен пребывать модернист [См.: 17].

Что касается влияния модернизма на последующее развитие истории философии, то здесь можно назвать активное заимствование со стороны постмодернистов. Если неомодернизм в лице того же Хабермаса стремится к завершению неоконченного проекта модернизма и настаивает на прежних принципах, то постмодернизм стремится к радикальному переосмыслению предшествующей традиции. С другой стороны, нельзя отрицать генетической преемственности постмодернизма по отношению к модернизму, о чем говорят многочисленные сходства. В частности, стремление в провинцию (или маргинальность), характерное для всего интеллектуального модернистского пространства, обнаруживает определенные сходства с постмодернистским критическим методом деконструкции. Исходя из этого, можно сделать важный вывод о том, что специфика постмодернизма в неявной форме во многом присутствовала уже в культуре модерна. Таким образом, я считаю неоправданными заключения о том, что постмодернизм отрицает опыт, накопленный предыдущей философской традицией. Постмодернизм (что следует уже из самого термина) наследует немалую часть модернистских идеологических установок (прежде всего, ориентацию на новое и принцип децентрации), большая часть которых является заимствованием политических идей К. Маркса (Дж. Лечт полагает, что «постмарксизм вдохновляется политической вовлечённостью Маркса, но отрицает марксистский интерес к экономике как определяющему базису» [16, 175]), хотя они и подвергаются деконструкции (поэтому и возникает приставка «пост-»), идеи эпохи модерна переосмысляются и интерпретируются вне авторского (исторического) начала, на чем настаивала классическая философия, тем не менее, не происходит отрицания накопленного предшествующей философской мыслью. Постмодернизм может быть понят как часть незавершённого модернистского проекта, о котором говорит Ю. Хабермас. Таким образом, историчность и преемственность между двумя традициями очевидна, хотя также очевидно и развитие определенных идеологических аспектов философии модерна, следовательно, можно говорить о переосмыслении, но не об отрицании постмодернизмом исторической традиции, как это часто делают непрофессиональные критики. Символично, что одной из эмблем постмодерна является корневище (или ризома, о которой пишут Делез и Гваттари). Следует понимать, что постмодерн также является частью исторического развития европейской мысли, в этом смысле связь его с классической философией и философией модернизма, несомненно, присутствует, но на скрытом уровне, подобно тому, как корни дерева скрыты в земле. Взаимодействие идеологий модернизма и постмодернизма может быть описано как снятие (*Aufheben*) модернизма в постмодернизме, причём эта негация (снятие) носит не отрицающий характер, а, в

гегелевской традиции, сохраняет и удерживает снятое (Die Negation des Bewusstseins, welches so aufhebt, dass es das Aufgehobene aufbewahrt und erhalt).

Модернизм, таким образом, был скорее концентрированным синтезом попыток преодоления европейской метафизики, основанной на традициях историзма в философии, переосмысления роли личности и поиском внеличных (классовых, бессознательных, духовных) оснований рационального.

Тотальность модернистского мышления реализуется в общем стремлении мыслителей-модернистов создать идеальную модель философии, следовательно, требует отказа от классических (аналитических) моделей. Поэтому модернизм неизбежно приходит к отрицанию исторических основ, что наиболее ярко видно на примере с философией Фрейда (психоанализ как отрицание гештальт-психологии), Ницше (этика нигилизма), Маркса (отрицание теоретичности философии): «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы его изменить» [2, Т. 42, 263]. В данном случае Маркс отрицает предшествующую теоретическую идеалистическую философию, предлагая новое прочтение философии, основанной на экономических принципах, как орудие изменения объективного мира. Эта позиция на отказ от исторического и традиционного в пользу современного рационального (в случае Маркса, экономического) метода, является типичным явлением эпохи модерна. Как пишет Ю. Хабермас, «модернизм – как самоотрицающее движение – есть тоска по истинной презентности, по истинному присутствию» [12, 42]. Именно эта тоска по истинному присутствию и является, на мой взгляд, основанием для появления глобального современного проекта по созданию нового (modern) мировоззрения.

В философии постмодерна можно отметить пересечение и взаимное влияние идей модернизма и критики этих идей. Например, очевидный интерес современной философии искусства к пограничным областям модернистской идеологии: синтезу лингвистики и психоанализа (у Ж. Лакана), психоанализа, семиотики и литературной критики (у Ю. Кристевой), феноменологии и лингвистики (у Ж. Деррида). Таким образом, мы можем наблюдать определенное экономическое влияние на всю современную философскую культуру. Идеи экономии К. Маркса, согласно Дж. Лечту, находят свое выражение в принципах современной художественной критики [16, 175].

Библиографический список

1. Маркс К. Капитал. – М., 1978;
2. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М., 1974;
3. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М., 1988;
4. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения в 2 т., Т. 1. – М., 1997. С. 158–230;
5. Розанов В. В. Уединённое. – М., 1992;
6. Сарабьянов Д. В. Стиль модерн. Истоки. История. Проблемы. – М., 1989;
7. Соловьёв В. С. Три силы. // Смысл любви: Избранные произведения. – М., 1991;
8. Федотова В. Г. Модернизация «другой» Европы. – М., 1997;

9. Федорова М. М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века. – М., 1997;
10. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 13–146.
11. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М., 1992. С. 217–404.
12. Хабермас Ю. Модерн – незавершённый проект. // Вопросы философии. № 4, 1992.
13. Эко У. Заметки на полях «Имени розы» // Эко У. Имя Розы. – СПб., 1999.
14. Bermann M. All that is solid mets into air. N.Y., 1982.
15. James W. The Varieties of Religious Experience. – London and Glasgow: Collins Clear-Type Press, 1960;
16. Lechte J. Fifty Key Contemporary Thinkers. From Structuralism to Postmodernity. – London and N.Y.: Routledge, 1994.
17. Olshansky D. A. Strategy of “Immersion” in Historical Reading // Pathways News. Issue number 34, 16-th June 2002: <<http://www.shef.ac.uk/uni/project/ptpdlp/newsletter/issue34.html>>; http://www.philosophos.com/philosophy_article_24.html.
18. Schrag C. O. The Self after Postmodernity. Yale University Press, 1997.
19. Stafford-Clark D. What Freud really said? – N.Y.: Schocken Books, 1966.
20. Zernov N. The Russian religious renaissance of the twentieth century. – N.Y. and Evantson. – 1963.

Р. А. Браже (Ульяновск)

ФЕНОМЕН ПРОВИНЦИАЛИЗМА И ЕГО ТРАКТОВКА: ОТ СЕМИОТИКИ К СИНЕРГЕТИКЕ

Слово провинция обычно переводят с латинского *provincia* как завоеванная область, подвластная территория, управляемая наместником. Более глубокий семантический анализ этого слова приводит к следующим выводам. Общеиндоевропейская приставка *pro* в большинстве языков означает перед, пред, вперед, до. Таково ее значение в русских словах провидение, проводник, проезд, проход, пророк, пространство, а также, с заменой *o* на *a*, в словах прабабушка, прадедушка, прародина и др. То же значение эта приставка имеет и в греческом языке, например, в словах *prógnōsis* – прогноз, предвидение; *programma* – программа, предписание; *prolegomena* – пролегомены, предварительные рассуждения, предисловие.

В латинском языке приставка *pro* имеет большее число значений. Кроме уже названных, она может обозначать такие смысловые понятия как в пользу, вместо, за, в качестве, в уплату, сообразно с, про (кого-либо). Например, *promille* – промилле (за тысячу); *procent* – процент (за сотню); *procurator* – прокуратор (вместо надсмотрщика).

Корень *vinc* восходит к латинскому глаголу *vincio* – обвязывать, обвивать, опоясывать, захватывать. Существительное *vincea* означает петля. Похожее значение имеет древнерусское слово *венец*, первоначально обозначавшее сплетенный из цветов венок, одеваемый на голову. Затем – связанный слой из бревен на срубе, а также царский или королевский венец и венец, надеваемый

на головы новобрачным. Древнеславянское слово «вено» обозначало выкуп, который надлежало выплатить за невесту. Возложение венца означало возложение обязанностей: должностных, супружеских и др.

Таким образом, провинция – это, в понимании римлян, несвободная, подвластная территория, захваченная в качестве военного трофея, и ставшая затем окраиной империи. Кстати, такой же первоначальный смысл имело и название одной из французских провинций Прованс (Provence).

Физическая несвобода стимулирует духовную свободу. Термин свобода в современном понимании также неоднозначен. Это и независимость от кого-либо или чего-либо, и самостоятельность, и возможность выбора, и «осознанная необходимость». Однако первоначальное произношение этого слова в русском языке было иным: слобода, т. е. слово-Бог-дал. Оно и поныне сохранилось в просторечии, а также в сербско-хорватском языке и в названиях русских поселений XXI–XVII вв., население которых освобождалось от княжеских повинностей – слободá. Таковы многочисленные стрелецкие, монастырские, ямские и др. слободы.

В современном понимании термин провинциализм часто употребляется для обозначения чего-то неполноценного, несовременного, отсталого, патриархального, свойственного не столичному (а ргіогі – передовому), а окраинному, закосневшему мировосприятию. В этом подходе прослеживается недостаток бинаризма в мышлении, основанного на антитезах: раз не белое, то черное; не добро – значит, зло; несвобода – несвобода во всем, от тела до души.

На узость бинаризма в мышлении обращает внимание в своих работах известный российский специалист по семиодинамике и методологии мышления Р. Г. Баранцев [См: 1]. Им предложена так называемая тринитарная методология мышления [См.: 2], основной структурной ячейкой которого является не основанная на противопоставлении диада, а системная триада, выражаемая семантической формулой *рацио – эмоцио – интуицио*. Эту триаду следует понимать не как линейную, содержащую начало, середину и конец логической цепочки, и даже не как переходную (гегелевскую) «тезис – антитезис – синтез», а как системную или синергичную. Это так называемая тернарная триада, в которой все три компонента равнозначны и каждый из которых может служить мерой совмещения двух других. Вот примеры таких триад: *тело – душа – дух*, *добро – истина – красота*, *ум – воля – чувство*, *вера – надежда – любовь*, *свобода – равенство – братство* и др. Их отличает системная целостность и согласованность (когерентность) действия.

Системный подход свойственен синергетике – науке о самоорганизации сложных динамических систем. Предложенная автором нейросинергетическая модель процесса мышления [См.: 3] как раз исходит из того факта, что все три составные части триады *рацио–эмоцио–интуицио* совместно (синергетически) участвуют в этом процессе. Абстрактно-логическое или рациональное мышление, свойственное левому полушарию головного мозга человека, формируется при участии бета-ритма мозга. Эмоционально-чувственная составляющая мышления формируется в правом полушарии при участии альфа-ритма. Работой подсознания на уровне интуитивного мышления управляет тета-ритм.

В контексте рассматриваемой темы упомянутая семантическая триада представима в виде несвобода (зло, энтропия) – свобода (добро, слово, информация) – Бог (энергия). Из этого следует, что провинциализм – это не обязательно плохо. И даже совсем не плохо. Ограниченность провинциала в возможностях раскрепощает его дух, обуславливая свободу творчества, инициативу, создавая пассионарный (по Л. Н. Гумилеву) напор. Энергия находит выход в реализации способностей человека в иной сфере.

Не случайно многие выдающиеся деятели науки и культуры были выходцами из провинции. Таковыми были М. В. Ломоносов, Н. Н. Лобачевский, Н. М. Карамзин, И. А. Гончаров, Н. В. Гоголь, Л. Н. Толстой, А. П. Чехов, А. М. Горький, П. И. Чайковский, С. В. Рахманинов, В. А. Тропинин, И. К. Айвазовский, Ф. И. Шаляпин и многие другие. И сейчас большинство известных политиков, музыкантов, художников, литераторов вовсе не коренные столичные жители, а уроженцы провинции. Многие из них продолжают жить и работать в родных местах.

В заключение отметим, что с синергетической точки зрения бинарной оппозиции центр–провинция следует противопоставить целостную тернарную триаду центр – провинция – Родина. Родина ассоциируется и с центром, как с основой государства, и с провинцией (малая родина). Именно такое сочетание понятий обуславливает устойчивое развитие государства и общества.

Библиографический список

1. *Баранцев Р. Г.* Семиодинамика в истории синергетики // История идей как методология гуманитарных исследований. – СПб., 2001. – Ч. 1. С. 113–125.
2. *Баранцев Р. Г.* О тринитарной методологии // Между физикой и метафизикой: наука и философия. – СПб., 1998. С. 51–61.
3. *Браже Р. А.* Мозг осуществляет вейвлет-анализ сигналов? // Тр. Межд. НТК «Современные информационные технологии». – Пенза, 2000. С. 17–18; *Браже Р. А.* Фрактальное сжатие информации в мозге на основе ортогонального вейвлет-анализа // Там же. С. 19–20; *Браже Р. А.* Нейронные сети: возможности существования нейродоменов, нейросолитонов и нейровейвлетов // Нейронные сети и модели в прикладных задачах науки и техники. – Ульяновск, 2002. С. 3–5; *Браже Р. А.* Перколяционные эффекты в нейронных структурах // Системы искусственного интеллекта и нейроматематика. – Ульяновск, 2003. С. 35–37; *Браже Р. А.* Интуиция как интерактивный доступ к свернутым при помощи нейровейвлетов базам знаний // Там же. С. 32–34.

В. Е. Кайгородова (Пермь)

МАЛАЯ РОДИНА В СТРАТЕГИИ ПРОВИНЦИАЛЬНОГО ПИСАТЕЛЯ: СТАНОВЛЕНИЕ, РЕЗУЛЬТАТЫ, РЕАКЦИЯ ЧИТАТЕЛЕЙ

Стратегия писателя, начинающего в провинции, как неперменный компонент включает формирование и материализацию отношения к малой родине. Нина Горланова («Роман воспитания» – номинант Буккера–96; лауреат премий имени П. Бажова, журнала «Знамя» 2002 за лучший рассказ и др.), Анатолий Королев (роман «Человек-язык»– номинант Буккера–2000; лауреат премии Россия–Пенне), Леонид Юзефович (роман «Князь ветра» – номинант Буккера–2000, первый лауреат премии «Национальный бестселлер») закончили в 1970 году филологический факультет Пермского государственного университета. Начинали как журналисты. В прозе, опубликовавшись впервые на родине, выступили в конце семидесятых.

Книги бывших соучеников переведены во Франции, Германии, Италии, США. Произведения последних лет, самоидентификация популярных прозаиков во многом итог их творческих стратегий.

Анатолий Королев избрал для себя нередкую в сохраняющей литературоцентричность провинции позицию романтического одиночки: «Увы, жизнь писателя бедна на события. Годы одиночества за рабочим столом. Утренний кофе в пустой кухне. Записная книжка, в которой едва ли пятьдесят телефонов. Единственная толпа – три тысячи книг в моей библиотеке» [1]. Эпатаж – отличительная черта видения и описания мира писателем. Крест на могиле Пушкина, например, прочитывается в эротическом контексте: «Оказалось, что крохотный Святогорский мужской монастырь низенькой стеной окольцовывает высокую женскую грудь, на вершине которой стоит собор, у стен которого похоронен поэт. Это весьма шаловливое место соска. Слезы высыхают от невольных сравнений. Пушкин выбрал для вечного сна весьма амурное место. Тут Эрот топнул ножкой на груди одалиски и начертил кончиком стрелы крестик для поцелуя» [2].

Тексты А. Королева подчеркнута литературны, экзотичны: «Наш великий Гоголь покоится в гробу без головы» («Голова Гоголя»); за имитирующего немоту уроды, пациента психоневрологического диспансера по прозвищу Муму выходит замуж, принося себя в жертву, экзальтированная интеллектуалка («Человек-язык»).

Реакция критики на прозу Королева обычно бывает очень резкой: «повесть из чужих слов, чужих идей, чужих парадоксов... морализирующее эстетство» [3]; «голый Королев» [4]; «Цена черепа или о безголовости современной прозы» [5]; «Пока читаешь – увлекаешься словом, но стоит отвлечься, как понимаешь, что съел жабу» [6].

Стратегия Королева – бунт и бегство от тотальной провинциальности, нивелирующей личность. В его книгах, интервью повторяются описания Перми детских лет: «Улица, на которой подряд шли три маленьких завода: телефонный, хлебный и ликеро-водочный. Двор, полный шпаны, и чистенький,

аккуратный мальчик-отличник в школьной форме с фуражкой... Но промыслу было угодно, чтобы из этой черноты родилось существо, которым я до сих пор пытаюсь овладеть и которым до конца я все-таки не владею». «Я стал читать пермскую литературу...Кошмарное, эстетически узкое пространство...Эта литература представляла для меня хор частушек или танцы коми-пермяков... В этой псевдореальности я не мог найти себе места... И как только ...первая возможность передо мной предстала, я тут же из Перми сбежал» [7].

В последние годы на волне общего внимания к мемуарной литературе Королев начинает включать в художественные тексты мемуарные фрагменты, поясняя в интервью рациональную природу изменения отношения к прошлому: «Сейчас наступило время биографий, и идти наперекор желаниям века – глупо. Кроме того, о жестокости жизни нужно было сказать очень нежно, а без личной ностальгической нотки не было бы необходимой пронзительности» [8]. Речь идет о романе «Человек-язык», эпизодах поездки в психиатрическую больницу к знакомому врачу, общения с уродливым мальчиком-соседом («Его давно уже нет в живых. Он умер молодым»). Последняя книга Королева – «Дракон» (2003). В нее на равных входят одноименная повесть, написанная в начале семидесятых, и глава «Утонувшее время. Архив с комментариями автора», включающая фотографии (школьных и университетских друзей, пермских пейзажей, интерьеров тех лет), юношеские рисунки автора. Провинциальность осознается сегодня и как условие успешности, отъезд в столицу – как творческий акт: «...провинциальность как таковая может реализовать себя только в столичном контексте... Моя сущность провинциала никак не могла бы состояться в провинции без такого рода оппозиции. Только столичность позволяет реализоваться провинциальности» [9].

Нина Горланова – на сегодня самая известная из пермских писателей. Природа собственного творчества воспринимается ею как эмоциональная прежде всего: «Чтобы лечить человека, нужно поставить диагноз. А можно горячо помолиться, и – бывает – больной выздоравливает! Так вот сейчас мне бы хотелось писать такую прозу: нечто среднее между диагнозом и помолиться... Новые эстетические формы приходят не из придумывания, а из переживания» [10]. Показательны названия рецензий на публикации Горлановой: «Ум и юмор Нины Горлановой» [11], «Пермские саги» [12], «Эффект реальности» [13].

Уже много лет Нина Викторовна Горланова – неотъемлемая и весьма колоритная часть пермского культурного ландшафта. Зарабатывая на жизнь в значительной степени публичными выступлениями, она не скрывает перед слушателями подробностей нищенского существования матери четырех детей, обманываемой издателями и литературными агентами. Коллегам-литераторам стратегия писательницы видится излишеством творческого поведения. Она же воспринимается рядовыми читателями-пермяками иногда как обидная для статуса художника, неуместная для матери семейства.

Принципиальный бытописатель, Горланова, многие годы фиксирует услышанные колоритные высказывания, воспроизводит в рассказах. Эпизоды из жизни знакомых и друзей непосредственно входят в тексты, что лет десять

назад порождало обиды и даже разрыв отношений, обычно недолгий. Показательно, что первая большая книга писательницы называется, как городской справочник начала прошлого века, «Вся Пермь». Сегодня элемент новизны узнавания себя на страницах прозы землячки ушел, тиражи «толстых» журналов с рассказами Горлановой минимальны. Поэтому публикация в «Знамени» 2002 года романа «Нельзя. Можно. Нельзя» не вызвала былого энтузиазма. Обширные мемуары прошли почти незамеченными, несмотря на то, что в них совокупно предстала «вся Пермь» за три минувших десятилетия, названная собственными именами.

Творчество Нины Горлановой – постоянный предмет исследования пермских литературоведов, чему способствует неограниченная возможность личных контактов. Ему посвящен раздел докторской диссертации М. П. Абашевой, а также – кандидатская в жанре генетического литературоведения, дипломные сочинения, статьи. Все это – частное выражение общего, в том числе научного, интереса к культуре провинции, нарастающей оппозиции центру.

Леонид Юзефович пишет свои исторические повести с середины семидесятых. Талантливый поэт, переводчик с английского, он воспринимался на фоне местного андеграунда, создавшего в эти годы, в полемике с официозом, свой образ малой родины: «...город в пыли,/ Словно дохлая кляча Бодлера ... Словно пьяный художник /Набросал эту местность на карту,/ Посмотри – где ни плюнь, /Там уже кто-то плюнул...» (А. Рах), «Город с военными кличками улиц и улиц матросовых и кошевых, /Город с собесом для мертвых и зорко хранящий живых» (В. Кальпиди). Поэтому для интеллектуалов странными, а для массового читателя неактуальными были опирающиеся на архивные документы истории о декабристской организации крепостных в пермских владениях Строгановых («Обручение с вольностью»), о том, как чиновник губернского Межевого управления переписал второе действие неизвестного в провинции «Горя от ума» и был назван его автором, как соперничающие эсперантисты убили гастролировавшую в Перми певицу Казарозу, как колчаковский и большевистский начальники сыска вместе искали похищенное из университетского музея серебряное блюдо шаха Пероза. Неожиданной была и форма исторического детектива, в которую облекались рассказы о прошлом Прикамья. Сегодня переиздаваемые тексты восьмидесятых – «Песчаные всадники», «Казароза» («Клуб Эсперо») – имеют успех наравне с «Князем ветра».

Леонид Юзефович на лекциях и в интервью подчеркивает, что он – «пермяк, живущий в Москве». Его стратегия – отречение от статуса писателя, убежденность, что «литература – это не ремесло, но это и не искусство» [14]. На встречах с читателями он не раз говорил: «Есть писатели, а есть рассказчики историй. Есть истории интересные, а есть и неинтересные. Я рассказываю интересные истории». Защитив кандидатскую диссертацию по истории, называет себя историком и по образованию.

Читательская судьба Юзефовича – пример актуализации текстов талантливого писателя из провинции. Это относится к изображаемой в его исторических детективах о сыщике Путилине эпохе 80-х годов XIX века, самому жанру, получившему сегодня читательское признание. Популярна и

сквозная идея книг писателя о Монголии – столкновение культур Востока и Запада, предсказанное, в частности, бароном Р. Ф. Унгерном-Штернбергом («Самодержец пустыни»).

Учителя-словесники Прикамья (более ста человек) ответили на вопросы: кого из означенных писателей они знают и в какой степени (слышали о них, читали отдельные тексты, видели на встречах с читателями), как оценивают их творчество. Анатолий Королев известен 18 % городских и 3 % сельских учителей, читавших его книги. Читатели последних книг Анатолия Королева оценивают их диаметрально противоположно (приблизительно пятьдесят на пятьдесят) как «порнографию», «графоманство», «аморализм» и «новаторство», «оригинальность», «художественное мастерство». Горланову знают воочию около 20 % сельских учителей и 70 % проживающих в Перми. Журнальные публикации ее известны соответственно 40 и 15 процентам респондентов. Книги и личность Нины Горлановой оцениваются учителями по-разному: «интересный человек», «странная», «не похожа на писательницу», «излишне откровенная», «талантливая», «по ней судят о пермяках, а мы не такие», «большой писатель», «она – наша гордость». Критические оценки содержатся преимущественно в высказываниях городских учителей.

Книги Юзефовича знают около 30 % городских и 5 % сельских учителей. Среди читателей немало педагогов, занимающихся проблемами краеведения, в том числе литературного. Все без исключения оценивают его прозу как «высокохудожественную», «интересную», как произведения, которые «нужно обязательно рекомендовать и пропагандировать».

Провинциальная ментальность предполагает двоякую систему оценок «своего». В оппозиции «другим» и центру они пересматриваются в сторону более высоких. Интересно, что, отвечая на вопрос «Кого из пермских литераторов вы назвали бы гордостью нашего края», то есть ориентированный «вовне», Н. Горланову называли следом за детским писателем Л. Давыдычевым и поэтом А. Решетовым, перед именем обладателя премии Аполлона Григорьева В. Кальпиди. Читатели последних книг А. Королева, прежде всего, писали о «новаторстве», «оригинальности», «художественном мастерстве». Как и в случае с Горлановой, он назван и «гордостью Прикамья».

Пример литераторов, завоевавших авторитет в общероссийских литературных кругах, признание критики, несомненно, благотворен для начинающих провинциалов. Учеником Юзефовича называет себя историк Алексей Иванов, первые книги которого «Чердынь, княгиня гор» («Сердце Пармы») и «Географ глобус пропил» вышли в 2003 году одновременно на родине и в московских издательствах. Пермские «неформалы» гордятся одобрением Королева. Интересно, что нет писателей-подражателей охотно идущей на творческие контакты Нины Горлановой: изменились формы общения людей; молодым сложно воссоздать их современное состояние, достоверно воспроизвести меняющиеся умонастроения нового поколения провинциалов.

Библиографический список

1. *Королев А.* Двадцать лет спустя// Искусство кино. – 2002. – № 2. – С. 56.
2. *Королев А.* Человек и язык бытия// Дружба народов.– 2002.– № 4. – С. 205.
3. *Немзер А.* Современный диалог с Гоголем // Новый мир. – 1994. – № 5. – С. 202.
4. *Басинский П.* Голый Король// Литературная газета. 2 ноября 1994 года.
5. *Дарк О.* Цена черепа или о безголовности современной прозы// Литературная газета. 8 октября 1993 года.
6. *Заславская О.* Камень подсознания// Книжное обозрение. 27 августа 2001 года. – С.5.
7. *Королев А.* Человек и язык бытия// Дружба народов.– 2002.– № 1. – С. 205.
8. *Там же.* С. 212.
9. Провинция: поведенческие сценарии и культурные роли. – М., 2000. С. 40.
10. *Горланова Н.В.* Что происходило с русской литературой за последние десять лет// Современная русская литература: Проблемы изучения и преподавания. – Пермь, 2003. С.7.
11. *Лесин Е.* Ум и юмор Н. Горлановой // Книжное обозрение. 5 июня 1999 года.
12. *Морозова Т.* Пермские саги// Литературная газета. 4 октября 1995 года.
13. *Шохина В.* Эффект реальности// Независимая газета. 17 ноября 1999 года.
14. *Юзефович Л.* Литература – это не ремесло, но это и не искусство// Литературная Россия. 26 октября 2001 года.

**МЫСЛЬ И СЛОВО
В ПРОВИНЦИАЛЬНОЙ СРЕДЕ**

А. В. Петров (Магнитогорск)

«ВОЛЖСКИЙ ХРОНОТОП» В ДВУХ ОДАХ XVIII ВЕКА (О ПУТЯХ РАЗРУШЕНИЯ НОРМАТИВНОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО МЫШЛЕНИЯ)

К художественно осознанному изображению жизни провинциальной России искусство слова обратится на исходе 1760-х гг., предложив социально-политический и моралистический взгляд на тему. Комедии Фонвизина и позднего Сумарокова, очерки Новикова и, уже позднее, «Путешествие» Радищева представят российское поместное дворянство, его быт и ментальность преимущественно в сатирическом либо обличительном ключе – в соответствии с идейно-художественными установками «низких» жанров. Жанры «высокие», имеющие своим предметом явления умозрительные, также двигались к освоению реальной действительности, «отставая», конечно, в этом смысле от прозы. Поэтическое начало в провинциальной – поместной – жизни одним из первых увидит Г. Р. Державин, который во многом и определит своими анакреонтическими и горацянскими стихами парадигму восприятия образа провинции последующими русскими поэтами. Немалое место в этом образе (позднее его назовут «малой родиной») займет пейзаж.

Пейзаж как предмет художественного изображения в русской поэзии XVIII в. входил во многие жанры, и в каждом из них был выработан определенный канон, предполагавший использование клишированных средств образительности. Несмотря на отдельные прорывы к «живой природе» в стихотворениях М. Ломоносова, М. Муравьева, Н. Карамзина и особенно Г. Державина, степень условности литературного пейзажа и его подчиненности иным, не «живописным» задачам оставалась очень высокой. В сущности, вплоть до начала XIX в., когда со своими элегиями выступил В. Жуковский («Вечер», 1806), собственно пейзажной лирики в русской поэзии не было.

Одним из устойчивых элементов пейзажа в оде XVIII в. являлся топоним реки. Его канонизатором был Ломоносов, в торжественных одах которого упоминаются все крупнейшие российские реки (не менее 12-ти), основные реки Европы и несколько – Азии и Африки. «Главной» рекой русской оды была, конечно, Нева. Наследуя Ломоносову, ее «певцами» стали Н. Поповский, Г. Державин, С. Бобров, Д. Хвостов. Как и в европейской традиции (ср. один из первых опытов ее рецепции – «Стихи похвальные Парижу» (1728?) В. Тредиаковского), река (ее персонификация – речное божество) становится необходимой частью одического имперского дискурса, мифологизирующего деятельность российских монархов и вверенное им пространство. Идеологически этот дискурс выражает, как известно, культурно-просветительские интенции русского самодержавия; геополитически – подчеркивает огромность российских пространств и, соответственно, величие цивилизующей их самодержавной власти и ее военную мощь; экономически – трактует о торговом изобилии, которое обеспечивается, в частности, с помощью речного судоходства.

Многочисленное обращение поэтов к реальной реке – Неве – обусловило возникновение в одах «невского» хронотопа (оды 1742 г. и 1750 г. Ломоносова; «Начало зимы» (1750–1751) Н. Поповского, «Похвала Ижерской земле...» (1752) В. Тредиаковского и др.), прежде всего локальных примет «царственной» реки. Появление в оде другой реки (не Невы), связанной с иным (не «петербургским») пространством и с иным (не только «государственным») кругом проблем, следует расценивать, во-первых, как полемический момент, во-вторых, как расширение литературой своих «художественных возможностей» (Д. Лихачев), поиск ею новых сфер поэтического изображения. Как правило, это реки, с которыми связывается понятие «частная жизнь»: детство – у Карамзина («Волга») и Боброва (Которосль в «Выкладке жизни бесталанного Ворбаба»); отставка – у Державина (Волхов в «Евгению. Жизнь Званская») и, уже позднее, у Жуковского – «частная жизнь» царей («Славянка»). Возможно, первым русским поэтом, посвятившим отдельное стихотворение реке, был А.П. Сумароков. Через 33 года после его «Оды» («Долины, Волга, потопля...», 1760) тот же образ – Волги – привлечет внимание Н.М. Карамзина («Волга», 1793), а еще через год, с оглядкой на Карамзина, создаст свое стихотворение «К Волге» (1794) И. И. Дмитриев. (Отмечу, что среди трех десятков гидронимов, упоминаемых Ломоносовым, Волга названа четыре раза, в ряду других русских рек, – в одах 1747, 1748, 1752 и 1762 гг.)

Мы остановимся на произведениях Сумарокова и Карамзина, писателей разных литературных эпох и направлений. Поставленные в один «эволюционный ряд» [1], две оды с общим предметом изображения и схожим – «пейзажно-географическим» – поворотом темы, но с различными художественными задачами, нагляднее могут продемонстрировать некоторые тенденции в развитии литературного процесса 2-й половины XVIII в., нежели стихотворения литературных единомышленников. Таким образом, ближайшая задача нижеследующего сопоставительного анализа – уяснить, что изменилось в поэтическом пейзаже, в средствах его создания за 30 лет, что увидел в том же волжском пейзаже Карамзин, чего не увидел Сумароков. Сверхзадача статьи – попытаться выявить особенности эволюции художественного мышления XVIII в., а именно расширение его возможностей в познании окружающего мира в его пространственно-временных характеристиках. Обратимся к одам.

«Ода» Сумарокова относится к той линии нравственно-философской поэзии XVIII в., которая содержит в себе свод «готовых», «неизменных» идей, иллюстрируемых абстрактными, «вечными» жизненными ситуациями либо столь же обобщенными пейзажными зарисовками. Возможности этой жанровой разновидности будут исчерпаны М. М. Херасковым в его «Философических одах» (1769), а «реанимирует» ее на рубеже XVIII–XIX вв. Г. Р. Державин в своих новаторских пейзажно-философских стихах («цикл» о временах года, «Облако», «Гром», «Радуга» и др.). «Волга» Карамзина уже не вписывается в какую-либо жанровую традицию, хотя стилистически и тематически восходит к жанру похвальной оды. В сущности, это едва ли не маленькая поэма в 108 строк, несущая «память» разных жанров, с прихотливо движущимся сюжетом, в котором неожиданно соположены далекие друг от друга темы и авторские эмоции.

Сразу скажем, что Сумароков в «Оде», конечно, не мыслил себя пейзажистом, художником, стремящимся запечатлеть природные реалии и осознающим их самоценность. Цели поэта были философско-моралистическими. При том, что три строфы (из четырех) оды посвящены природному явлению и только одна – вопросу нравственно-философскому, жанрообразующим, концептуальным оказывается последний. Сюжет «Оды» организован с помощью приема уподобления, основанного на привычной для поэзии 2-й половины XVIII в. метафоре «течение времени»: ход («путь») человеческой жизни соотносится с движением («током») водного потока (реки). Для иллюстрации отвлеченной и вполне однозначной идеи о переменчивости человеческой жизни и ее неуклонном движении к смерти («вечности»), идеи, воспринимаемой рационалистическим сознанием в контрастах («То время к радости способно, / Другое нам дает беды»), достаточно было бы ввести образ реки «вообще», как, например, в одах Ломоносова 1746 г. (строфа XXI) или 1762 г. (строфа XV). Однако Сумароков, используя по преимуществу условные, умозрительные образы («долины потопляя», «брега различны окропляя», «поспешно течешь», «луга зелены» и пр.), привлекает и некоторые первичные черты «местного колорита», в частности два гидронима – «Волга» и «Каспийские валы». Наименование реки, по-видимому, обязывало поэта ввести конкретные ее приметы. Абстрактно-рационалистический образ реки «вообще» начинает разрушаться. В этом смысле как минимум две детали в рисуемом Сумароковым пейзаже художественно избыточны (в рамках поэтики классицизма), поскольку не соотнесены с основной идеей оды, ее жанровым заданием и на общем фоне условно-абстрактной образности выглядят вкраплениями эмпирически наблюдаемых природных реалий. Поясним нашу мысль.

Художественное мышление Сумарокова – автора од – отличается нормативностью и рационалистичностью: четкостью художественных целей, экономностью и продуманностью в построении эстетического целого и клишированностью поэтических средств. Каждая из четырех строф «Оды» завершена синтаксически и по смыслу. Первая строфа реализует идею стремительного движения к определенной цели: «Поспешно к устью течешь». Как станет ясно из дальнейшего хода сюжета, перед нами не воссоздаваемый художником волжский пейзаж, но лишь одна из частей указанного выше уподобления (т. е. риторический прием). Следующая строфа заключает в себе второй тезис: «Ток видит твой в пути премены». Разнообразие и изменчивость жизни укладываются писателем-рационалистом в нивелирующую нюансы и противоречия форму антитез: «противность – благо», «луга зелены – песчана степь». Однако строки «Проходишь ты луга зелены, / Проходишь и песчану степь» вполне можно истолковать как приметы реального волжского пейзажа (это – первая деталь). Точно так же образ «потопленных долин» (вторая деталь) соотносим с весенними паводками большой реки. Немалая протяженность Волги, черта ее действительной топографии, дает Сумарокову возможность «механически» перейти к внепространственному, точнее, к временному измерению – «времени («веку») человеческой жизни», жизни человека «вообще». Перевод пейзажа в аллегорический план совершается в третьей, кульминационной, строфе. Аллегория прозрачна: жизненный путь

человека полон «премен», контрастов. Последняя строфа содержит логический вывод: уподобление как риторический прием вновь механически соотносит две темы – «тему» Волги («пространства») и тему времени/вечности. Мысль о теряющейся в вечности человеческой жизни, столь любимая поэтами последней трети XVIII в., а для последующих поколений концептуализированная в державинской «Реке времен...», доказана, проиллюстрирована и явлена в своем статусе всеобщего закона. Дидактизм (обязательное извлечение уроков) и внеисторизм торжествуют в художественном сознании Сумарокова. Его темпоральные представления не включают в себя «времени жизни природы», поскольку последняя не обладает еще для поэта-классициста автономным существованием во времени и пространстве. Природа исключена из законов развития, «тления» (но не в том смысле, что у романтиков: с ней не связывается понятие «вечности»); она – просто объект поэтического сравнения, с трудом становящийся предметом изображения. Представления Сумарокова о «времени жизни человека» также неисторичны. Да, оно линейно и изменчиво, но изменчивость эта есть лишь случайное переплетение контрастных состояний, а линейность фаталистична и не включает в себя идею преемственности этапов движения.

Идея исторического развития входит в культурное сознание эпохи в последней трети XVIII в. и в противоборстве с нормативной поэтикой обогащает писательскую палитру рядом новаций. Среди них – обращение художников к возможностям разных жанров и актуализация периферийных тем и жанровых заданий. Оригинальный дискурс (забегая вперед, условно назовем его «исторический») создает в стихотворении «Волга» Карамзин. Так, например, торжественная ода предоставила ему необходимую интонацию вступления – напряженную экзальтацию. Начало «Волги» выдержано в духе похвальных од Ломоносова с характерными для жанра риторическими и пр. клише: обращением «царица, мать»; самоумалением творческого дара («дерзну ли я на слабой лире»); музой как источником вдохновения; «удивлением», «славой». Вот только восхищение и похвала поэта адресованы – реке, традиционный же предмет одического восторга – монарх – «перемещается» в примечание к 30-му стиху. Место государства и его представителей занимает «кристальных вод царица» (ср. в примечании: «Писано в царствование Екатерины»), прекрасное явление природы, явление для Карамзина самодостаточное, не нуждающееся в санкции и в оправдании для того, чтобы стать самостоятельным предметом художественного описания. В той же ломоносовской оде, например, природа была подчинена монаршей воле: «И реки да текут спокойно / В тебе послушных берегах» (1748); «Течет Двина, Днепр, Волга тише, / Желая твой увидеть свет» (1752).

В строках 11–14-й появляется сам пейзаж: «Хвалить красу твоих берегов, / Где грады, веси процветают, / Поля волнистые сияют / Под тению густых лесов». Он живо напоминает 1-ю строфу оды 1747 г. с ее топосом «тишины» (ср. его экспликацию в 28-й строке «Волги»: «Народы в тишине живут»), но имеет совершенно иное сюжетное продолжение (о нем – ниже). На первый взгляд, пейзаж этот остается столь же абстрактным, как и в «Оде» Сумарокова: лето как время года вполне условно; «зелены луга» у Сумарокова и «поля волнистые», «густые леса» у Карамзина – образы, типологически близкие,

порожденные одним и тем же – рационалистическим – мышлением. Оба поэта пока еще «не видят» природу (пейзаж) в динамике смены времен года. Тем не менее новшества в поэтическом видении темы у Карамзина есть. Во-первых, на уровне художественных деталей и нюансов восприятия. Так, слуховой («шум гордых волн») и зрительный («их тонкая пена») образы воссоздают «характер» реки. Во-вторых, на фоне одической (ломоносовской) традиции. Вместо «словесно-тематического» построения [2], развития двух полярных тем Карамзин в сложном периоде (7–40-я строки) объединяет несколько оппозиций: 1) историческое прошлое – современность, 2) свое («христиане») – чужое («неверные»), 3) обжитое пространство – естественное (дикое) пространство, 4) войну – мир, 5) государство – природу, 6) общественное (государственное) – частное, 7) патриотическое чувство – личное, интимное чувство («первенцы души и сердца»). И все это – на фоне «единства места действия» – «берегов» Волги.

Что же нового вносит Карамзин в «волжский хронотоп», вообще в восприятие времени и пространства? Автору «Волги» открывается прошлое как особая временная модальность. Время обретает у него историческое измерение, а локальное место действия (волжские берега) становится ареной исторически значимых событий. Упоминание о Золотой Орде и «древних россиянах» (строки 19–26) в стихотворении о реке не должно удивлять, если помнить, что в «Бедной Лизе» (1792) Карамзин открывает и утверждает «глубинное сродство» двух планов: «исторического» и «природно-пейзажного». Они «дополняют друг друга, – пишет В. Н. Топоров, – до некоего единого целого: “историческое” завязано вокруг изменяющегося времени, “пейзажное” – вокруг устойчиво-неизменного пространства» [3, 90]. У Сумарокова, напомним, пространство (пейзаж) и время соединены механистично; «премены» на пути Волги не связаны с временными изменениями; а само время («век») соотносится только с человеком и является конечным. Второе измерение времени в «Волге» – «автобиографическое». Для поэзии конца XVIII в., впитывавшей в себя предромантические идеи, автобиографизм был важным способом расширения ею своих художественных возможностей. В том же периоде (со строки 31) Карамзин, точнее, автор-повествователь, пишет о собственном рождении, о приходе в мир нового человека, первым чувством которого было «чувство жизни», а вторым – любовь к природе. Как и в повести о бедной Лизе, судьбу «неисторического» человека Карамзин соединяет с судьбой государства, сопоставляя «два совершенно разных и дотоле несопоставимых контекста – “исторический” и “интимный”» [3, 99–100]. Автор «Волги» уделяет 24 строки (!) описанию события, происшедшего с ним «в летах нежных», преследуя не столько изобразительные, сколько выразительные цели. Поэта-сентименталиста привлекает контрастность пережитых им чувств: «страха» и «тоски» в ожидании смерти – «восторга» и «радости» от неожиданного спасения по воле «творца». Хотя сам случай – едва ли не иллюстрация к сумароковскому «То время к радости способно, / Другое нам дает беды». Автобиографическим строкам предшествует картина, созданная в духе нормативной поэтики (строки 60–72). Карамзин рисует «общую» ситуацию – людей («пловцов»), близких к гибели в водах реки. В изображении бури вновь угадывается ломоносовская образность (ср.: ода 1746 г., строфа IX); в описательной части сохраняется жанровая память об

указанной выше сумароковско-херасковской традиции (ср. также: «Потопление» (1796) Державина). Однако перевод повествования в «личный» план, во-первых, устраняет неизбежный в стихах такого рода дидактизм, а во-вторых, позволяет трактовать аллегорическую, казалось бы, картину бури как часть «волжского хронотопа». Это тем более вероятно, что в выводе из основной части стихотворения (строки 93–96) Карамзин, с чувством, близким к религиозному восторгу, литературным же источником имеющим восторг одического поэта, утверждает величие Волги – природного явления, равно прекрасного и в «ярости» и в «благости». Волжский хронотоп сакрализуется: река становится местом свершения исторических событий; источником жизни и первых впечатлений человека; воплощением божественной воли. Это обожествление природы, уникального ее феномена, закреплено в двух композиционно «сильных» местах – в начале оды («Река священнойшая в мире») и в ее концовке: «Теки, Россию украшая; / Шумы, священная река, / Свою великость прославляя <...>». Думается, что Карамзин разрушает единое царственное «царственной реки» русской оды (а значит, привычного одического дискурса): право быть символом России – ее величия и красоты – «узурпирует» Волга.

Похвале «матери реке» (ср. у Сумарокова в 4-й строфе: «Прекрасна мати многих рек»). Это – своего рода подступ к будущей мифологеме «Волга как центр России» и к связанным с ней патриотическим мотивам, не сложившимся еще и у Карамзина) отданы центральные строки стихотворения (41–59). «Волжский хронотоп» обретает здесь наиболее конкретные свои черты. Так, Карамзин совмещает описание красот реки («злато чистого песка», «серебряный хребет», «лазоревые зыби») с указанием на экономические выгоды от судоходства. Данный одический топос предполагал введение образа-персонификации – благого речного божества «эпохи меркантилизма», «проливающего торговое обилие» [4]. Новая – «историческая» – установка поэта заставляет его отказаться от этой литературной условности. Движение к более конкретному художественному мышлению выражает себя в оригинальной «естественнонаучной» попытке автора развить приметы «местного колорита» – сообщить о фауне Волги. Впрочем, «зарисовка с натуры» – описание поведения осетра – сосуществует с перифрастическим образом «свет Феба» – наследием по-прежнему актуальной для Карамзина нормативной поэтики. Следующая затем поэтическая картина грозы на Волге, также созданная «очевидцем», представляет реку в новом состоянии («гнева») и содержит рефлексию автора о его собственном эстетическом переживании. Н. М. Карамзин видит себя именно живописцем («Какая кисть дерзнет представить / Великость зрелища сего?»), что свидетельствует об обособлении художественного пейзажа в сознании писателей эпохи. «Краеведческий» поворот одной из второстепенных одических тем оказывается частным проявлением общей тенденции конца XVIII в. – обращения поэтов к реальным времени («историческому») и пространству («географическому»).

Формирование в недрах нормативного сознания исторического взгляда на мир приводит к неожиданным художественным результатам. Один из них – использование старых форм (или их трансформация) для выражения нового содержания. Примечательны и во многом неожиданны в этом отношении

последние 12 строк (97–108) «Волги». В них возникает та тема, которая была центральной в оде Сумарокова. Обогащенная открытиями историзма, она обретает принципиально иное звучание в оде 1793 г. Смена акцентов – в сторону «пейзажного» и «исторического» – меняет сам ход авторской мысли и, соответственно, функцию поэтического приема. Если у Сумарокова и его последователей течение реки лишь повод для рассуждений о превратностях человеческого «века», то у Карамзина, наоборот, на реку переносится такое «свойство» человека, как «смертность»: «Увы! сей горестной судьбины / И ты не можешь избежать: / И ты должна свой век скончать!»

Естественнонаучные устремления XVIII в. заставляют поэта в специальном примечании сослаться на «философов» и «натуралистов». «Мысль, что природа стареется» (читаем в этом примечании), есть порождение секулярного исторического мышления (поэтому эсхатологическая трактовка финала «Волги» не кажется нам возможной). Историзация темпоральных представлений выражается в переходе от внеисторической оппозиции «время/вечность» «Оды» Сумарокова к динамическому противопоставлению «время жизни природы/время жизни народов»: «Но прежде многие народы / Истлеют, превратятся в прах, / И блеск цветущия природы / Померкнет на твоих берегах». И хотя жизнь природы длится, по Карамзину, дольше жизни народов, но и они, и жизнь частного человека равно подвержены единому «естественному» закону – необратимому изменению во времени, «тлению». Таким образом, в художественном сознании Карамзина не только «встречаются» «природно-пейзажное» и «культурно-историческое», но каждая из этих сфер действительности предстает в нескольких своих проявлениях. «Историческое» – как: история России – история автора (индивида) – история природы – история народов. «Природное» – в перечисленных выше аспектах, составляющих «гидрографическую» тему.

Несомненно, на пути от нормативного к историческому типу художественного мышления, помимо обретений, были и утраты. С позиций уходящего искусства стихотворение Карамзина должно казаться жанрово аморфным и композиционно рыхлым. С точки зрения позднейшей, романтической, эстетики ода «Волга» будет казаться стилистически невыдержанной, ни классицистической, ни сентименталистской. Создавшаяся «переходная» ситуация проявляется, например, в том, что воссоздаваемые автором реальные картины природы похожи на аллегории; одические клише включаются в новый контекст, но вполне узнаваемы; исторические экскурсы напоминают обращения к прошлому в одах Ломоносова, но смысл их совсем иной, и т. д. «Речной» одический сюжет расцветивается описательными картинами, более выраженным местным и временным колоритом, поэзия усваивает себе автобиографизм и историзм. Говоря иначе, необходимым моментом в движении литературы к более широкому взгляду на мир (в тех же рамках складывания частного, например, «волжского», хронотопа) становится эклектизм, отвечающий новым, предромантическим веяниям.

Библиографический список

1. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. – М., 2001. С. 17–21.
2. Серман И.З. Русский классицизм. Поэзия. Драма. Сатира. – Л., 1973. С. 43–47.
3. Топоров В.Н. «Бедная Лиза» Карамзина. Опыт прочтения: К двухсотлетию со дня выхода в свет. – М., 1995. С. 90.
4. Пумпянский Л.В. Классическая традиция: Собрание трудов по истории русской литературы. – М., 2000. С. 171.

Е. К. Рыкова (Ульяновск)

ДУХОВНЫЕ ИСКАНИЯ И. П. ТУРГЕНЕВА: ПРАВОСЛАВИЕ И МАСОНСТВО

В истории русской литературы имя Тургенева связывается с писателями XVIII в., традиционно относимыми к масонским кругам. Творчество писателей этого круга до последнего времени мало интересовало исследователей. Одной из причин, объясняющих подобное отношение, является то, что этими писателями не были созданы сколько-нибудь крупные произведения. Однако внутренний мир этих писателей, нравственно-философские поиски, которые были им свойственны, отражают духовный процесс, происходивший в России в последние десятилетия XVIII века.

В контексте поставленной конференцией проблемы следует отметить, что Тургенев представляет собой провинциальный дворянский род: его предки проживали на территории Симбирского края с 1670 года, т. е. их можно считать одними из первых поселенцев этих мест¹. Будущий писатель и общественный деятель до 15 лет проживал в своем родовом поместье в провинции, здесь же получил первые уроки и укоренился в православной системе ценностей. Семья родителей Тургенева была типичной для русской

¹ В рукописных фондах государственного архива литературы и искусства (РО ИРЛИ Ф. 309. № 515, 516) находится генеалогическая таблица рода Тургеньевых, составленная Иваном Петровичем. Этот документ датируется 1796 г., то есть тем временем, когда Иван и Петр ждали ответ на прошение. Рядом с таблицей Тургенев помещает сохранившиеся в памяти сведения о начале освоения симбирских земель его предками: «Первое заселение здесь зачато было отцом деда моего до 1670 по ту сторону речки, называемой гнилой Калмаюр, текущей теперь в семи ярах под рощею, где и теперь видны некоторого рода шпанцы, называемые Городки, рытые, как думать можно, для защищения от набегов каракалпачких». Для местных жителей это было особенно тревожное время, так как селения, находившиеся на левом берегу Волги, не защищались военным гарнизоном, расположенном в симбирской крепости. Тургенев писал, что его предки вынуждены были перебраться на другую сторону реки Калмаюр, чтобы оказаться в более безопасном месте. Постепенно тургеньевское поместье отстраивалось, в рукописи Ивана Петровича читаем: «... дед мой Андрей Иванович умножил имения знатным образом, и при нем построена здесь в селе первая церковь в 7200 (1693) году от сотворения Мира во имя Богоявления Господня, тому уже 103 года. Сия церковь по ветхости своей продана за Волгу в с. Шиловку, а на месте ее построена в 1770 г. от Р. Х. деревянная же церковь Богоявления Господня, которая и теперь стоит в целости, по усердию родителей украшена довольно...».

дворянской провинции: в их поместье был налажен быт в соответствии с православным календарем; общение с природой формировало в них идиллический взгляд на мир.

Вынесенные из детства впечатления вступили в противоречие в душе Тургенева, когда он оказался на военной службе и стал участником Крымской кампании 1769–74 гг. Крымская война, в которой участвовал Тургенев, решала давние для России отношения с Турцией. Екатерине II важно было довести дело, начатое Петром I, до победного конца и включить Крым в состав своей империи.

Тургенев был свидетелем страданий мирных местных жителей из-за конфликтов по поводу владычества в Крыму. Теперь, в конце XVIII в., религиозная подоплека войны стала особенно ощутимой, она отразилась в умах образованного офицерского состава. Так, например, Иван Петрович мог наблюдать процесс возвращения из плена русских православных людей, которые долго томились в неволе, оторванные от родной земли из-за жгучей ненависти, в корне которой лежала религиозная распря. Тургенев вынес из этой войны ощущение того, что ортодоксальное религиозное чувство может привести человека к крайним мерам, не соответствующим нравственным нормам, заложенным в любой религии.

Духовно-нравственный опыт, приобретенный во время участия в Крымской кампании, был важен для Тургенева. Как уже было сказано, война с Турцией, проходившая на территории Украины, обострила отношения местных жителей, в том числе и религиозные. Еще в период существования древнерусского государства на этих землях встречались разноговорящие полукочевые, полуоседлые племена, и уже тогда эта территория стала местом столкновения различных интересов. Теперь же на юге Украины были сосредоточены православные люди, католики и мусульмане, а политики легко и умело разжигали межконфессиональные конфликты, приносящие страдания людям.

Настроение Тургенева этого периода характеризовалось, по всей видимости, разочарованием, связанным с событиями войны. Ощущение суетности всего происходящего вокруг него заставило его обратить внимание на внутренний духовный мир. Может быть, именно поэтому, когда Тургенев в 1776 г. впервые услышал о масонстве, идеи этого учения привлекли его. Возможно, что более всего он заинтересовался идеями нравственного самосовершенствования и единой всемирной религии, суть которых сразу уяснить не смог, но чисто внешне они показались ему заманчивыми.

К этому времени масонское движение в России стало особенно активизироваться. Распространявшиеся со времени царствования Елизаветы Петровны новые для русских людей взгляды к 1770–80-м гг. постепенно становились понятными. В глазах дворян, стремящихся к сосредоточенной духовной жизни, масонство выглядело организацией, сохранившей утраченные религиозные идеалы.

Тургенев увлекся масонскими идеями и принял решение вступить в ложу. Это произошло в Александровской крепости на Днепровской линии, что свидетельствует о распространении масонства не только в крупных городах,

но и среди офицеров в военных гарнизонах по месту прохождения службы. Серьезное освоение масонского учения для Тургенева началось в Петербурге, куда он попал в 1777 г. Приехав в столицу на долгий срок, Тургенев стал искать себе новых друзей². В это время в петербургских салонах можно было встретить людей, проповедовавших идеи скептицизма и «вольнодумства», просветительства и масонства. Идеи масонства показались ему наиболее близкими, тем более что предварительное знакомство с ними уже состоялось. К основательному постижению этого учения Тургенев приступил чуть позже, когда оказался в кругу близких Н. И. Новикову и И. Г. Шварцу людей.

С середины 70-х гг. Новиков был заметной личностью в Петербурге, и Тургенев не мог не обратить на него внимание. В эти годы продолжали выходить журналы Новикова, которые, конечно, Тургенев читал. Во всяком случае, Тургеневу была близка вечная проблема, актуализированная Новиковым: «К чему потребен я в обществе?...».

Став масоном, Тургенев со всем усердием отдается этой деятельности, он стал одним из лидеров московских розенкрейцеров, под его руководством открылась масонская ложа «Златой Венец» в его родном Симбирске. Как масон Тургенев зарекомендовал себя знающим человеком: он много занимался изучением специальной литературы, в том числе осуществил немало переводов религиозно-философской и масонской литературы на русский язык³.

Знакомство с подобной литературой подталкивало Тургенева к своеобразному синтезу уже коренящейся в нем православной системы ценностей с новыми идеями. Так, например, обращаясь к системе его взглядов можно отметить, что Тургенев признавал необходимость рационального и чувственного постижения мира, но считал их второстепенными и вспомогательными, приводящими человека к нравственному преобразованию, вследствие чего открывается путь к основному, интуитивному познанию мира. Главным средством постижения мира для него стал нравственно совершенный человек, которому дается Откровение.

² В прежний приезд, который произошел в 1775 г. Тургенев вступил в кружок Н. Львова, сблизился с его единомышленниками: И. И. Хемницером, М. Н. Муравьевым, В. В. Ханьковым. Однако Пребывание Тургенева в этом окружении было непродолжительным, так как его интересы «не вписались» в программу «львовского кружка». Он расстался с членами кружка, сохранив при этом со многими дружеские отношения, но особенно он был близок с Муравьевым. Интересно выяснить причины, которые помешали Тургеневу закрепить свои отношения с «львовским кружком». Это литературно-музыкальное объединение составляли люди серьезно одаренные, талантливые, образованные; кроме названных поэтов членами кружка были В. Л. Боровиковский, Д. Г. Левицкий, Е. И. Фомин, Я. Б. Княжнин, и их общение строилось, по всей видимости, больше на эстетической почве. Члены этого кружка обсуждали новые произведения современных западных и русских деятелей искусства, а также выносили на общий суд свои собственные. Руководитель кружка Львов был широко эрудированным человеком, своеобразным «энциклопедистом», для которого «все искусства имели прелести свои... Музыка, стихотворство, живопись, лепное художество, но предпочтительно архитектура стала любимым предметом его учения», – так писал о нем М. Н. Муравьев. Члены «львовского кружка» по своей эстетической направленности были близки западным просветителям, для них вопросы религии и нравственности, которые уже в это время волновали Тургенева, не были столь значимы. Таким образом, расхождения во взглядах не позволили Тургеневу надолго остаться в кружке Львова.

³ Масон «Познание самого себя», Пордедж «Первый трактат о вечном мире», Арндт «Об истинном христианстве», Штарк «Апология, или Защищение Ордена вольных каменщиков», Дузетан «Таинство Креста».

Как видно из его дневниковых исповедей, Тургенев не удалился от православия, несмотря на увлечение масонством. В 1782 г. произошла прощальная встреча друзей-розенкрейцеров в подмосковном именье Новикова Тихвинском. Друзья расставались, признавая свои ошибки молодости и понимая, что масонство, которое помогло им понять себя, не может заменить собой православную веру.

В Симбирске, куда Тургенев был сослан после разбирательства по делу Новикова, он произносит «покаянное слово» в виде переложения ветхозаветных псалмов и возвращается в лоно традиционной христианской религии. Путь духовных странствий для него завершился.

Личность Тургенева – образец дворянина, живущего глубокой внутренней жизнью. На примере судьбы этого писателя можно увидеть, как в душе русского человека встретились два потока, два культурных феномена: Православие и масонство. Эта встреча стала своеобразным испытанием не только для Тургенева, но и для русского дворянства вообще. Кроме того, это было испытание и для самого масонства. В этом столкновении Православие оказалось сильнее.

Н. Л. Ермолаева (Иваново)

АРХЕТИП ОГНЯ В РОМАНЕ И.А. ГОНЧАРОВА «ОБЛОМОВ»

Сознание Гончарова-художника несло в себе множество архетипов, которые воплотились в его произведениях в соответствующих образах: солнце, луна, комета, змея, камень, волна, море, и др. Один из них – образ огня. Представления Гончарова об огне, отразившиеся в романе «Обломов», воскрешают в сознании читателя языческую древность: славяне обожествляли огонь, считали его сыном Солнца, подателя благ и света [1; I, 65].

В мире романа Обломов занимает место его центра, вокруг которого «вращаются» другие персонажи произведения [См.: 2]. На это герою дает право уже его имя, Илья означает «Яхве – мой Бог, сила божья, крепость Господня, верующий» [3, 153]. Удвоение имени в отчестве как бы свидетельствует о генетической связи героя с Богом. Планетой, которая покровительствует Илье, является Солнце [3, 154]. В четвертой части романа автор прямо называет героя: «светило мира», «солнце» [4, 389, 509]. Символика круга, колеса как мироздания [См.: 5] просматривается в фамилии хозяев Обломовки: в ней слышится слово «обло», что означает «круглый» [См.: 6].

Образ света будет постоянно сопутствовать Обломову. Описывая внешность героя в начале романа, автор говорит: «...во всем лице теплился ровный свет беспечности», «душа так открыто и ясно светилась в глазах, в улыбке» [4, 5]. Для Агафьи Матвеевны Обломов «сияет, блещет». Сама она «сияет» в лучах Солнца-Обломова, она почитает героя, как крестьяне почитали Бога. О чистой,

светлой, честной душе героя говорит Штольц, сравнивающий его сердце с золотом, «солнечным» металлом.

Имя Илья указывает и на то, что герою родственна огненная стихия. По ветхозаветным мотивам, Илья связан с небесным огнем [См.: 7, 205]. В народных представлениях Илья Пророк, Бог-громовержец или громовик – «могучий, седой старец», который разъезжает на огненной колеснице «из конца в конец по беспредельным небесным полям, и карающая рука его сыплет с надзвездной высоты огненные каменные стрелы... Куда ни появится этот грозный старик, он всюду несет с собой огонь, ужас, смерть и разрушение»[8].

«Грозность» Ильи в романе проявляется только в сценах, согретых юмором.

Однако свою роль Бога-громовика герой исполняет: он как бы переживает в произведении тот жизненный цикл, в котором Бог-громовик раскрывается в полной мере. А. Н. Афанасьев пишет об этом так: «Бог-громовик бездействует в зимнюю пору, с началом весны пробуждается к беспокойной деятельности, переменяет свою старую одежду на новую... и предаётся дикому разгулу...с жаром сладострастного любовника преследуя вещей дев»[1; II, 104].

Нечто подобное происходит и с Обломовым. В начале романа читатель видит его бездействующим, жалующимся Штольцу на то, что вся его жизнь была похожа на погасание [4, 190]. Объяснения этому Обломов не знает, но им отчасти является предыстория героя: он родом из сонной Обломовки, в которой норму жизни приняли от предков «как огонь Весты» [4, 126], огонь жизни обломовцами уподоблялся только и исключительно огню очага. Интересно при этом, что в Обломовке всегда скупались на свечи. А именно свеча является символом горения жизни, света познания.

Однако, по Гончарову, не во всем виновата Обломовка. Оторванный от нее в юности Илья Ильич переживает, подчиняясь общему жизненному закону, «юношеский жар»: он любит, мечтает, стремится к осуществлению своих жизненных целей. Его глаза «подолгу сияли огнем жизни, из них лились лучи света, надежды, силы» [4, 60]. Но герой и боится жизни. Столкнувшись однажды с незначительным жизненным препятствием, он испугался, улегся на диван и двенадцать лет в нем «был заперт свет, который искал выхода, но только жег свою тюрьму, не вырвался на волю и угас» [4, 191]. В начале романа читатель видит его с потухшим взглядом: лучи его «глаз сменились двумя тусклыми точками» [4, 57].

Обломову предстоит пережить внешнее и внутреннее преображение, узнать огонь любви. Он влюбляется в Ольгу и бросается в пламя страсти, которого так боялись все обломовцы. «В славянских обрядах и заговорах нашло отражение уподобление огня любовному пожару» [8, 284]. Огонь, по словам Бидермана, сравнивается с поэтическим образом «сердечного пыла», можно сгореть в «огне страстей» [9, 185]. Любовь Обломова и Ольги – это горение сердец. В романе находим множество подтверждений этого тезиса: жизнь «жжет», «кипение у сердца». «Оба они, снаружи неподвижные, разрывались внутренним огнем, дрожали одинаким трепетом» [4, 209] и т. д.

Палящие лучи огня любви для героя и желанны, и губительны. Уже при первых встречах с Ольгой он жалуется: «Мне отчего-то, больно, неловко, жжет меня» [4, 216]. Но в то же время и просит: «Ах, если б этот же огонь жег меня,

какой теперь жжет – и завтра и всегда! А то нет тебя – я гасну, падаю!» [4, 366]. Ольга для него – желанный источник этого огня: «Мне все противно, все скучно; я машина... Ты огонь и сила этой машины» [4, 365]. Но под палящими лучами страсти выгорело сердце Обломова: он устал от неестественной для себя роли. За разрывом с Ольгой последовала горячка. Потом мало-помалу место живого горя заступило немое равнодушие» [4, 390]. Обломов постепенно приобретает неподвижность, каменеет. Даже во время любовного объяснения с Агафьей Матвеевной «глаза его не блистали» [4, 401].

Огненные стрелы Ильи, Бога-громовика, достигли цели: Ольга полюбила. Влияние этого чувства для нее плодотворно. Как под лучами горячего солнца созревает каждый плод, так и Ольга, по наблюдению Штольца, «созрела», «развилась». Но огонь страсти опалил и героиню. Штолец едва узнал Ольгу в Париже: «...она бледна, глаза немного будто впали» [4, 414].

После романа Обломова с Ольгой следует его «роман» с Агафьей Матвеевной. Под влиянием чувства к герою происходит и ее духовное преображение: «Она поняла, что проиграла и просияла ее жизнь, что бог вложил в ее жизнь душу и вынул опять; что засветилось в ней солнце и померкло навсегда... Навсегда, правда; но зато навсегда осмыслилась и жизнь ее» [4, 509]. Именно Агафья Матвеевна принимает то «семя», которое посылает на землю бог огня: она становится матерью сына Обломова.

Огонь жизни в романе – это и огонь домашнего очага, средоточие дома, семьи. По народным представлениям, Бог-громовержец «послал с неба молнию, возжег ею на земле огонь и устроил первый очаг». «В пламени очага чтити небесный огонь Перуна», – замечает Афанасьев [1; II, 70, 75]. В своей работе «Религиозно-языческое значение избы славянина» он пишет: «Очаг домашний был самое священное место, от него религиозный характер перешел на все жилище» [10, 66]. Очаг – это начало, объединяющее людей в семью, в сообщество, связанное родственными узами. Воспитанный у родного очага в Обломовке, «переходя в течение двадцати лет из объятий в объятия родных, друзей и знакомых», Обломов был глубоко «проникнут семейным началом» [4, 57] и всегда тосковал по нему. В его мечтах живет образ очага, вокруг которого строилась бы вся его жизнь, жизнь его друзей, родных. Герой Гончарова всегда тяготел к жизни в круге, к жизни, протекающей циклично, так, как это было в полуязыческой Обломовке, к вечному вращению. С детства милым и дорогим для него был огонь Весты.

Жизнь Обломова на Гороховой улице как бы не предполагала очага. Обед здесь не варился на огне, а подавался готовым (заметим при этом, что у Обломова была кухарка). На Выборгской стороне мечта и жизнь совпали. В доме Агафьи Матвеевны, которая является для героя добрым божьим даром (так прочитывается ее имя), горит огонь очага, огонь Весты, а сама она исполняет при нем роль весталки, хранительницы очага, его хозяйки. Служение огню и служение Обломову для нее сливаются в одно. Илья Ильич – ее Бог, это то Солнце, которое засветилось в ее жизни.

Как известно, «римляне чтити неиссякающий огонь богини Весты, охраняемый девами-весталками». «Веста изображалась или подле пылающего

очага или с горящим светильником в руке» [1; II, 8]. В образе богини Весты римляне особенно подчеркивали ее светоносную чистоту. Именно за опрятность любит и ценит Обломов Агафью Матвеевну, называет ее: «Сама опрятность!» [4, 454]. Героиня даже по-своему целомудренна, хотя и имеет детей. Она не испытывает порывов страсти, подобно Ольге, а когда Обломов целует ее, стоит «прямо и неподвижно, как лошадь, на которую надевают хомут» [4, 401].

Сходство героини с Вестой подтверждает и еще одно обстоятельство: в Риме и Тибуре (Тиволи) в честь этой богини были построены круглые храмы [См. об этом: 11]. В доме Агафьи Матвеевны жизнь движется изо дня в день по кругу и героиня счастлива такой жизнью. Живущие в солнечном круге герои сами тяготеют к округлости: полн и кругл Обломов, пополнела Агафья Матвеевна, даже предметы в этом доме круглые: в кухне – пузатые и миниатюрные чайники, чашки, банки, судки, в столовой – круглый стол, в кладовой – головы сахару, кадки, корчаги, корзины...

Как истинная весталка Агафья Матвеевна верна дому, очагу, до конца исполняя свой долг на земле. Когда Обломов зовет ее к другому очагу, в Обломовку, она отказывается покинуть свой дом: «Здесь родились, век жили, здесь и умереть надо» [4, 401], и после смерти Обломова остается в доме, при очаге. Теперь как хранительница очага героиня особенно остро ощущает свою связь с умершим мужем. Именно поэтому она проторила тропинку к его могиле. «Почитание предков связано с огнем», – пишет Афанасьев. Непосредственное отношение к огню имеют и другие действия Агафьи Матвеевны, образы, ее окружающие: она, например, разводит и продает кур, а петух является символом огня [10, 70-71].

Огонь осмыслен в романе и как божество, творящее урожай [1; II, 13]. Илья воспет славянами как «покровитель урожая и плодородия, сеятель, жнец и податель благ... С Ильина дня начинали жатву или заканчивали уборку... «Петр – с колоском, Илья – с пирогом», – говорит народ» [7, 206]. А потому важен в контексте произведения оказывается тот факт, что героиня печет пироги, ватрушки, хлеб. Она носит «хлебную» фамилию Пшеницына. Этим автор прямо указывает на зависимость Агафьи Матвеевны от Ильи.

Об отношении героя к Агафье Матвеевне автор пишет: он сближался с ней, «как будто подвигался к огню, от которого становится все теплее и теплее, но которого любить нельзя» [4, 399]. В другом фрагменте текста обнаружим авторскую иронию в отношении к этому огню: «...он подвигался к ней, как к теплему огню, и однажды подвинулся очень близко, почти до пожара, по крайней мере до вспышки» [4, 400]. Эти цитаты убеждают нас в том, что автор как бы отказывается от симпатий к домашнему очагу, к его теплему огню. Такому «странному», очевидно противоречащему народному пониманию отношения Гончарова к огню домашнего очага можно найти объяснение, видимо, в том, что почитание очага, вращение вокруг него ассоциируется в романе с дохристианским, языческим образом жизни. Так живет не приобщенная к книжной культуре часть населения России. Так живет Обломов на Выборгской стороне. Автор осуждает героя за отказ от желаний, от жизни, полной мысли и движения, за предпочтение ей прозябания, за напрасную потерю времени. Очевидно и другое. В авторских оценках героя проявилась своеобразная

«тенденциозность» Гончарова-художника, стремившегося соответствовать духу времени. Эта тенденция противоречит художественному чувству писателя, об органичности которого говорили еще его современники – В. Г. Белинский, Н. А. Добролюбов.

Актуален в романе образ огня и в отношении к Ольге и Штольцу. Для Ольги огонь – стихия родственная: ее фамилия происходит от Ильи, от имени Бога-громовержца. Планета, которой принадлежит Ольга, – Луна [См.: 3, 240], источник света, одно из обожествляемых славянами небесных светил [См.: 1; I, 72]. Имя Ольга означает «святая, светлая» [См.: 3, 240]; «стихия ее была свет» [4, 228], – пишет о ней Гончаров. Обломов даже готов принять ее за солнце, он преобразуется рядом с ней и какое-то время «вращается» вокруг Ольги.

Пока в душе героини горел чистый огонь любви, она принадлежала солнечному миру. Но в отношениях с Обломовым Ольга все больше и больше испытывает чувство неудовлетворенности, постепенно лицо ее начинает затуманиваться думой. Она как бы ощущает свою «лунную призванность». Ганс Бидерман пишет: «Солнечный свет есть непосредственное познание, лунный свет, напротив, познание рефлектирующее, осуществляемое через умозрение» [9, 237]. Именно разум мешает теперь Ольге любить Обломова, но разум же сближает героиню со Штольцем.

Имя Андрей как бы во всем противоположно по психоэмоциональному впечатлению имени Ильи. Если Илья – имя женственное, то Андрей означает «муж, мужчина, мужественный, храбрый». Андрей Первозванный был покровителем русской государственности. Андрей «упорен, изобретателен, обладает развитым интеллектом», он «верный друг, пламенный возлюбленный» [3, 25–27]. «Зоркий взгляд» [4, 476] – вот авторская характеристика героя в романе.

Образ Штольца тоже связан с огнем. По свидетельству А. Балова в работе «Святой Андрей Первозванный и Святая Екатерина в народных верованиях», языческий Перун трансформировался не только в Илью-пророка, Георгия Победоносца, но и в св. Андрея Первозванного [См.: 12]. Интересный факт приводит А. Л. Топорков: «В Ровенском уезде полагали, что огни различаются между собой и имеют свои имена, например, один из огней именуется Андреем» [7, 284]. Однако в романе с героем, как и с Ольгой, чаще оказывается связан не образ огня, а образ света.

Источником света, который несут герои, не является то солнце, которое светит Обломову и заставляет вращаться вокруг себя. Ольга боится жизни в круге: такая жизнь приводит сон души. Ольга и Штолец живут при лунном свете. Ночью происходят объяснение между ними, связан с ночью и сон Ольги о счастье, воспоминания о голубой ночи в Швейцарии будут сопутствовать ей всю ее жизнь.

В жизни героев есть другой свет. Это Свет, который не рассматривается христианством как эманация Солнца. «В рассказе о творении в Книге Бытие разделение света и тьмы является первым божественным проявлением, в то время как Солнце и Луна только позднее просто как «светила» водружаются на небосвод – очевидно, здесь налицо стремление сознательно отличить религиозный мир идей от почитания солнечных богов у окружающих «языческих» народов», – пишет Г. Бидерман [9, 237]. При учете этого обстоятельства становится понятно, почему из мира романа вместе с образом Обломова уходит

и образ солнца, а образ огня все больше заменяется образом света. Гончаров как бы постепенно освобождает мир своего произведения от тех символических образов, за которыми просматривается языческая древность. Вместе с Обломовым они остаются в прошлом. Обломов родом из полуязыческой Обломовки, почитание им Солнца, домашнего очага близко почитанию этого светила язычниками. Тот свет, который горит в жизни Ольги и Штольца, – не свет очага. Они стали мужем и женой, но в их доме как бы и не предполагается очаг. Его не было и в доме родителей Штольца и в доме, где воспитывалась героиня.

Для Ольги и Штольца, за которыми в романе будущее, главной жизненной опорой становится христианство [См.: 13, 153–156]. Как истинный христианин Штолец дважды в романе выводит Ольгу из тьмы сомнений и заблуждений, из хаоса и тумана на свет: сначала при их встрече в Париже, потом – через несколько лет после свадьбы, когда Ольга вопрошает «жизнь о ее тайне» [4, 479]. Желание героини, вопреки воле Бога, заглянуть за пределы того, что дано знать человеку, является в романе в образе Прометеяева огня, о котором говорит Штолец. Он называет грусть, душевное томление Ольги «расплатой» [4, 480] за этот огонь. Человек не должен вопрошать жизнь о ее тайне, иначе можно накликать беду, сгореть в огне сомнений и тревог. И Ольга отказывается от таких, в основе своей противных христианской точке зрения, порывов. Ольга – послушная ученица, для нее благотворны уроки мужа [См.: 13, 154].

Когда автор говорит о сомнениях Ольги, о ее тайном душевном томлении, в романе появляются образы «хаоса», «темноты», «тумана». Е. А. Краснощекова определяет эту ситуацию такими словами: «В земную идиллию врывается метафизический хаос» [14]. И она права. Этот «хаос» необходим автору для того, чтобы утвердить торжество того «космоса», который Штолец творил для Ольги, того огня, «которым он освещал» этот «космос» [4, 473]. И в этом тоже Штолец выступает как христианин. Ольга для Штольца – олицетворенный огонь жизни. Но главное в отношениях героев не пожар любви, а свет разума. Когда Гончаров пишет о разуме Ольги и Штольца, он, конечно, имеет в виду тот разум, о котором говорят святые отцы Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский. Б. П. Выше-славцев пишет об этом так: «В чем заключается образ Божий в человеке? Не в теле, конечно, а в душе, и не в животной душе, а в разумной: ум, логос, дух – вот что богоподобно в человеке. Таково с самого начала общее убеждение Церкви <...>. Бог есть умный свет, светильник ума, а человеческий ум озаряется от первообраза Света» [15]. Гончаров выражает в романе убеждение в том, что свет разума – это свет благодатный, он поможет героям разрешить все их сомнения.

В эпизодах, рассказывающих о жизни Ольги и Штольца, исследователи не случайно отмечают совершенно иную, чем во всем романе, стилистику [См.: 16]. Переход Гончарова к новому стилю, обнаружившему себя в «Обрыве», произведении с очень сильным и проявленным религиозным подтекстом, обозначится уже в последней части «Обломова», в рассказе «Два случая из морской жизни» [См.: 17]. Прослеживая движение образной системы в этих произведениях, можно совершенно уверенно сказать о том, что Гончаров все чаще высказывает свое ироническое отношение к образам, отражающим языческое сознание, и все больше отдает предпочтение образам, символизирующим сознание христианское и по

преимуществу русское. В «Обрыве» это образы веры, обрыва, берега, Волги, бабушки России и другие.

Библиографический список

1. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1994. Т.1. С. 65–72, Т. 2. С. 8–104.
2. *Ермолаева Н. Л.* Образ солнца в романе И. А. Гончарова «Обломов»//Научно-исследовательская деятельность в классическом университете. – Иваново, 2001. С.91–92.
3. *Имени тайная власть.*– М.,1998. С. 25–240.
4. *Гончаров И. А.* Собр. соч. в шести томах. Т. 4. – М.,1972.
5. *Генон Р.* Символы священной науки. – М.,1997. С.91.
6. *Лощиц Ю.* Гончаров.– М.,1986. С.182.
7. *Славянская мифология.* М.,1995. С. 205–284.
8. *Максимов С.В.* Литературные путешествия. – М.1986. С.377.
9. *Бидерман Г.* Энциклопедия символов.– М.,1996. С.185-237.
10. *Афанасьев А. Н.* Религиозно-языческое значение избы славянина // Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература. – М., 1986. С. 66–71.
11. *Радциг С. И.* Введение в классическую филологию. – М.: Изд. МГУ, 1965. С. 441.
12. *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. – М.: Изд. МГУ, 1982. С. 31.
13. *Мельник В. И.* «Обломов» как православный роман//Материалы международной конференции, посвященной 185-летию со дня рождения И. А. Гончарова. – Ульяновск,1998. С. 153-156.
14. *Краснощекова Е. А.* Иван Александрович Гончаров: мир творчества. – СПб.,1997. С. 330,
15. *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного эроса. М.,1994. С. 286.
16. *Отрадин М. В.* Проза И.А.Гончарова в литературном контексте. – СПб., 1994. С. 144.
17. *Ермолаева Н. Л.* Христианские мотивы и образы в рассказе И.А.Гончарова «Два случая из морской жизни»//Перекресток – 3. – Иваново-Шуя, 2000. С. 74–78.

Н. И. Фокин (Москва)

ПЕРВЫЙ ПИСАТЕЛЬ КАЗАЧЬЕГО УРАЛА

Вопросы местной, так называемой провинциальной литературы неразрывно связаны с целым рядом этнокультурных и мировоззренческих проблем, характерных для определенного региона и конкретной социальной группы населения. Особенно, если речь идет о таком своеобразном явлении, каким для России было казачество.

Уральское войско, расположенное на границе Европы и Азии, на протяжении нескольких веков не только являлось форпостом, охранявшим восточные пределы государства от набегов степняков, но и оставалось одним из центров старообрядчества, хранившим верность «древлему благочестию» и недоверчиво относившимся ко многим современным общественным и социальным проблемам и движениям. Идеология и быт казаков основывались на традиционных общинных и религиозных представлениях прошлых веков. Духовными учителями и наставниками уральцев долгое время оставались

«старцы» и «старницы» – беспоповцы, знатоки Священного Писания, яростные противники никонианства.

Первое светское казачье начальное училище было открыто в войсковом центре лишь в начале 30-х гг. XIX в. Именно из его стен вышел известный местный писатель и публицист – Иосаф Игнатьевич Железнов (1824–1863 гг.)

Его имя было широко известно русской читающей публике середины девятнадцатого века: очерки и рассказы молодого писателя публиковались в московских и петербургских журналах («Москвитянин», «Русский вестник», «Отечественные записки» и др.). Он поддерживал дружеские отношения с А. Островским, А. Григорьевым, М. Погодиным, И. Аксаковым, И. Киреевским, И. Горбуновым. Казачий офицер разделял некоторые взгляды «молодой редакции» «Москвитянина», но лишь применительно к войсковой жизни.

Первые литературные шаги Железнова получили поддержку со стороны Н. Чернышевского и Н. Добролюбова. В 1858 г. в Москве был напечатан двухтомник его произведений под общим названием «Уральцы», положительно встреченный русской критикой. В 1888 и 1910 гг. он был переиздан в дополненном виде. О нем тогда писали: «Личность своеобразная и любопытная», «человек талантливый», «большой знаток своего края и казачьего быта» [1, 294]. Повесть «Василий Струняшев» можно было найти в любом уральском хуторе. Учебная инспекция рекомендовала ее к обязательному чтению в местных школах.

Сейчас имя этого литератора, историка, этнографа забыто. Его книги на протяжении почти целого века не издавались и не издаются – по причинам не столько художественным, сколько политическим и социальным. Дело в том, что Железнов был казаком не только по происхождению, но и по мироощущению. Он заявлял: «Я, если разобрать меня с общей точки зрения, – гуманист, но коснись дело до интересов казаков, я – эгоист. Я и днем, и ночью, и наяву, и во сне желаю, чтобы казак имел не только необходимое, но и лишнее» [2, 1].

Писатель активно выступал против стремления правительства создавать новые казачьи войска из крестьян и мещан, солдат и инородцев (статьи «Башкирцы» – 1854; «Мысли казака о казачестве» – 1857; «Что такое казачий офицер» – 1859), поскольку для писателя казачество – это «особый народ», естественно возникший и утвердившийся на просторах России: его «создала сама природа, без спроса и совета людей»; «...казачье сословие образовалось не вследствие кабинетных проектов, а сложилось само собою в то время, когда на Руси не знали проектов» [3; II, 295]. Он соглашался с мнением, что «придет время, когда казачество будет анахронизмом на Руси». Но пока оно живет, трудится, защищает Родину, о казачестве следует говорить и писать, его интересы поддерживать.

Железнов явно идеализировал прошлое родного Войска, бескорыстие и благородство Горынычей (так звали на Урале старых казаков) и законы «кругового народовластия»; он несколько наивно мечтал о возрождении общинных традиций и бескорыстного «лыцарства», хотя и понимал, что современная жизнь диктует общине новые законы, меняет быт и характер уральцев, особенно офицеров. Взгляды писателя вызывали осуждение не

только передовой русской общественности («ретроград!...»), но и близких ему местных либерально настроенных членов так называемой «молодой партии» (М.Курилин, А.Акутин, И.Акутин и др.), обвинявших земляка в «излишнем казакофильстве». Но и власти были недовольны критическим пафосом публицистических статей казачьего сотника. «Беда моя, – отмечал писатель, – не могу писать иначе, как в обличительном роде. Но что ни напишу в этом роде, все цензура от первого до последнего слова запрещает» [4].

I

Творчество Железнова формировалось в атмосфере возраставшего в русском обществе интереса к народной жизни. Оно питалось воспоминаниями о героическом прошлом уральцев и рассказами о современности, в которой еще сохранились, как он полагал, черты коллективистского, общинного «духа». Его художественными учителями являлись А. С. Пушкин и М. Ю. Лермонтов, книги которых всегда хранились в походной библиотеке уральца, и местные сказители и певцы, от которых он слышал многочисленные предания и сказки, песни и былины. Он писал о народе, ощущая себя его органической частью, и для народа, который должен был увидеть и понять себя в его произведениях. Известный этнограф и фольклорист Г. Потанин заметил, что писатель «составлял единое целое с казачьей массой, не обнаруживая ни малейшей оторванности от нее» [5].

Первое произведение Железнова – очерк «Картины аханного рыболовства» (1854) – открывало читателям мир неизвестных характеров и драматические обстоятельства трудовой жизни уральцев. В нем все было ново, начиная с заглавия и подробного описания неизвестного читателям «производственного процесса» и кончая яркими сценами противоборства рыбаков и морской стихии.

«Аханы» – это особый вид зимнего подледного рыболовного промысла на Каспийском море, требовавший от уральцев бесстрашия и умения, так как был связан с постоянным риском: льдину, на которой находились казаки, в любой момент могло расколоть и унести в море. Для большинства уральцев «аханы» – не столько тяжелый труд, сколько «отличная школа воспитания будущего воина, который никогда не пропадет». Судьба рыбаков в море целиком зависело от того, как они смогут противостоять стихии: одни погибали, другие спасались самостоятельно, третьих снимали со льдин астраханские охотники. Каждый «аханщик» знал, что его поджидает опасность, но никто из них не отказывается от участия в рискованном деле. Старый уралец Денис Багиров говорил: «Что я за дурак такой, что буду отказываться от рыболовства и отрекаться от батюшки сине-моря, нашего кормильца» [3; I, 153].

Первое произведение было положительно встречено читателями и критикой. Их привлекла, прежде всего, новизна жизненного материала, которого еще не знала русская литература, а также чисто народные характеры, сформировавшиеся и проявляющие себя в постоянном противостоянии враждебным им обстоятельствам. Чернышевский, например, сравнивал героев

Железнова с «многострадавшим» Одиссеем, отдавая предпочтение первым, так как на их долю выпали более тяжкие испытания.

Одновременно критика отметила и некоторую односторонность и слабость реалистического «письма» молодого литератора. Так, тот же Н.Чернышевский указал на «некоторую цветистость первых страниц рассказа» [6]. Писемский обнаружил у Железнова «утомительные длинноты, повторения и небрежность в изложении» [7]. Действительно, художественные слабости и просчеты отчетливо заметны и в первом, и в последовавших за ним очерках («Сайгачники» – 1857; «Картины казацкой жизни» – 1859): очерки лишены композиционной стройности и законченности, основная сюжетная линия неоднократно прерывается рассказами о второстепенных, «случайных» персонажах или авторскими размышлениями об особенностях казачьего «нрава» и местной истории. В очерках появляются внешне незавершенные сцены – этюды, которые, по мнению писателя, должны сложиться в многоцветную мозаичную картину, дающую объемное изображение казачества в целом, или в «групповой портрет», в котором слабо «прописанные» детали не имеют самостоятельного значения.

Художественные «слабости» железновских очерков объяснялись не только неопытностью автора, «недостатком образования» (мнение Н. Погодина) или особенностями жанра («Картины...» продолжили традиции «физиологического очерка» 40-х годов), но и теми творческими задачами, которые ставил перед собой литератор.

По словам Пыпина, в нем боролись два начала – беллетриста и этнографа: «... в результате получается смешение, очень вредившее художественной стороне его трудов» [1, 295].

Железнов стремился как можно подробнее рассказать о мире и людях, близких и дорогих ему; он был «переполнен» жизненным (историческим, этнографическим, фольклорным) материалом, который казался ему необычайно важным и значительным не только для него, но и для читателей. Для самого писателя они зачастую являлись средством непосредственного выражения его субъективной позиции: его сердце было преисполнено чувством любви к родному краю и рядовым уральцам и неизбывной болью при мысли о том, что «старое казачество» с его общинно-круговыми традициями и духом «дикой вольности» и справедливости исчезает в родном крае.

Может быть, этим объясняется и болезненная реакция уральца на любое критическое замечание в адрес казачества, независимо от того, от кого оно исходило. Он недоволен А. С. Пушкиным – историком, «односторонне» изобразившим его земляков и неверно объяснившим причины народного восстания («Критическая статья на “Историю пугачевского бунта...”» – 1856), резко вы-ступил против известного этнографа П.Небольсина, обвинив его в непонимании казачьих нравов и быта («Несколько замечаний уральского казака...» – 1855).

Свои взгляды Железнов постоянно сверял с «народным мнением». Он одним из первых в отечественной фольклористике обратился к собиранию казачьих устно-поэтических произведений на Урале. До него лишь однажды

было опубликовано несколько местных песен в записи М. Иванина (1848), подлинность которых у специалистов вызывает сомнение.

Писатель не был профессиональным фольклористом, и его принципы записи легенд и преданий, былин и песен противоречивы и не являются подлинно научными. Но он полагал, что необходимо услышать многоголосие народных оценок, понять разнообразие взглядов на события и людей. Железнов как-то заметил: «Я обратился к самому народу... резко бросился в поиски за народными преданиями» [2, 22].

Особое внимание собиратель уделял рассказам и легендам о Пугачеве, в которых вождь народного движения представлял неоднозначной фигурой: для некоторых он – «настоящий царь», «воин настоящий», «не простой бродяга»: для других – «самозванец», «лютый, дошлый на все руки», «кашевар на севрюжьем рыболовстве», «не знал грамоты». Однако народное «авторство» этих рассказов Железнов оценивал несколько скептически, полагая, что они «... сочинены, выдуманы в свое время для народа», «... источник в самом Пугачеве...» [3; II, 312].

Писатель открыл русскому обществу поэтическое богатство уральцев в разнообразии жанров и тем: он собирал лирические и военные, социально-бытовые и исторические песни («Не беленькая березонька к земле клонится», «Был один-то, один у отца, у матери», «Из Гурьева-городка протекла кровью река» и др.); его заинтересовали былинные сюжеты, которые еще сохранились в репертуаре местных «песельников» («Устиман-зверь», «Илья Муромец на соколе-корабле», «Добрыня и Маринка» и др.). Иногда писатель включал народные произведения в свои очерки и рассказы. Некоторые из железновских записей («По морю было, по морю синему», «По горам то было по Индерским», «Не грозна туча из-за облака» и др.) были опубликованы лишь через несколько десятилетий после смерти собирателя. Небольшое количество их вошло в состав фольклорных сборников Н. Мякушина, А. и В. Железновых, Вс. Миллера, Н. Тихонравова...

В конце жизни писатель также увлекся собиранием прозаических преданий и сказок («Голубое городище», «Маринкин городок», «Марина – беглая царица», «Отчего сайгаки покинули Урал», «Туча каменная», «Кочкин пир», «Косточка-невидимка», «Неразменный целковый» и др.), не придавая, впрочем, особенно серьезного значения такой работе. Он рассматривал ее как выполнение своего долга перед потомками. Основоположник местного народознания, Железнов стремился понять глубинные настроения и мысли, верования и надежды рядовых уральцев: «Да не пропадет вдосталь, что живет еще в народе, хотя отрывочно, смутно...» [3; I, 230].

II

Центральное место в художественном наследии писателя занимает повесть «Уральская старина. Василий Струняшев», более известная под второй частью названия. Работа над ней длилась в течение пяти лет (1853–1857), так как потребовала хорошего знания не только быта уральцев и кочевников-казахов, но и понимания сложных, далеко не дружественных взаимоотношений между

ними в «старинные» времена (исторический фон – последняя треть XVIII – начало XIX веков).

Писатель, создавая повесть, бесспорно, учитывал традиции русской литературы 20–30-х гг., идущие от пушкинского «Кавказского пленника». Не следует забывать и того, что в этот период существовала, пусть менее заметная, тема «киргизского пленника», нашедшая наиболее яркое выражение в произведениях А. Крюкова «Киргизцы» (отрывок из повести «Якуб-батыр») и «Киргизский набег» (1830).

Железнов в своей повести использовал некоторые известные сюжетные «ходы»: тайная любовь к красавице-казашке Алтыне, неудачное похищение, предательство «лицемерного друга», пленение, многолетнее рабство в степи, новая встреча с Алтыной, неудачный побег и, в конце концов, возвращение домой. Одновременно описываются нравы и быт казаков и казахов, характер их труда, взаимоотношения степных родов, сообщаются некоторые исторические и этнографические сведения и пр. Как и в других своих произведениях, в «Василии Струняшеве» автор выступает в качестве заинтересованного лица, дающего свои оценки правительственным документам (например, запрету переправляться на «бухарский» берег Урала, так называемой «владенной грамоте») и крупным событиям (восстанию под руководством Пугачева, война с Наполеоном).

Несчастья случились с героем в молодости, и они определили характер и поведение Василия на всю жизнь. Прежде всего, его безрассудную ненависть к степнякам, разрушившим спокойную трудовую жизнь казака и погубившим брата Ивана.

Повесть основана на противопоставлении героического прошлого и тихой, мирной современной жизни: там, за горизонтом – мужественные характеры, боевые столкновения, подвиги, сейчас – спокойное, безмятежное деловое сотрудничество: «... благодаря благоразумным мерам местного высшего начальства, царствует совершенная тишина, исключая, разумеется, частных случаев воровство и конокрадства» [3; II, 203]. Однако герой повести не признает этих перемен, он продолжает жить чувствами своей молодости: воюет с кочевниками – и не находит понимания и поддержки среди общинников. Он недоверчиво оценивает будущее мира и «тишины», хотя и понимает разумом их историческую неизбежность и необходимость. Для постаревшего казака, как скажет позже известный англичанин, «Запад есть Запад, Восток есть Восток, не встретиться им никогда». Своеобразным трагическим символом разрыва с новой эпохой становится фигура Струняшева, не «вписывающаяся» в «зону согласия и сотрудничества». Его «рыцарство», – замечает автор, – «сделалось несовременным, казачье начальство стало ... удерживать его от таких действий, а ... священник усовещал и страшал грехом» [3; II, 207]. Да и сам Василий на вопрос земляков, как он поживает, всегда отвечал: «...да никак, право слово, никак, ведь я давно не живу, все хорошее прожил, а теперь, видно, за грехи мои, просто-напросто не живу, а коротаю свой горький век» [3; II, 4]. Финал «старинного времени» – закономерен: Струняшев построил в пустынном месте (в «глухих камышах») келью и закончил жизнь «чистым отшельником».

Повесть «Василий Струняшев» встретила сдержанную, если не сказать, отрицательную оценку русской общественности и критики, не принимавших

идею «противостояния» народов. Наоборот, они призывала «забыть вражду» и соединиться в «единую семью». Л. Толстой, побывавший в Уральске летом 1862 г. и познакомившийся тогда же с «Василием Струняшевым», заметил: «Какая прекрасная тема, а Железнов испортил свой рассказ» [7].

Судьба Железнова завершилась трагически. Для своего начальства он был прежде всего казаком, обязанным подчиняться войсковой дисциплине. Во время службы в Москве он, по приказанию атамана А. Столыпина, занимался сбором архивных материалов по истории Войска. В 1862 г. уралец возвратился (по требованию атамана В. Дандевилля) на родину, где занял место одного из войсковых чиновников. Здесь он столкнулся с целым рядом проблем социально-экономического характера, в разрешении которых вынужден был принимать участие (для рядовых казаков он был защитник их интересов: «наш застоя», – так называли они Железнова). Биограф писателя, известный русский ученый-ихтиолог Н. Бородин, объясняя причины самоубийства уральца, писал: «... грязь, в которую его хотели втянуть, подозрение о будущей своей участи, бессилие против атаманской власти, наконец, разочарование в казаках» [2, 62].

Творчество Железнова оказало серьезнейшее влияние на его преемников – местных прозаиков и поэтов. Прежде всего, на его друга Н. Савичева (60–80-е годы), несколько позднее – на А. Карпова, Ф. Неусыпова, Н. Ливкина и С. Шапошникова.

Библиографический список

1. «Вестник Европы». – 1888. – Кн. 2.
2. *Бородин Н. И.* И. Железнов (автор «Уральцев»). – СПб, 1910, изд. 2-е.
3. *Железнов И.* Уральцы. – СПб. 1888. Изд. 2-е.
4. Письма к А. В. Дружинину (1850–1863). – М., 1948, С.130.
5. «Журнал для всех». – 1904. – Кн. 4. – С. 456.
6. «Отечественные записки». – 1854.– Кн. 3. – С. 113.
7. *Писемский А.* Письма. – М;Л., 1936. С . 112.

О. А. Варданян (Тампере, Финляндия)

РОССИЙСКАЯ ОКРАИНА, ПРОВИНЦИАЛИЗМ И СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК

Среди российских культурно-исторических реалий существуют два весьма схожих, но в то же время и требующих разграничения, понятия – «окраина» и «провинция». Если здравый смысл подсказывает, что окраина – это нечто находящееся на границах данного целого, на его краю, то провинция – особенно если иметь в виду российскую действительность, может начаться уже в 100 км от Москвы и Петербурга, двух неоспоримых центров страны. Окраина, при этом, может одновременно быть и провинцией, зачастую даже глухой провинцией, в то время как провинция избегает участи окраины.

Духовная жизнь российской окраины на всем протяжении сложных отношений между ее центробежными и центростремительными силами претерпевала спады и подъемы. В периоды либерализма или вопреки тоталитаризму окраина сама обретала свои центры и становилась автономным образованием, в своих масштабах повторяя общественно-политическую структуру российской метрополии. Вокруг окраинных центров возникала своя провинция...

Окраины России в большинстве своем имеют национальную природу, и это нашло отражение в политической терминологии определенного этапа развития страны – «национальные окраины» – так и говорилось, и писалось, так и воспринималась российская периферия.

На сломе XIX и XX столетий взаимоотношения между окраиной и центром в России получили новый импульс, подпитанные, если вспомнить экономическую теорию, капитализацией и империализацией производительных сил и производственных отношений, что очень скоро привело к глубочайшему кризису во всех его проявлениях в самой России и в Европе: к покушениям и террористическим актам, к попыткам революций и к Первой мировой войне. На фоне этого кризиса духовная жизнь не могла оставаться застойной – национальная культура российской окраины уже заложила основы классики в литературе, музыке, живописи и театре, уже обратилась к национальному фольклору и эпосу, уже осмыслила свой исторический духовно-религиозный опыт. И теперь переход к новому, XX столетию знаменовался не количественным накоплением художественных фактов в виде произведений и упрочением, тем самым, традиций, а поиском путей, на которых утверждался бы смысл отказа от этих традиций.

В этой небольшой статье я постараюсь осветить некоторые аспекты взаимодействия провинциализма-окраинности и его противоположности – Центра в эпоху Серебряного века. Как эти отношения возникли на примере Финляндии (с использованием другого фонового материала), как они были воплощены в памятниках материально-духовной культуры, как провинциализм осознавался, преодолевался самими серебряновековцами-литераторами в провинции и в центре, и какие формы и концепты он обретал в ткани художественных произведений? – вот вопросы, подлежащие здесь анализу.

В 1916 г. М. Горький и В. Брюсов предпринимают издание сборников и антологий ряда национальных литератур. «Сборник Армянской литературы» является первым, по очереди, в ряду сборников, посвященных обзору литературного творчества племен, живущих с нами, русскими. Позже книгоиздательство «Парус» выпустит сборники по литературам латышской, финской, татарской, еврейской, украинской и др. Каждый из этих сборников включает статью по истории художественного творчества народности и очерк общих условий их быта», – говорится во вступлении «От издательства» в книге, подготовленной Горьким (САЛ).

В том же году В. Брюсов издает антологию «Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней» (ПА), а в сотрудничестве с М. Горьким выходит в свет «Сборник Латышской литературы» (СЛЛ).

Затем, в 1917 г. следует «Сборник Финляндской литературы» (СФЛ).

«Сборник Украинской литературы» так и не был издан.

Столь стремительное издание четырех книг, представляющих на русском языке национальные литературы окраинной России, свидетельствует не только об определенных целях, поставленных редакторами перед группой переводчиков, но и об интенсивной работе, проведенной – в столь короткий срок – для достижения этих целей.

Анализ творчества идеологов Серебряного века и представителей его первой волны показывает, что одной из причин их обращения к национальным литературам современности и предшествующих исторических эпох было переживание кризиса российской культуры и литературы, выразившееся в возникновении символизма, декадентства и модерна. Образный и концептуальный мир столичного искусства пытался найти «подпитку» для творческих идей в виртуальном существовании человека, в уводе его в лабиринты уединенности и отчужденности. Художественная традиция отвергалась как изначально несостоятельная, новаторство же оборачивалось новым витком безысходности для Человека – на этот раз на вершинах ницшеанского тотального превосходства.

Нужно было новое дыхание, альтернатива обреченности. И столичные мастера обращают свои взоры к окраине, чтобы искать и находить что-либо новое на периферии культурного сознания, так как духовный центр, отождествляемый с центром политическим, столичным, воспринимался как опустошенное, исчерпавшее себя «месторождение» идей, образов и поэтик.

Национальная литература виделась русскими серебряновековцами как вновь открытая Америка – со своими свежими концепциями судьбы, жизни и места Человека в ней. Все было новым по определению – и сама национальная фактура текстов, орнаментированная и по-новому «семиотизированная», и историко-культурный дискурс, и героика художественного мира... Даже традиционные дискурсы и топики – Родина, чужбина, порабощенность, неравенство, неразделенная любовь и др. – воспринимались как оригинальные, отсутствующие в парадигме новой, символистской поэтической образности и поэтому восполняющие ее пробелы и ниши. Началась – и наиболее наглядно в художественной литературе – работа по освоению найденного национального материала, его переводу на русский язык и привнесению в мир русской культуры.

Тем не менее, это не мешало относиться к национальным литературам как феноменам культуры окраины и провинции.

«Историческое развитие Финляндии до последнего времени шло совершенно иным путем, чем развитие России. Финский народ по своему происхождению, языку, религии и культуре совершенно не похож на русский. <...> финский народ, имея собственную культуру и собственное национально-политическое существование, чувствует себя по отношению к России отдельной индивидуальностью. Своей автономией, которую Финляндия получила при соединении с Россией, финский народ, во всех своих слоях, предан всей душой». Так пишет Э. Неванлинна в «Обзоре политического, общественного и экономического развития Финляндии в течение последних ста лет», предваряющем СФЛ [4, 30–31]. В целом, весь «Обзор» построен на

изложении фактов, раскрывающих историческую картину и показывающих движение Великого Княжества Финляндского от статуса автономии, окраины (при императорах Александре I и Александре II) к провинции – к концу царствования Александра III, когда Финляндия была лишена подавляющей части свобод.

Несколько иные акценты – в сторону даже сглаживания идеи автономии – можно найти во вступительном очерке к САЛ, озаглавленном «Армянский вопрос в России»: «...ни один из слоев армянского народа не выставляет и не лелеет идеи изоляции, идеи отпадения от Империи; нет в нем также течения в пользу территориально-автономного существования, равно как слабы голоса, раздающиеся в защиту необходимости – для беспрепятственного культурно-экономического преуспевания армянского народа – экстерриториальной культурной автономии», – подчеркивает автор очерка Д. Ананун [1, V]. (Следует, однако, уточнить, что речь идет о населении Восточной Армении, с 1828 г. входившей в состав Российской Империи. Западная Армения, площадью более 400 тыс. км², по сей день аннексирована Турцией, и на всем протяжении этого политического положения, в особенности же, накануне геноцида армян в Турции в 1915 г., там не могло не господствовать армянское национальное самосознание со всеми вытекающими из этого фактами освободительной борьбы, как избирательной, парламентской, так и вооруженной. – О. В.).

Хорошим подтверждением и «провинциализированного» отношения к национальным окраинам, и признания факта, что их культура являлась для символистов *terra incognita*, может служить цитата из вступительного очерка В. Брюсова, написанного им для «Поэзии Армении с древнейших времен до наших дней». «Чем глубже я вникал в изучение Армении, чем яснее вырисовывались передо мной очертания ее исторических судеб и образы ее великих людей, прежде всего художников (ибо на литературе, в частности на поэзии, были преимущественно сосредоточены мои работы), – тем все настойчивее вставал передо мной укор в том, что раньше я мог так равнодушно проходить мимо этого мира. Уже давно судьбы древней Армении связаны с судьбой великой России; уже целое столетие значительная часть армянского народа живет в пределах Российской империи; армяне – наши сограждане, а еще не освобожденные <...> армянские области именно от русских ждут своего освобождения. И, тем не менее, мы – громадное большинство из нас – ничего, или почти ничего, не знаем об армянах и Армении» [2, 6].

Во многих отношениях интересен и показателен вступительный очерк к СЛЛ – «Латышское общественно-культурное развитие и латышская литература», автор которого – И. Янсон. Прежде всего, здесь чувствуется противопоставление провинциализма и окраинности, очевидно, имеющее целью разъяснить современному ему русскому читателю разницу между этими понятиями, поскольку само исторически-обусловленное понятие «Латышский край» восходит к понятию *окраина*. Но речь в этом очерке идет также о провинциальности – по отношению к России, хотя и через его отрицание: «Латышский край уже не представляет собой глухого, снегом занесенного провинциального угла, – он пережил за последние двадцать лет стремительное,

бурное историческое развитие, которое расшатало и уничтожило веками застывшие отношения крепостнически-крестьянского мира». Но несколькими строками ниже: «Теперь Латышский край растоптан войной: истреблено не только цветущее материальное благосостояние края, но и приостановлена общественная жизнь края, разбросано и уничтожено все, что с горячей любовью и упорным трудом было создано культурной работой» [3, 31].

Таким образом, можно легко видеть два взаимосвязанных явления: с одной стороны, представители плеяды Серебряного века хорошо осознавали реальности отдаленных, окраинных земель России, их практическую неизвестность столичному миру. С другой стороны, эти литераторы обнаруживали для себя существовавшие там – во всяком случае, в периоды подъема национальной духовности – если не целостные литературно-художественные системы, то достаточно представительные отдельные образцы-выплески концептов, достойные быть привнесенными в мир русской духовности.

Во всех анализируемых сборниках и антологиях национальных литератур художественный материал представлен по возможности широко и полно. В то же время, в двух сборниках – СФЛ и СЛЛ – в предисловии «От издательства» сказано: «Сборник был составлен и отдан в печать еще до революции, – этим объясняется отчасти не вполне свободный выбор помещенных в нем произведений и, в частности, содержание и тон вступительных статей. Революция внесла много нового, как во внутреннюю жизнь Финляндии, так и во взаимоотношения ее с Россией» (СФЛ) и «Тесные рамки сборника не позволяют, к сожалению, выполнить эту задачу (т.е. задачу ознакомления русского читателя с наиболее характерными и значительными произведениями латышской литературы – *прим. О. В.*) с исчерпывающей полнотой: многие из видных образцов латышского литературного творчества, в виду их значительных размеров, остались вовсе за пределами сборника, некоторые – помещены в сокращенном виде, но, разумеется, без нарушения их художественной цельности» (СЛЛ).

В чем заключалась самобытность национальных литератур для создателей сборников? Естественно, понимание ими своеобразия исторических судеб и путей развития, оригинальности культур и языков, обуславливающих новизну художественно-поэтического мироощущения и поэтических концептов (Герой/образ+ситуация+поступок) – все это способствовало формированию содержательной основы анализируемых книг. Но каким образом, за счет каких именно лиро-эпических мотивов дискурс, тема окраинности/провинциализма воспринимались в качестве противопоставленных *топосу столичности*?

Известно, что в числе непреходящих тем столичной литературы были: *Ад, Античность, Божественность, Война, Город, Дама, Дух, Катастрофа, Красота, Магия, Миф, Наслаждение, Порок, Плоть, Смерть, Эрос* и многие другие. Общему высокому уровню эстетизма как противоположные *топосу столичности* противопоставлялись темы: *Дом, Земля, Идиллия, Мать, Мир, Народ, Обычай, Очаг, Патриархальность, Покой, Природа, Родина, Труд, Фольклор* и другие. Естественноными поэтому были ожидания столичных серебряновековцев найти в национальных литературах именно эти и другие «провинциалистско-окраинные» концепты и показать их читателю.

С другой стороны, закономерен вопрос – каким образом провинциальность и окраинность осознавались самими национальными литераторами? Были ли в их творчестве мотивы и темы, тем или иным образом свидетельствующие о противоборстве этой второстепенной участи как самой родины, так и ее культуры, литературы? Или, наоборот, их произведения были проникнуты духом смиренности, покорности, национальной второсортности, захолустья и забытости?

Если и дальше углубляться в природу этих вопросов, то можно попытаться выяснить – как в своем творчестве национальные авторы противостояли своей провинциальной участи? Был ли в их творчестве открытый вызов столичным концептам и ценностям через актуализацию и воспевание «общепроvincиальных» или «местных-местечковых» ценностей? Или, может, попытки уравнивания себя со столичными литераторами достигались посредством подражания им, как, впрочем, и через независимый приход к тотально-символистским концептам *Гибельности, Любви, Одиночества, Сверхчеловека*, и т. д.? Или был третий путь?

Важно, очевидно, учитывать также, что помимо желания национального художника уравнивать свой народ, свою окраину со Столицей, т. е. помимо *этноцентристских* факторов национально-обусловленного творчества, были и факторы *эгоцентристские*, когда литератор осознавал проблему Центра и Периферии на уровне внутреннего личного духовного опыта и коллизии *Я-НЕ-Я* и широко оперировал концептами *Бессмысленности, Одиночества...* По-видимому, этот внутренний личностный провинциализм смыкается с природой декаданса, но все же не растворяется в ней, а позволяет увидеть в общей картине новые ракурсы.

И еще одна – историческая – роль того или иного художника слова может быть интерпретирована в терминах провинциалистского подхода – это его творческая полифункциональность в положительном смысле этого слова, когда все многообразие жанровых и стилистических статусов компрессируется и репрезентируется в одном лице. Если столичные статусы реализуются экстенсивно, последовательно выступая в лице, скажем, Пушкина, Тютчева, Лермонтова, Некрасова, Блока, Брюсова, то в провинции или окраине эти роли зачастую объединяются. Так, финский поэт Эйно Лейно, представленный в СФЛ, для новой национальной литературы синтезировал в себе многие персоналии русской литературы и выступил в их единой ипостаси. Об этом будет сказано ниже.

В «Сборнике Финляндской литературы» тема *локуса* представлена несколькими концептами. Это – *Родина и Ее Герой* – в стихотворениях «Наш край» (Иоганн-Людвиг Рунеберг, пер. А. Блока), «Верный сын Финляндии скалистой» (его же, пер. В. Бакулина), *Родина* (Ларс Стенбек, пер. Е. Сырейщиковой), «Финская песнь» (Е. Фон-Квантен, пер. Е. Сырейщиковой), «Летний день в Кангасала» (З. Топелиус, пер. А. Блока), «Имя Финляндии» (его же, пер. В. Брюсова), «Якко Илькка» (К. Крамсу, пер. В. Венгрова), «Страна лесов» и «Родина» (П. Каяндер, пер. В. Брюсова), «Проснись, Финляндия» (А. Иеннес, пер. В. Брюсова), «Карелия» (его же, пер. В. Бакулина).

К этим двум концептам примыкают концепты *Патриархальности*, *Сельской Идиллии* и *Захолустья*: «Дитя народа» (Казимир Лейно, пер. Е. Сырейщиковой), «Прекраснейший край» (Бертель Грипенберг, пер. В. Арена), «Поселок» (Мерне, пер. В. Брюсова).

В прозаических произведениях СФЛ преобладают темы бытописания – «Рассказы фельдшера» (З. Топелиус, пер. М. Благовещенской), «Семь братьев» (А. Киви, пер. Н. Ядрышева), картины из господской жизни – «Нянька» (Минна Кант, пер. М. Благовещенской), голода, нищеты, обездоленности и злого рока – «Рождественское утро» (К. Тавастшерна, пер. В. Смирнова), «Матти-Горемыка» (П. Пейверинта, пер. О. Вальстрема), «Преследуемый судьбою», «У берегов печали», «Месть пустыни» (Ю. Ахо, пер. М. Благовещенской).

Национально-романтические сюжеты и темы представлены через концепты Детства, Праздника, Любви – «Дети земли» (А. Эрнефельт, пер. М. Благовещенской), «Бесхвостый теленок» (Сантери Ингман, пер. М. Благовещенской), «Чудо», (Т. Паккала, пер. О. Вольстрема), «Маленькая преступница» (его же, пер. О. фон-Шульца), «Счет землекопа Давида» (Каупис-Хейкки, пер. М. Благовещенской) и др.

Иначе представлено в СФЛ творчество Эйно Лейно (1878–1926). Во вступительном «Очерке истории Финляндской литературы XIX и XX вв.» В. Таркиайнен называет его в числе Ларина Киэсти, Маннинены и Коскенниemi самым выдающимся из финских поэтов. «Наиболее плодовитый и разносторонний из них – Эйно Лейно, – пишет далее В. Таркиайнен. – С необычайной быстротой выпускал он в свете одно произведение за другим, сначала исключительно лирические и эпические стихотворения, потом драматические пьесы, мелкие рассказы, роман и пр. <...> В начале нового столетия в поэзии Лейно начинает преобладать личный элемент. Глубокое и решительное влияние оказывает на него финская народная поэзия, «Калевала» и «Кантелетар»; среди современных поэтов он является самым талантливым представителем дальнейшего развития ее богатой образности и простоты. Прикосновение к родной почве открывает новые источники его поэзии» [4, 83]. Эта оценка творчества Лейно отражает его универсализм и в то же время подтверждает идею о многообразии национальных поэтических концептов, которые, тем не менее, с позиции столичных литераторов, являются детищами окраинной художественной жизни.

В СФЛ Э. Лейно представлен шестью поэтическими произведениями: «Илерми» (Баллада) (пер. Г. Тюнни), «Синий крест» и «Песня торпаря» (пер. В. Ходасевича), «Она над цветами...» и «Песня о счастье» (пер. Е. Сырейщиковой), «Сердце» (пер. В. Брюсова). Надо отметить, что каждая пара двух соседствующих стихотворений представляет определенную оппозицию друг другу, если не конфликт, то спор концептов и их ценности. Очевидно, это было осознанно сделано издателями, чтобы высветить полярность концептов и придать их коллизии композиционный динамизм. Возможно также, что эти механизмы возникли благодаря внутреннему самопорождению связей между микродискурсами двух самостоятельных поэтических миров.

«Илерми» и «Синий крест» близки друг другу по эпичности, они являются переложениями, когда автор берет за исходную точку «часто какую-

нибудь старую легенду или балладу, но углубляет и стилизует ее так, что она производит впечатление совершенно нового произведения» [4, 83].

«Илерми» насыщен концептами *Бунта, Мятежности, Непокорности Судьбе, Богоборчества, Воинственности*. «Синий крест» – наоборот, весь пронизан концептами *Святости, Жертвенности, Богоматеринства*.

«**Она над цветами**» и «**Песня о счастье**» – образцы любовно-философской лирики, каждый из которых по-своему утверждает жизненную позицию. Но если в первом из этой пары стихотворений концепт *Счастья* соотнесен с концептами *Любви, Женщины и Природы*, то во втором – он однозначно соизмеряется с концептами *Богатства, Отшельничества, Зависти, Мизантропии*.

Наконец, последняя пара стихотворений – «**Сердце**» и «**Песня торпаря**» – также апеллирует к внутреннему миру человека, его обыденному опыту. Оба произведения выделяются напряжением внутренней речи – в «Сердце» – это диалог, а в «Песне торпаря» – монолог, который тоже воспринимается как голос сердца, согласного с голосом умудренного житейским опытом разума. В «Сердце» героика поэтического мира минимизирована – это само Сердце и его Владелец. Отголоски других концептов – *Смысла Жизни, Смерти, Борения, Света и Выси, Мучений и Перипетий* – лишь рефлектируют настрой Сердца и через его ценностное восприятие осваиваются Владельцем.

В «Песне торпаря» прочитываются иные концепты, и поэтический мир, его героика и хронотоп развернуты. В стихотворении, по сути, дана картинка жизни безземельного крестьянина-арендатора, показана его отшельническая философия. Ему – не до бесед с Сердцем, сомнений и колебаний быть не может. Вместо этого – отлаженная, проверенная философия отшельника. Но если в «Песни о счастье» Отшельник обретал счастье в богатстве, то Торпарь находит его в уединенном труде, в изначальном нежелании быть на виду. Ни пастор, ни односельчане, ни одна живая душа не должны претендовать на общение с ним, ибо он – всегда и во всем – одиночка.

Итак, из приведенного анализа можно видеть, что произведения Э. Лейно в СФЛ насыщены концептами, которые отстоят от ярко выраженных урбанистических ценностей столичной русской литературы. Тем не менее, они не носят характера провинциальности в смысле ее патриархальности и местечковости. Даже будучи увиденным из Столицы ее литераторами как поэт окраинный, принадлежащий автономной, периферийной Финляндии, Э. Лейно предстает читателю в качестве носителя идей духа, не этноцентричности, а эгоцентричности, чьи концепты испытывают на себе всю силу компрессии творческого начала их автора.

В единстве с произведениями других поэтов и писателей, помещенными в СФЛ, концепты Э. Лейно образуют парадигму образности, не только достаточно полно показывающую актуальные национально-культурные ценности и реалии, но и с необходимой полнотой и силой противостоящую художественным концептам столичной литературы.

Национальное самосознание в его литературно-художественной форме преодолевало провинциализм и окраинность благодаря нетавтологичности

своей системы концептов и способов художественного отражения актуальной действительности.

В целом, обращение к опыту национальных литератур, как показывает анализ, значительно сместило акценты их восприятия как периферийных и во многом содействовало становлению русского критического и социалистического реализма, а также модернизма. Дальнейшее развитие политической истории не дало возможности полно развиваться этим течениям, только за соцреализмом сохранив право на существование. С наступлением Советской эпохи произошло полное размежевание понятий «провинция» и «окраина» и изменение их содержания. Окраинная литература влилась в единый процесс межнационального взаимодействия, произошла масштабная унификация концептов и их подмена однопорядковыми реалиями.

В постсоветской действительности можно ожидать появление новых литературных центров, столиц, окраин и провинций, что не будет означать буквального повторения Истории в виду новых информационных возможностей и скоростей. Тем уникальнее опыт обращения столичных литераторов-серебрянников к провинции и окраине, опыт осмысления ими национально-литературного наследия, как и творческого процесса.

Библиографический список

1. САЛ – Сборник Армянской литературы /Под ред. *М. Горького*. Книгоиздательство «Парус» А.Н. Тихонова. – Петроград, 1916.
2. ПА – Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней/ Под ред. *В. Брюсова*. Издание Московского Армянского Комитета, М., 1916.
3. СЛЛ – «Сборник Латышской литературы»/ Под ред. *В. Брюсова и М. Горького*. Книгоиздательство «Парус» А.Н. Тихонова. – Петроград, 1916.
4. СФЛ – Сборник Финляндской литературы/ Под ред. *В. Брюсова и М. Горького*. Издательство «Парус» – Петроград, 1917.

Е. В. Корочкина (Ульяновск)

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРОВИНЦИИ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО

Осмысление и описание жизни провинции во всех ее аспектах характерно для русской литературы. Каждое время вносило что-то новое в понимание провинции. Если XIX век сосредоточил свое внимание на описании провинциальной жизни, ее достоинств, недостатков, ее влияния, то взгляд на провинцию деятелей Серебряного века приобретает черты научной рефлексии. Писатели и мыслители этого периода не просто констатируют те или иные явления, характерные для провинциальной жизни, но и стремятся познать данное явление в целом, усмотреть связи с единым культурным процессом.

Рассмотрение понятия «провинция» в художественном сознании на рубеже XIX–XX веков помогает объяснить причину многих явлений в культурной и литературной жизни России этого периода.

Важно отметить, что понятие «провинция» как в русской культуре, так и у Д. С. Мережковского носят не только и, скорее, не столько географический, сколько духовный характер. Здесь можно говорить о провинции как о особом пласте духовной жизни, имеющем свое мирозерцание, свою историю, свои нравственные принципы, культурные традиции, нормы, привычки, представление о прекрасном, идеале, духовности.

Неоднократно отмечалось, что значительное место в наследии Мережковского занимают исторические коллизии, герои мировой истории и культуры. В равной степени Мережковского интересует как отечественная культура, от Петровской эпохи до событий современности, так и зарубежная, от древнего Египта, Вавилона и Ассирии до XIX века, что неоднократно ставилось ему в упрек. В центре его внимания не одна страна, не одна историческая эпоха, а вся цивилизация. Мережковского волнует духовная жизнь не одной отдельно взятой эпохи или народа, а некий общий процесс духовного развития. Мережковский, по словам З. Н. Гиппиус, «был русский человек, прежде всего и русский писатель, прежде всего — это я могу и буду утверждать всегда; могу — потому что знаю, как любил он Россию, — настоящую Россию — до последнего вздоха своего, и как страдал за нее... Но он любил и мир, частью которого была его Россия...» [1].

В творчестве Мережковского европейский и русский контексты вплетаются в единую картину мира, формируя единое смысловое поле. Казалось бы, не может не возникнуть оппозиций типа: Восток – Запад, столица – провинция, русское – иностранное. Однако его представления носили принципиально иной характер, и подобные оппозиции не столь важны, когда речь идет о единой духовной жизни человечества: о его прошлом и будущем. Можно сказать, что Мережковского всегда более притягивали противопоставления типа: плоть – дух, христианство – язычество. О. Волкогорова пишет: «Для Мережковского была характерна своеобразная „схематичная“ диалектика: он всюду видел противоположности, триады, которые выстраивал (иногда чисто внешне, словесно) в схемы „тезис – антитезис – синтез“» [2]. Особенно важно для него не только указать на противоположности, но и наметить пути синтеза.

Перечень культурных эпох и стран, охваченных в произведениях Мережковского, поражает многообразием и разноплановостью привлекаемого писателем материала. Со страниц его произведений предстает чуть ли ни вся культурная история Европы от доисторических времен до современности. Причем, при всей своей непохожести они включены в единое культурное пространство. Это является важной особенностью художественного сознания писателя. Для Мережковского история развития культуры не только в противоборстве различных представлений, идей и взглядов, а в их синтезе в рамках единого духовного пространства. Изображая кризисные эпохи, мыслитель указывает именно такой путь преодоления глубочайших противоречий. Поскольку существует это единое пространство, единая история

человечества, то оппозиция «провинция – столица» не столь актуальна, поскольку основные противоречия лежат не снаружи, а внутри. Все стягивается к единому аккумулялирующему центру, определенному генеральной идеей всей жизни писателя и мыслителя – созиданием на земле Третьего Царства Духа и построением новой Вселенской церкви: «Ясного понятия о том, что ожидало бы нас, если бы мы перешли из «второго состояния мира» – «царства Сына», в «третье состояние», – «царство Духа», не может, конечно, дать нам Иоахим, без пережитого нами соответственного опыта...» [3, 191].

Влияние на Мережковского философских воззрений В. Соловьева и близость многих позиций неоспоримы, на это указывали многие исследователи. Мережковский следует за Соловьевым и в понимании провинции. Человек не может обрести всю полноту жизни, которая возможна посредством объединения людей через доброе отношение друг к другу и любовь к Богу. По Мережковскому, это объединение людей в Царстве Духа. Существа этого мира только в том случае могут подняться до Бога, если они проникаются чувством совершенной любви, и многообразие мира постепенно становится единым целым. Таким образом, духовная жизнь человека, где бы он ни находился, является неотъемлемой частью духовной жизни общества и мира. Однако если духовная жизнь человека или группы людей сосредоточена исключительно на индивидуальной исключительности и эгоизме, то она становится непроницаема для других и бессмысленна. Наличие лишь внешних отношений, исключающих внутреннее единство, неизбежно приводит к разобщенности, разрозненности, узости взглядов и интересов. Такие явления обедняют духовную жизнь человека и общества и неизбежно приводят к провинциализму.

В своих произведениях Мережковский нередко изображает провинциализм в самых разнообразных формах, однако, он не ставит знака равенства между провинцией и провинциализмом. Картины провинциализма можно обнаружить и в первой трилогии «Христос и Антихрист» и в более поздних произведениях, например, в трилогии, которая получила название «Лики святых: от Иисуса к нам». Мережковский нередко показывает провинциальную ограниченность, бедность духовной жизни, господство суеверий и предрассудков, однако это характерно не только для провинции в географическом смысле.

Провинция в творчестве Мережковского может быть представлена, на наш взгляд, в философском и художественно-образном плане, причем художественные образы прорастают из философской концепции и дополняют ее.

Как уже отмечалось, понятие «провинция» у Мережковского носит не географический, а духовный характер. Исходя из выше сказанного, можно обозначить понятие провинции как области духовной жизни, имеющей свои философские и религиозные особенности, культурные традиции, нравственность и др., вместе с тем, духовное единство и неразрывную связь с мировой духовной жизнью. Вместе с тем, обращает на себя внимание то, что провинция понималась Дмитрием Сергеевичем как нечто, связанное с традициями народной культуры, и активно воспринимающее новые веяния, пространство, открытое для свободной творческой самореализации и максимально

приближенное к человеку, к его повседневной жизни, и создающее особый духовный микроклимат. Вот как он описывает провинциальную атмосферу, в которой рос один из его героев – провинциальный житель Франциск: «Лучшая для него наука не в школе, за книгой, а в жизни, с людьми – особенно в частых торговых поездках с отцом по югу Франции: рыцарские были и сказки, фаблио и сервенты, бродячих певцов трубадуров и скоморохов, на больших дорогах и ярмарках, – в детстве; а в юности – то «веселое знание», что процветает в «школах любви» при дворах провансальских владетельных князей и нормандских королей Сицилии» [3, 216]. Именно провинция являлась очагом многих творческих интуиций и научных открытий. Здесь, в гуще жизни появлялись гении, которые меняли духовную жизнь не только провинции. Новые идеи часто зарождались именно в провинции как выражение протеста против рутины старых форм, консерватизма вкусов, а позже завоевывали мир.

Потребность самостоятельного поиска новых путей приводила к революционным изменениям, как в провинции, так и в столице. Непонимание и одиночество часто способствовали напряженной внутренней работе, что, безусловно, становилось необходимым этапом накопления духовного опыта. Однако появление гениев в провинции для Мережковского прежде всего процесс мистический, когда в этом особом духовном климате провинции, через силы высшего духовного порядка, рождаются люди, наделенные новым пониманием мира и человека в нем: «Только силою Духа преодолевает он все эти преграды, внешние и внутренние. Шагу без Духа не может ступить». И еще: «... есть одно или Один; Кто, – этого он еще не знает в те юные годы, но как жадно хотел бы узнать, как чутко прислушивается к страшному уже для него и блаженному веянию этого нового, всемирного Духа» [3, 40].

Для них пространство и время уже не имеет решающего значения, так как дух их больше данного пространства и времени. Своей деятельностью они влияют не только на духовную атмосферу своей провинции, но и через единое духовное пространство на весь мир и на историю человечества. Примером такого героя может служить Павел, Леонардо да Винчи, Петр, Франциск Ассизский, Жанна д'Арк и другие. Провинциальность мешает окружающим понять масштабы такой личности. Роль таких личностей в истории человечества, по мнению Дмитрия Сергеевича, столь значительна, что без них не мыслимо дальнейшее развитие. Человечество могло бы уже не раз погибнуть, но каждый раз конец цивилизации отодвигался благодаря религиозным революциям, свершаемым такими людьми. Сами они не отделимы от духовной и материальной жизни той местности, где сформировалась их личность, считает мыслитель. В работе, посвященной апостолу Павлу, он пишет: «Павел будет всю жизнь помнить то, чему научился в Тарсе отрок Шаул, не только в стенах иудейской школы при синагоге, но и под открытым небом, на площадях и улицах, в нимфеях и портиках, в банях и на торжищах, а также вероятно, в открытых всем, манящих и случайного прохожего, в знойные дни, с улицы в свежесть мраморных сеней, великолепных школах-базиликах бродячих эллинских философов и риториков» [3, 11]. Не возможно устранить тот отпечаток, который накладывает на

человека духовная жизнь местности, где он родился и вырос. Как бы подтверждая эту мысль Гиппиус пишет о Мережковском: «Нельзя взять человека вне его времени и вне его окружения» [1].

Есть основание говорить о формировании особого, отличного от других, понимания провинции в рамках художественного сознания Мережковского, в котором совместились многие позиции, выражающие его философские и творческие искания. Однако в этом он не был одинок. Его представления не редко перекликаются с представлениями ученых, философов, писателей этого периода, и связаны с исканиями цельности бытия. Для Мережковского провинция интересна как неотъемлемая часть единой духовной жизни человечества, но содержащая в себе особые, только ей присущие черты, способствующие развитию общих мировых процессов. Мережковский ищет единства в противоречивом и разнородном мире, и находит его в стремлении к Царству Духа.

Библиографический список

1. *Гиппиус-Мережковская З. Н.* Дмитрий Мережковский. – Париж, 1951.
2. *Волгогонова О. Д.* Мережковский Д.С. // «Философы России XIX–XX столетий». Энциклопедия. 2-е изд. – М.: Книга и бизнес, 1995. С. 112.
3. *Мережковский Д. С.* Лица святых от Иисуса к нам. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. С. 191

М. В. Еременко (Саратов)

МИФОПОЭТИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Л.Н. АНДРЕЕВА 1910-х ГОДОВ.

В 1910-е гг. Андреев отходит от современности, что приводит его к «первоначальным временам», к мифу, и его рассказы все более становятся похожи на легенды и притчи. Помимо мифологических мотивов и образов, в них обнаруживается основной принцип мифологического повествования: представление о рассказываемом событии как о реально произошедшем, потому что оно принадлежит к иной, высшей реальности. То есть художественное повествование приравнивается к сакральному тексту, творящему новую внеисторическую, вневременную и сакрализованную реальность.

В состав нового мифа о мире входят четыре рассказа: **«Земля» (1913)**, **«Полет» (1914)**, **«Три ночи» (1914)** и **«Воскресение всех мертвых» (1914)**. Последние три составляют символическую триаду, данную в подзаголовках этих произведений: «Надсмертное–сон–мечта». Взятые в единстве, они описывают выход из отчуждения и хаоса мира, но за пределами этого страшного мира. Начальной точкой творимого мифа является рассказ «Земля», напечатанный в 1913 году. В нем Андреев в концентрированном виде дает те темы, которые

волновали его в это время: тема богооставленности, тема непомерного человеческого страдания и невозможности искупления этого страдания и, наконец, тема святости, добровольно приносящей себя в жертву грехам и крови.

Сам писатель считал важнейшим для понимания своего творчества рассказ «**Полет**». В письме к С. С. Голоушеву Андреев писал: «Ко мне есть ворота, откуда удобнее совершить обозрение. Это мой рассказ «Полет» или «Надсмертное»<...> в рассказе оном слова утвердительные и предвещательные: на землю я больше не вернусь!» [1].

В центре рассказа всегдашняя тема писателя – человек и рок. В «Полете» впервые дан идеальный герой, способный противостоять роковой предопределенности своей судьбы. Юрий Михайлович Пушкарев – авиатор. Сама профессия вводит его в круг избранных, дерзнувших покорить небо. Пушкарев описывается как мифологический герой, знающий, какой подвиг он должен совершить, какой его ждет конец, и спокойно, твердо идущий к своей цели. В образе Пушкарёва Андреев дал цельную и ясную личность, словно пришедшую из другого мира — мира античных богов и героев. Пушкарев по-олимпийски спокоен и светел перед опаснейшим полетом и заражает своим спокойствием и радостью жену и окружающих. Даже сама природа делается другой в его присутствии: *«Будто ярче засверкало солнце, углубилась синева, и очарованием недостижимости манили ее пролеты, бездны синие и наиглубочайшие всех темных бездн морских...»* [2; IV, 308]. Более того, Пушкарев никогда не принимает участие в ритуалах ограждения от судьбы, идущих от древних ритуалов ублажения злых духов. Все знают, что ему это не за чем, потому что даже зловещие случайности отступают перед этим человеком. Так создается ореол избранности, удачливости и неуязвимости главного героя. Это внешний пласт рассказа, но есть еще и второй, глубинный слой, постоянно просвечивающий через первый. Опорными образами-символами (ночь, гроза, дождь, солнце, смерть, ужас), лейтмотивами, отдельными фразами, сменами эмоционального тона повествования Андреев «высвечивает» метафизическое, бытийное измерение рассказа. В этом измерении ключевым является соотношение земли и неба, полностью раскрывающееся в IV главе.

В мифопоэтической традиции **земля** соотносится с женским началом, родовым лоном, источником всего материального, вещественного; **небо** – с мужским началом, верхним миром, обиталищем божества, бескрайностью и свободой. Человек стремится достичь неба, но земля все время тянет его назад, к себе. Андреев полностью следует этому мифопоэтическому сюжету. Земля у него *своя, родная, «знакомая с детства»,* но в то же время *«ненадежная», «обманчивая»,* герой ждет от земли *«какой-нибудь внезапности, мгновенного препятствия»;* небо же – *«голубая беспредельность», «безбрежный простор», «воля», «сама мечта»* и в то же время *«хаос», «прозрачная и светлая пустота», «пустынный океан».* Земля удерживает героя домом и семьей, она символизирует жизнь и счастье, но небо *«было и оставалось небом – извечной целью всех стремлений, всех поисков и надежд»,* и оно же несет смерть.

Путь Юрия Михайловича Пушкарева от жизни к смерти – **путь восхождения**. От нижней точки он должен переместиться к высшей, к вместилищу божества, и обрести новый мир. Этот путь максимально ускоряется и уплотняется посредством чуда: чудо техники – крылатая машина «Ньюпор» доставляет Пушкарёва в иной мир за считанные мгновения. Увеличение скорости преодоления когда-то непреодолимого препятствия делает остроту переживания настолько интенсивной, что в какой-то момент Пушкарёв перестает быть человеком и переходит в другое состояние. В начале происходит мифологическое отождествление летчика и его машины, когда они сливаются в единое целое: *«Теперь он и его крылатая машина были одно»*; затем пилот ощущает себя богом, летящим на колеснице, которому подвластны движения стихий и планет, и в конце происходит важнейшее перерождение — переход в иное измерение, прорыв в «надмирное» пространство, выступающее как **абсолютная световая энергия**: *«...он вовсе не человек, а сгусток яростного огня, несущийся в пространстве: отлетают назад искры и пламя, и светится по небу горящий след звезды, вуаль голубая»*. [2; IV, 313–314] «Собирание» нового пространства означает смерть в старой системе координат – так рождается космогонический миф о новом мироздании.

В древних мифах Вселенная возникает из 4 первоэлементов бытия, которыми являются **вода, огонь, земля и воздух**. Далее появляются субстанции, совершенно лишённые вещественности, – **время, пространство, душа и разум**. Между изначальными первоэлементами и «бестелесными» субстанциями существует тесная связь: земля соответствует пространству, огонь – душе, вода – времени, а воздух – разуму. Наиболее грубыми, материальными считаются земля и вода, а тонкими и высшими — огонь и воздух. Таким образом, в мифопоэтическом модусе происходит восхождение от низшей субстанции к высшей: от земли через воду (накануне полета идет дождь) к огню и воздуху или от телесности через время к разуму и душе. Последнее, о чем думает Юрий Михайлович Пушкарев перед смертью, — это **душа**, которая предстает в образе горячей звезды: *«Вдруг ему почудилось, что волосы его горят огненными прядями, волнуясь, стекают вниз к земле; и вдруг понял он, что это есть прямая дорога из одной бесконечности в другую, увидел ясно, что так и влетит он, стремящийся, из этой вечности в другую, где широко открытыми стоят и ждут его высокие двери его святого тайного жилища. «И как же я могу вернуться на землю?» – пела его душа в блаженном забытии»* [2; IV, 316]. Обретение нового мира оборачивается обретением себя, своей души. Новый мир становится миром души, миром сильного духовного начала – горним миром: *«Волнуется моя душа, стремится из тела, стремится к горнему и дальнему полету, – и я иду выше и без конца»* [2; IV, 316]. То, что являлось Юрию Пушкареву в снах, теперь представляется вполне реальным и достижимым, и ради этого возможно пожертвовать радостями земной жизни.

Порядок создания мира в космогонических мифах был следующим:

хаос → небо → земля → солнце → время → растения, животные → человек → дом. [3]. Новый космогонический миф инверсирует эту схему: **дом → человек → растения, животные → время → солнце → земля → небо → новый мир**. Этот

«новый мир» не имеет топографических координат, он находится за пределами земли и человеческого понимания, за пределами смерти – он существует лишь в виде «яростного огня», способного преодолеть время и закон всемирного тяготения. Основными признаками, высшими сакральными ценностями нового пространства становятся свобода и божественная, непохожая на земную, любовь.

Бог есть свет, Бог есть любовь, Бог есть свобода. В таком контексте герой рассказа предстает новым богом нового неба. Того неба, которое должно быть на земле. Юрий Пушкарёв уносит эту мечту с собой на небо, но с земли это кажется безумием. Андреев приводит своего героя к пониманию несовместимости его мечты с реальной действительностью и ставит перед выбором: земля или небо. «Нет! На землю я больше не вернусь», – отвечает герой, повторяя выбор самого автора. Несмотря на трагический финал, рассказ не оставляет тягостного впечатления, наоборот, он пронизан радостью и светом. Герой предстает победителем и утверждает торжество духовного начала над материальным. Впервые проблема человека и рока решена в пользу человека: Пушкарёв не просто бунтарь, но и триумфатор, потому что даже «мертвый закон тяжести» не властен над ним.

Своеобразным продолжением этого рассказа является рассказ «Три ночи». В нем описан «конец света», наступающий после смерти демиурга. На роль демиурга претендует творческая личность. Возведение творческой личности в ранг бога — заключительный этап формирования «неомифа».

Рассказ имеет подзаголовок «Сон», и Андреев сразу же вводит читателя в особое «фантасмагорическое» пространство сна. В этом пространстве все границы размыты, поэтому сон приобретает особый статус «сверхреальности», той самой *natura naturata* символистов, которая живет по законам творчества. Сон позволяет выйти за границы собственного «я», сбросить все условности и слиться с мировым океаном бессознательного. Исходной точкой конструирования авторского мифа, таким образом, становится вся область бессознательного.

Рассказ «Три ночи» начинается там, где заканчивается «Полет», – с момента смерти героя, но здесь герой не назван. Повествование от первого лица сокращает дистанцию до минимума и создает особый пафос произведения – пафос откровения. Это позволяет увидеть смерть демиурга как нечто, свершающееся сейчас, на наших глазах. Употребление настоящего времени глагола и в значении настоящего, и в значении будущего, постоянные повторы предложений с начальным союзом «и», гиперболы образов, мрачность красок и особая, похожая на вой плакальщиц, ритмика создают строгий, трагический и возвышенный тон повествования, подтверждающий значимость события. Причем текст построен так, что умерший обращается к своим читателям с завещанием, не употребляя местоимения «вы», а только глаголы в повелительном наклонении. Вместе с постоянным употреблением местоимения «я» это дает основание считать его выше других, считать его богом.

Ключевой в этом отношении является глава вторая, где раскрывается демиургическая сущность умершего: «И когда наступит бледный день, то разойдитесь по полям, нивам, садам и всем владениям моим» и «Далее идя, войдите

в мастерскую, где я работал и где собраны труды мои, уже сотворенные и только начатые, начатые и неоконченные, и те труды, неоконченные и неначатые, невидимые и неосязаемые, о которых ведает только воздух мастерской моей;<...> И исчезнут труды и зародыши трудов, и станет пусто на месте том, к которому вы сказали» [2; IV, 318]. «Я» приравнено к демиургу, а отсюда остается один шаг до провозглашения «Я» Богом этого мира, и Леонид Андреев делает этот шаг: «Все пусто! Все пусто! Я умер, и все умирает со мною. Все пусто» [2; IV, 319]. В 1910 г. в день своего 39-летия Андреев записал в альбоме: «Для каждого человека мир есть зеркало, в которое он смотрится. **И всегда и во всем мир равен мне** (выделено мной – М. Е.) – ни больше, ни меньше, ни выше, ни ниже, ни глупее, ни умнее. Об этом я думаю последние дни» [4]. Это высказывание близко к мифологическому представлению о том, что человек равен миру, а мир – человеку. Сюда же вписывается учение А. Ф. Лосева о том, что всякая личность есть миф потому, что она наделена самосознанием, то есть миф есть самосознание «я»: «Всякая **живая личность** есть так или иначе миф <...> Человек является мифом не потому, что он есть человек сам по себе, так сказать, человеческая вещь, но потому, что он **оформлен** и **понят** как человек и как человеческая личность» [5]. Тогда со смертью «я» умирает весь мир и воцаряется «тьма» и хаос. Андреев сплетает миф об умирающем боге, христианскую эсхатологию и экзистенциальное мироощущение, что рождает особый **авторский эсхатологический миф**. Этот миф стоит в центре символической триады, что соответствует эсхатологическому повествованию, когда «конец времен» предвещает начало Царствия Божьего и вечности.

Рассказ «**Воскресение всех мертвых**» (1914) описывает то, что последует потом. Ему дан подзаголовок, который говорит сам за себя – «**Мечта**». Этот рассказ являет собой андреевский вариант Откровения св. Иоанна Богослова и описывает «новое небо и новую землю». Современники увидели в этом рассказе знамение новых настроений у Андреева и отметили светлый и радостный тон произведения. Вместе с рассказом «Полет» «Воскресение всех мертвых» намечает пути выхода из состояния тоски и экзистенциального одиночества, пути богоискательства и богостроительства. Это богоискательство осмыслено по-андреевски: оно продолжает диалог Ангела и Всеблагого из рассказа «Земля»: «Твое небо будет на земле». Андреев остается верен своей позиции: не найдя лучшего на небе, он мечтает о преображении земли, о том, что уйдет все плохое, ужасное, что мешает человеку жить, и тогда земля станет прекраснее неба.

Последний в триаде, этот рассказ может быть и мечтой автора, и мечтой Юрия Пушкарева, которая манила его в небо и ради которой он преодолел закон всемирного тяготения. Давая произведению подзаголовок «Мечта», Андреев намеренно ведет читателя к мысли о том, что в реальном мире такое не может случиться. Андреев описывает очередное «ойнерическое состояние», то есть далекое от реального положения вещей, выходящее за рамки привычного. Он придает своему повествованию статус «священности», пророчествам которого можно только верить: «И ждали все. И тихо разгорался

тихий свет, светлело утро обещанной радости. И вот уже приблизилось оно, сейчас наступит. И насторожились громы, тихо шевельнули громоносной пастью свою, подумали про себя: осанна!

И вот разверзлись небесе...

Здесь кончилось человеческое, и мертвые восстали» [2; IV, 328].

Таким образом, тенденцией андреевского творчества этого периода становится **построение картины мира по законам мифопоэтического мышления**. Воспроизведение мифопоэтической модели мира значительно расширяет охват действительности и создает сложное ассоциативное поле, в котором показывается универсальная взаимосвязь между микро- и макрокосмом, человеком и бытием.

Взятые в единстве, эти три произведения представляют собой символическую триаду, данную в подзаголовках: «Надсмертное–сон–мечта». Строя ее по ассоциации с триадой «добро–красота–истина», Андреев тем самым пытается онтологически укорениться в бытии, определить фундаментальные основы нового мира. Мифологические и архетипические элементы произведений выражают бесконечность макрокосма в противоположность конечному существованию человека.

Картина мира, моделируемая Леонидом Андреевым, антропоцентрична, направлена на человека и вбирает в себя закономерности восприятия человеком окружающей действительности. Центром такой картины мира становится личность, которая «пересоздает» реальность с помощью своего творческого воображения. Утверждая торжество духовного начала над материальным, Леонид Андреев описывает возможные пути выхода из состояния тоски и экзистенциального одиночества: богоискательство и богостроительство. В рассказах 1910-х гг. Андреев показывает, что обретение новой реальности возможно лишь за пределами умопостигаемого мира. Переход из профанного пространства в сакральное осуществляется только через смерть, но смерть человека-демиурга ведет к гибели всего универсума.

Построение картины мира по мифопоэтической модели позволяет Андрееву, с одной стороны, усмотреть сходство современности с мифологическими и библейскими праобразами и вписать современные события в сакральную историю, а с другой, выявить отклонение от этих праобразов.

Библиографический список

1. См.: Реквием, 1930. С.133
2. Андреев Л.Н. Собр. Соч.: В 6 т. – М., 1990–1996.
3. Топоров В. Н. Космогонические мифы// Мифы народов мира: В 2 т. – М., 1988. Т.2. С. 6–8.
4. Иванова Л. И. К биографии Л. Н. Андреева (по материалам коллекции Ф. Ф. Фидлера)// Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома на 1995 год. – СПб., 1999. С. 42
5. Лосев А. Ф. Диалектика мифа// Лосев А. Ф. Самое само. – М., 1999. С. 272–273.

В. С. Воронин, Т. В. Юнина (Волгоград)

**ЧЕРТЕЖ ВСЕЛЕННОЙ В ЛИЧНОМ КОСМОСЕ
«КОТИКА ЛЕТАЕВА» А. БЕЛОГО**

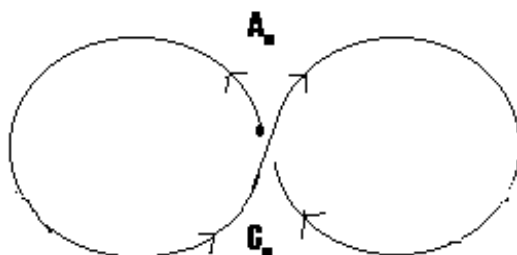
В. М. Пискунов полагает, что роман о раннем детстве «Котик Летаев» «самая космологическая из книг Белого» [1, 7]. Общеизвестно, что устами ребенка глаголет истина, что человек – необычайно тонкая и чуткая часть всего мироздания. Религиозное представление видит в нем образ и подобие Бога. А новейшая концепция триалектики П. Я. Сергиенко доводит до предела известный антропный принцип о том, что «существует взаимосвязь между свойствами Вселенной и возможностью появления в ней разумной жизни» [2]. По мысли П. Я. Сергиенко, эта «часть существует по тем же информационным законам бытия, что и целое, только существует в мерах меньшего масштаба. Человек являет собой как бы некий фрактал пространства-времени Вселенной» [3]. И все-таки, почему ребенок – наиболее сопричастен глубинной сущности мироздания? Почему Л. Н. Толстой в свое время сделал изумительное замечание: «От пятилетнего ребенка до меня только шаг. А от новорожденного до пятилетнего – страшное расстояние» [4]. Над этим следует задуматься. Гений русской литературы признается, что в плане духовного развития все последующие годы после пяти лет почти ничего не дают. Это не значит, что интеллектуальное развитие в чем-то оказывается глубоко ущербным. Но это означает, что оно идет не так быстро, как бы хотелось. Как показано экспериментально, «у ребенка на первый план в качестве определяющего фактора выступает “наивная физика”, т. е. его наивный опыт, касающийся физических свойств окружающих его объектов и собственного тела» [5]. Эта физика наивна, но время, пространство, объекты, наполняющие их, для ребенка, вступающего в мир, представляются крайне неоднородными. Тем самым формирующееся сознание психологически приближается к ранней неоднородной Вселенной. Эта психологическая неоднородность физики детства, запомнившаяся поэту и воплощенная им еще раз в зрелые годы, и позволила А. Белому в детской наивной космологии вплотную подойти к серьезным астрофизическим моделям, выдвинутым развитием науки уже второй половины XX века. Мы полагаем, что, овладевая языком, вероятно, еще на стадии слушания его, ребенок совершает гениальные открытия и, будучи свободным, от повседневной логики обыденности, получает возможность соединить несоединимое: большое и малое, расширение и сжатие, себя и весь мир. То к чему мы, взрослые, приходим долгим и трудным путем, если вообще приходим.

Иначе говоря, в основе детского мирозерцания лежат иные логические системы. Вот начало «Котика Летаева»:

«Первое «ты – еси» схватывает меня безобразными бредами: и – какими-то стародавними, знакомыми искони: невыразимости, небывалости лежания сознания в теле, ощущение математически точное, что ты – и ты, и не ты, а какое-то набухание в никуда и ничто...» [1, 27]. По возможности мы

попытались при цитировании передать графику строк фрагмента. Соединительная часть двух различных объектов субъекта и непонятно чего графически передана двумя тире, разбивающими предложение на строки. На языке логики можно сказать, что здесь осуществляется противоречивость, ибо существуют вместе в одно и то же время в одном и том же отношении и ты, и не ты (формально-логически $A \wedge \neg A \neq 0$). В некоторых трехзначных логических системах, например в логике Лукасевича, это с некоторой вероятностью осуществимо. В астрофизической концепции Большого Взрыва говорится о возникновении Вселенной из минимального по размеру максимального сжатого сгустка материи, в котором отсутствовало пространство и время, расширившегося куда-то в ничто, чтобы создать все многообразие мира в себе. А детское ощущение в «Котике Летаева» регистрирует процесс «набухания в никуда и ничто» из состояния, когда «не было разделения на «Я» и «не-Я», не было ни пространства, ни времени». В целом картина Андрея Белого оказывается даже сложнее. Это лишь с одной стороны расширение: «все-все-все ширилось: расширялось, душило; и начинало носиться в себе крылорогими тучами». С другой стороны, это и автономность от внешней границы мира и сжатие, ибо «переживавший себя шар ощущал лишь – «внутри»; ощущались неодолимые дали: с периферии и к центру». Как противоречивое единство сжатия и растяжения трактуется и сознание: Оно было «обниманием необъятного», хотя, конечно, нельзя обнять необъятное, и оно же, «расширяясь, бежало обратно» [1, 27–28]. Итак, художественная вселенная «Котика Летаева» уже в самом начале своего разворачивания и расширяется, и сжимается. И в этом отношении она оказывается близкой к модели Вселенной, выдвинутой П.Я. Сергиенко в конце восьмидесятых годов. Предлагая свою модель *восьмиобразной спирали эволюции движущегося Пространства*, ученый поясняет, что «наблюдатели точки *C* будут свидетелями... сжимающейся Вселенной (сбегающих в сингулярную точку звезд)» [6].

Общий пафос русского символизма – прозреть за обыденной жизнью особый космический смысл – созвучен устремлениям ряда мыслителей XX века. Ведь при всем консерватизме античного и средневекового мирозерцания они неумолимо ставили человека в центр мироздания, именно в ту точку, откуда просматривается и вся его низость и все его величие. И только космология Нового времени, начиная с Николая Коперника, постепенно оттеснила человека на периферию внешнего космоса, увела его в точку *A*, откуда остается созерцать свое ничтожество в неизмеримой,



расширяющейся Вселенной. Человеку должно быть возвращено центральное положение в этом необычайно раздвинувшемся мироздании, где пока «человек – сам по себе, Вселенная – сама по себе, *связь событий в этих двух мирах невозможна из-за различия масштабов и гигантских расстояний*» [6]. Но все творчество А. Белого настаивает на существовании такой связи, и этот параллелизм опережает научные концепции его времени, заглядывает далеко вперед.

К слову сказать, в предисловии к роману автор считает себя находящимся ровно в центре отведенного ему судьбой временного отрезка, откуда одинаково хорошо просматриваются и восхождение, и нисхождение. Эта «опрокинутая восьмерка» как знак бесконечности, как единство расширяющегося и сужающегося мира особенно отчетливо проявляется в первой главе романа «Бредовый лабиринт». В подглавке «Образование сознания» перед нами две соприкасающиеся сферы тела и сознания. Каждую из них автор видит и в расширении, и в сужении почти одновременно. Сознание дано извне и оно, обнимая тело, «переживало себя в непроницаемой необъятности». Это дано расширение мира. Сознание проникает в тело, и вполне естественно «тело пучилось ростом, будто грецкая губка, вобравшая в воду». Но все это слишком простовато для Белого. И он вдруг добавляет, что «в месте тела же ощущался громадный провал: сознания в нашем смысле, где еще мысли не было...» [1, 28]. А это сужение сфер тела и сознания. Автор будто бы хочет сказать, что и сознания не было, но не договаривает, ведь чуть выше сказано, что оно было, и было необъятно большим! Возвращаясь к модели Вселенной П. Я. Сергиенко, можно сказать, что младенец Белого воспринимает мир в целом как бы из другого дополнительного измерения, позволяющего обзреть картину мира в целом. И вот расширение сознания в теле дошло до известного предела, сознанием тело пропитано настолько, что становится опасным, ибо теперь «роковые потоки бушуют в нас». Отсюда переход к следующему витку лабиринта – к подглавке «Мы возникли в морях». Впрочем, мы уже хорошо помним, что в нас целый океан. Но автор еще раз напоминает: «В нас миры – морей: «Матерей»; и бушуют они красно-ярыми сворами бредов...» [1, 29]. Далее оказывается, что и каждая мысль представляет собой океан. В океане помещается целое множество других океанов, и таким образом геометрия сознания у Белого оказывается многомерной. И с другой стороны все происходящее рассматривается с точки зрения невероятного сжатия. Начать можно с того, что «Матери – мифологические существа, богини, пребывающие вне мира, пространства и времени, в изначальной пустоте, в «ничто», сотворенные в основном фантазией Гете...» [1, 499]. И поэтому миры «ничтожности» – это внутренняя пустота человека. Но автор не довольствуется этим «мифологическим сжатием», а рисует змееногое ощущение, которое, превратившись в громадного Титана, душит младенца, вырывается только сознание, а затем оно почти полностью исчезает за исключением осколка, должного «осилить безмерное» [1, 30].

Еще до работ А. Фридмана и Э. Хаббла поэт рассматривал себя как расширяющуюся вселенную и не ошибся в проекции этого предположения на большой космос. В стихотворении «Я (В себе, – собой объятый ...)» (1917) он

пишет: «В себе, – собой объятый // (Как мглой небытия), – // В себе самом разъятый, // Светлею светом «я». В огромном темном мире // Моя рука растет; // в бессолнечные шири, // Я солнечно простерт...» [8]. В проекции на большой мир это звучит примерно так: вне вселенной ничего нет, она расширяется, раздвигая «мглу небытия» и за счет процессов взрывного характера внутри себя создает новые солнца (звезды).

По словам З. О. Юрьевой, у А. Белого «человек есть единство универсума и Творца, единство формы и содержания... это единство и является *теургическим принципом*» [9]. Подчеркнем, однако, что в лирике Андрея Белого универсум зачастую необходим как разрешение абсурда пространственной противоречивости. И единство здесь заключается не только в превращении части во всецелое, но и в дроблении целого на части. Лирическое я схвачено здесь поэтом как единство двустороннего процесса самоуглубления и самораспространения.

В качестве совершенно особой части выделяется рука, ведущая себя как расширяющаяся светлая Вселенная. Возможно, здесь обыгрывается знаменитое древнее доказательство бесконечности Вселенной. Из конечной точки все-таки можно еще протянуть руку дальше, а поскольку этот процесс можно продолжить, конца Вселенная не имеет. Лирическое «я» поэта раздвигает пределы бытия. Далее в стихотворении «я» становится уже Богом, выходящим из внутреннего мира героя и идущим к нему, уже овнешненному.

А в романе «Котик Летаев» А. Белый как раз и поставил нелепую с обыденной точки зрения задачу: отрешившись от прожитых тридцати пяти лет, заново пережить свое рождение, вновь перечувствовать первоощущения. При этом свое рождение писатель рассматривает как смерть или исчезновение в какой-то другой Вселенной. Вот удивительное вихревое появление знакомой с боа, белевшим «точно небо над ней». Рядом оказываются две женщины, по существу, две вселенных: «Поликсена Борисовна, обнимая мне мамочку, сопровождала слова многим смыслом передо мною гонимых значений. Я вникал в те значенья: – являлась не наша вселенная, где и я был когда-то: как знать – до рождения?» [1, 128]. Как видим, у А. Белого существуют по крайней мере две вселенные, каким-то образом связанные друг с другом. Причем узнать о другой вселенной можно только косвенным образом, вникнув в смысл «гонимых значений». Однако эти две «вселенные» образуют довольно тесное единство, идут в обнимку. Подходящий графический образ здесь именно цифра восемь или, если угодно, математический значок бесконечности. Динамикой семантики самих слов, графическим расположением текста на бумаге писатель стремится постичь труднопостижимое.

Два тире здесь соединяют две части текста, говорящих о разных вселенных. Таким образом, связь дана не на уровне смысловых единиц, а на уровне знаков препинания. Так подчеркивается ее значительность и незаметность. Разумеется, все значения слов в описании Блещенской взаимодействуют, создавая особое пульсирующее пространство. Так «боа» имеет два значения: «крупная южноамериканская змея из семейства удавов» и «женский широкий шейный шарф из меха или перьев» [10].

С точки зрения физики конца XX века «формулы Фридмана описывают многосвязную Вселенную, состоящую из бесчисленного числа миров, живущих в своем собственном ритме времени» Связи между этими мирами может не быть никакой или она может быть осуществлена на микроуровне: «если мы учтем квантовые поправки, “замкнутые миры” превратятся в “полузамкнутые”» [11].

Обычный любовный треугольник: муж, жена и любовник в восприятии малыша превращается в смену моделей вселенных. Угасание «вселенной» Блещенских писатель трактует как бесплодное свидание Поликсены Борисовны с неким Огневым – воплощением демонической стихии огня, в представлении маленького героя «*существом иной жизни*» этот человек – с одной стороны тенор в оперетке, с другой – творение клоуна Клёси. Любопытно, что и муж героини тоже имеет отношение к огню, он «сгорает от пьянства» [1, 72]. Это огонь в конечной стадии своего существования «полено, объятые пламенем» [1, 130], способное развеяться головешками и исчезнуть. Сама Поликсена Борисовна ведет себя как элементарная частица, которая «испускает из себя другие частицы, которые тут же возвращаются обратно и исчезают» [11]. А в восприятии ребенка оформляется такая картинка: «Поликсена Борисовна Блещенская покупает себе Валериан Валериановичей саженьями; и постепенно сжигает их: одного за другим». Далее графически, через особый знак двух тире с переносом строки очерчивается сфера расширения и сужения личного космоса: «И пока один из них к нам заходит с визитом, другой уже – растре-щался в камине в спиральях летящего пламени и выгоняется метаморфозами дымов под небо: сгорает от пьянства» [1, 73]. Это концепция пульсирующей вселенной, постулирующая гибель и возрождение последовательно существующих миров. При этом связь между ними все-таки сохраняется: в образе каждого индивидуального Блещенского есть и нечто общее. И главное общее – Поликсена Борисовна. Логически этот каскад превращений может быть оформлен как ряд взаимопереходов противоположностей: Блещенский – не Блещенский. Один из них влечет за собой свое собственное отрицание и это отрицание становится новым утверждением: живой превращается в мертвого и обратно. Используя операции логического следования (импликации) и умножения (конъюнкции), происходящее с Валерианом Валериановичем можно записать так: $(X \supset \neg X) \wedge (\neg X \supset X)$. Кстати и концепция пульсирующей Вселенной с размахом колебаний от метagalактики до точки представляет собой ту же формулу, неверную в рамках двузначной логики. К простейшим трехзначным логикам относятся логические системы Лукасевича и Гейтинга. В этих системах высказывание может быть истинным (1), ложным (0) или неопределенным (1/2). В трехзначной логике Лукасевича отрицание это дополнение до истины и может быть вычислено по следующей таблице:

X	$\neg X$
1	0
1/2	1/2
0	1

Можно видеть, что существует вероятность того, что $X \wedge \neg X \neq 0$. Это будет в одном из трех случаев, когда истинность выдвигаемого утверждения характеризуется неопределенностью. Что касается импликации, то она подчиняется следующему правилу: $X \supset Y = \min(1, 1 - X + Y)$. Конъюнкция же определяется как минимум значений аргументов $X \wedge Y = \min(X, Y)$. Пользуясь указанными правилами, легко видеть, что в системе Лукасевича цикл чередования противоположностей, влекущих друг друга, возможен с вероятностью 1/3:

X	$\neg X$	$X \supset \neg X$	$\neg X \supset X$	$(X \supset \neg X) \wedge (\neg X \supset X)$
1	0	0	1	0
1/2	1/2	1	1	1
0	1	1	0	0

Система Гейтинга отличается тем, что в ней отрицание неопределенности ложно, а операция импликации задается следующим правилом: $X \supset Y = 1$, если $X \leq Y$; $X \supset Y = Y$, если $X > Y$. Здесь цикл чередования спасения и гибели оказывается полностью ложным. О троичности строения мира, особой настройке человеческого сознания на познание окружающего мира Белый говорит и в «Воспоминаниях о Штейнере», цитируя «Последнюю смерть» Баратынского:

*Есть бытие, но именем каким
Его назвать: ни сон оно, ни бденье:
Меж них оно. И в человеке им
С безумием граничит разуменье.*

Обрисованное Баратынским состояние позволяет увидеть, по мнению Белого, «рельеф: и плоскости “только фантасти” и плоскости “только рассудка” как – “не только”» [13].

Возвращаясь к супругам Блещенским, заметим, что неопределенность Валериана Валериановича среди таких противоположностей как *живой – мертвый, предмет – человек, твердое – газообразное* присутствует в «Котике Летаеве», и пока эта неопределенность есть, он горит и не сгорает от пьянства. Пьянство не отрицает его в качестве супруга творящего начала – Поликсены Борисовны. Но вот вмешивается любовник, и это уже полное отрицание, отрицание Гейтинга. Цикл здесь не возможен. Так логически, так и художественно. С возникновением опереточного тенора и боа героини сливается в себе два вышеотмеченных значения. В карете, катящейся в оперетку, Поликсена Борисовна сидит, «закрываясь боа, как змеей» [1, 130]. Небо, с которым шарф сравнивался до возникновения Огнева, сменилось змеей. Не случайно на свидание с Огневым героиня отправляется именно в боа. Возможно, здесь имеется намек на хорошо известную картину немецкого художника Ф. Штука «Грех» (1893), где тело обнаженной женщины обвивает большая змея, служа ей и шарфом, и головным убором, и отчасти одеждой. Правда, картинная змея черного цвета. Впрочем, катастрофа в супружеской жизни

Блещенских оформляется как угасание жизнетворящего огня и света в их особняке: «эти темные комнаты были комнаты Космоса; ныне комнаты Космоса – темнота, пустота...» [1, 133]. Отсутствие возможности возобновления прежней жизни подчеркнуто полным отсутствием многоликого Блещенского, который «убежал в тот же день догорать: в Ремешки, то есть там, куда-то, – за Пензу» [1, 133]. Таким образом, в сюжетной линии Блещенских логическая система Лукасевича, обеспечивающая цикл, сменяется логикой Гейтинга, отменяющей надежды на спасение. Так же печально заканчивается и история маленького сознания самого мальчика. Рухнули громадные космосы, теперь «их – нет: и туда, в это «нет» побежал земной шарик» [1, 152]. И герой ждет, когда его «на столе, пригвоздят ко кресту» [1, 153]. При этом сферы мифа и мира стремительно удаляются друг от друга. Переноса мифа на свою собственную участь не происходит.

Библиографический список

1. Пискунов В. М. Становление самосознающей души // Белый А. Собрание сочинений. Котик Летаев. Крещеный китаец. Записки чудака. – М., 1997.
2. Новиков И. Д. Как взорвалась Вселенная. – М., 1988. С. 147–148.
3. Сергиенко П. Я. Триалектика. О мерах мудрости и мудрости мер. – Пушкино, 2001. С. 78.
4. Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 12 т. – М., 1987. Т. 10. С. 537.
5. Выготский Л. С. Собр. соч.: В 6 т. – М., 1984. Т. 6. С. 10.
6. Сергиенко П. Я. Триалектика. Святая троица как Символ знания. – Пушкино, 1999. С. 60.
7. Сухонос С. И. Масштабная гармония Вселенной. М., 2000. С. 17.
8. Белый А. Собрание сочинений. Стихотворения и поэмы. – М., 1994. С. 306.
9. Юрьева З. О. Творимый космос у Андрея Белого. – СПб., 2000. С. 30.
10. Ожегов С. И. Словарь русского языка. – М., 1987. С. 47.
11. Барашенков В. С. Кварки, протоны, Вселенная. – М., 1987. С. 78–79.
12. Сухонос С. И. Указ. соч. С. 193.
13. Белый А. Собрание сочинений. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере. – М., 2000. С. 359–360

А. Г. Лысов (Вильнюс, Литва)

«ПРЯМО ИЗ ПРИРОДЫ...». СТИХИИ РУССКОЙ ПРИРОДЫ В СВЯЗИ С НАЦИОНАЛЬНОЙ ХАРАКТЕРОЛОГИЕЙ У ПЛАТОНОВА И ЛЕОНОВА («ЧЕВЕНГУР» И «БАРСУКИ»)

«Провинция», «провинциальное» относится сегодня к числу безмерных категорий, чья «расширяющаяся вселенная» вот-вот должна остановиться из-за полной невозможности дальнейшего распространения. Порой начинает казаться, что нимб движет святого, ореол застит светило, павлиний хвост разворачивается независимо от самого существа, коему он принадлежит. В памяти этого термина живут отзвуки древнего Рима, восточных деспотий, имперской власти в России. Слово негативно-ироническое, прихватив в

последнем десятилетии все новые духовные территории, вдруг зажило новой жизнью, приобрело в литературоведении и культурологии фольклорно-этнические, мифологические черты, возросло до онтологических высот, и в итоге, исполнилось глубоко позитивным значением. Хотя и пора уже как-то приостановить такое саморазвитие критерия, найти граничные черты, но «материал», как говорится, «обязывает».

Суть ведь и в том, что «провинциальное» относится к числу «мерцающих» терминов. Двойственный по определению, распятый между центром и деревней, цивилизацией и природой, он во многом зависит и от позиции исследователя – вводится ли он в обиход с позиций «столичного созерцателя» или осознается изнутри, из «глубинки», от имени «Малгородов» (термин В. Глазычева), сменивших прежние Миргорода. Более того, есть ведь разница, когда оценке подлежат «губернские очерки», «люди из захолустья», или когда мы имеем дело с «густейшими эссенциями философской мысли», такими как произведения Толстого, Достоевского, Леонова и Платонова, где нельзя доверяться горькой авторской иронии о «взгляде на мироздание» сквозь «голе-нище провинциального сапога», перефразируя строки «из Ковякина», в то время как сам писатель отводит всему человечеству открывшийся просвет во всезнание размером «с геометрическую точку». Во всех случаях категория «провинция» должна с каждым новым обследованием произведения или их совокупности воскресать, «аки Феникс из пепла», и, теряя многое, из изученного предшественниками, представлять все в новых методологических очертаниях.

Предмет раздумий в данной статье – это открытость провинции самой природе. Точнее – соотношение основных стихий русской жизни с национальной характерологией в творчестве Платонова и Леонова, в частности в «Барсуках» (1924) и «Чевенгуре» (1927–1929). И подзаголовок взят из начальных строк «Чевенгура» о провинции, о людях, пришедших жить в город «прямо из природы...». Подобная оценка провинции, как не утратившей природной силы и одновременно тяготеющей к духовному достоянию города, как бы отверстой по обе стороны, во многом воодушевляла как создателя «Барсуков», так и творца «Чевенгура». Такой интерес к человеку на «полпути от природы» и на «полдороги к городу» у обоих писателей был связан с обычными в те времена оценками революции как «онтологического переворота», поэтому они и брались за «потаенные корешки» человека, исследуя на какой глубине была затронута «внутренняя» людская природа в революции, какие прочные скрепы остались не задетыми в ней, что приобрел человек в итоге исторического потрясения. И провинция, как маканинский *«отставший»* от золотоискателей проводник Леша-Маленький, «слышавший» в недрах земли «богатые жилы», платила им самородным золотом именно в тех местах, где сама подзадержалась в пути, устроилась на ночлег, не успевая за безоглядными старателями «светлого будущего».

По В. Ключевскому: **лес** породил в народной психологии «монашьего человека», подвижника, **река** – «артельного», торгового, типа Садко, степь явила «человека вольного»; синонимы ему – скиталец, «казак», «вор»,

«богатырь на заставе». Этот природо-культурный срез составляет внутреннюю тему произведений, как Платонова, так и автора «Барсуков».

Лес у создателя «Чевенгура» будет встречаться не часто, кроме *специальных* повествований типа «Среди животных и растений». Повсеместно будут возникать перелески, рощицы, редколесье, или посадки (в «Песчаной учительнице»), или заповедный лес. Но и они – убежище *прикровенных, или бегущих от голода, «дичающих»* людей¹ отшельников, а то и *оставленного бога*. (Ср. «*божелесье*» в лекции Вихрова). Лес, по Платонову, нередко несет значение «*большой травы*» и, как и заколосившееся, «*трудовое поле*», являет собой знак единения. Но при всем этом – лес «*застит глаза*», закрывает небо, отделяет человека от космических и цивилизационных целей. Поэтому провинциальный город и начинается у него «с опушки». Несколько другое дело – символика дерева.² Но и в «Чевенгуре» (памятник дереву, объемлющему человека, отсылающий нас и к мировому древу, и к «дереву Сефирот», символизирующему целостность соотношения рода «человек» и мироздания; деревья Чувенгура, что отдают свои ветки на посохи странникам), и в «Барсуках» (в символике древнего можжевела, «самого мудрого из наших деревьев»³), образом дерева будет измеряться органичность и прочность природо-человеческой связи.

Река, на образе которой отпечатлелась профессия Платонова-гидролога, речная стихия, ваявшая в русской истории характер предприимчивый, как ни странно, не является главенствующей среди природных атрибуций. Она – скорей, мечтание о живительной влаге; и этим как бы активизирует действия героев, обнаруживает себя как символ общего высокого (глубинного) тяготения к «Морю Юности» или к идеалам единения людей. Концепция, близкая к Л. Толстому: напр.: «хрустальный глобус» Пьера Безухова, мотив реки жизни. Для Леонова, однако, «платоновско-толстовский» принцип соединения людей, как слияния капель не столь актуален. Он раз и навсегда утвердился в концепции людского единства, как согласия множественности, избрав аллегорией соотношения – лес. Однако общим по отношению к водной стихии у обоих авторов остается библейский мотив наказания потопом. Помимо апелляции к священному сюжету («Ювенильное море», «Ноев ковчег» Платонова, «Уход Хама», сцены потопы в «Соти», церковь-ковчег в «Пирамиде») общим остается и образ отверзшихся «хлябей небесных» и «дорога на океан» (такой дорогой завершается «Ювенильное море»).

¹ Захар Павлович даже сковородки делает из дерева, как и все то, «что раньше делал из железа», ср.: у Леонова народный умелец создает «велосипед из самолучшего дуба».

² По отношению, например, к формуле К. Леонтьева – «машина едет, дерево растет», Платонов признал бы в согласии обе части противопоставления, Леонов бы отдал предпочтение растущему дереву.

³ Это и в сращении образов дерева и человека – Герасим и дуб, Семен и береза, «розан» Мишки Жибанды из дуба (роза – символ мироздания) – в противопоставлении дерева, как живого узла в небесно-земной связи и башни, растущей и тут же уходящей под землю. Что сродни и платоновской «башне кичения», ставшей «котлованом». Ср.: и Дванов в степи (и не только), и Семен Рахлеев в голом поле всегда ищут, чему может «обрадоваться взгляд», на что опереться тело – это нередко дерево. Напр., у Рахлеева – береза, у Дванова – старое израненное дерево с «зеленой страстью листвы на больших ветках».

Превалирующая стихия у Платонова – **степь, равнина**. Степь не только как простор революционной вольницы, разгула ветра и летучих песков. Но степь как поприще, как равнина, *целина*, долженствующая стать урожайным полем, как возможность «пространствовать»⁴. Безусловно, и Платонова завораживала открытость этой стихии во всех ее ипостасях космосу, звездному небу, влекла «за далью даль». Над этим необозримым простором очевидней Небесная фабула для земных путей, на нем же более явственны следы людских кочевий, памятные героические богатырские тропы (недаром в «Чевенгуре» так часты аллюзии с воинским эпосом). Но в большинстве случаев это степь выжженная, безводная, со схватившейся в камень почвой. Что, *по дантовым атрибутам пороков* (Н. Вильмонт), означает символ человеческой гордыни, бунта, несмирения. Степь у Платонова и в «Чевенгуре», и в других повествованиях, ассоциирующихся с Библией, в чем-то является русский аналогом библейской пустыни, движения к земле обетованной, от царства Аримана «к раю Ормузда», творящего мир мыслью; все это подтверждено Платоновым в цикле «восточных» повествований.⁵ В метафизическом смысле пустыня, степь для автора «Чевенгура» *tabula rasa* бытия, на которой каждый человек отпечатлевает свою версию мира, преобразуя его и, выжидая, совпадет ли его поиск с сюжетной ветвью Божественной комедии. Хотя и происходит «опошление идеи жизнью», однако, рожденные одиночной мыслью и совокупным усилием людей – строятся Города Солнца, превращающиеся в Град Глупов, роются котлованы, поднимаются башни, сложенные из навоза, но всходят и сады «песчаной учительницы», растут поселки племени, ищущего счастья, вспыхивает свет на «родине электричества», мчатся вдаль гонимые людской волей поезда... И, здесь также, словно на хрустальной поверхности толстовского глобуса, влекутся из отдельного бытия – друг к другу души людские – живые капли Вечного моря.

Нельзя обойти в творчестве Платонова и символику **камня**, традиционно сочетающуюся с идеей города («Камень на камень, город на город...») – стихи «Топот»). В общей концепции творчества, почти неизменно, «камень» у Платонова несет значение чего-то мертвящего, отбирающего у человека силу, приводящего к иссякновению жизни. Это почти однозначно. Достаточно вспомнить каменный гроб, сковывающий «море юности» в «Ювенильном море». Как для «философа жизни» расценивающего все в понятиях «Жизнежизнь» и видящего в смертной окаменелости, косности жизнь отбытую, мертвую⁶ («каменистые кости скелета») – это естественно. Отчасти

⁴ Так и «полевой» Антон в «Барсуках» скажет «лесному» своему брату: «думать надо на просторе». Чмелев будет ходить «от поля к полю», призывая односельчан, оторваться от земли, взглянуться в звезды.

⁵ «Чевенгур» и «Барсуки» родственны ситуацией исхода: у Платонова из степи в достигнутый мнимый рай, у Леонова исход – в начальном сюжете изгнания.

⁶ Подобное и в стихах: «...на шее камень, /Глыбы на дороге, смерть и тени тайн...» («Сын земли»), «Села мать на камень, руки протянула /И одна поет. Умер мальчик. Белый...» («Мальчик»), и в рассказах: «...сидела мертвая сосущая мысль, как каменная гора...» («Волчек»), «...как белый камень с чужого неба, лежал мертвым и окаянным...» («Чульдик и Епишка»), «...он схватил камень, погнался за воробьем и бросил в него камень. Камень попал в голову воробья, воробей упал на тропинку и перестал дышать» («Разноцветная бабочка»). Это, уже не говоря о знаменитом: о каменном захоронении умершей девочки Насти, вообще о «каменном

это распространяется и на «каменные законы», «каменный разум природы», «камни души». Но есть и другие «камни» у Платонова, те, что согреты бытием человека, – камень ворот, порога, камни двора, камни в печи, каменках и камине. Они, вошедшие в обиход человека, как бы проживают вторую жизнь. Как ни странно, в «Чевенгуре», в истории возгордившегося и обреченного города, наиболее часты исключения из традиционной семантики «камня». Это «валун», занесенный в степь на снеговом языке ледника (ледник, снег – водный камень), это тайна «бегущей Женщины-Вселенной», опирающейся на землю «каменными устоями», что мужики разбирают «на кафель»; это и духовный образ звезды-знамения у чевенгурцев, теряющихся в догадках о происхождении темного предмета, наподобие «длинного оттесанного камня», в то время, когда это всего-то «железный бак с сахарного завода». В этом микросюжете как бы и вся трагедия Чевенгура – это град, строившийся не из камня, град духовный, взыскуемый, обернувшийся вовсе не тем, о чем мечтали его обитатели, – пустотой и отзвуком прежней «сласти».

Атрибутирование национального характерологического ряда соответствующими или смещенными относительно психологической доминанты природными стихиями у Леонова относится к числу лейтмотивных идей творчества. Если у Платонова в названиях произведений постоянны библейские ссылки или апелляции к Библии, то в заглавиях леоновских романов главенствует обращение то к человеку, то к природе. Все они – или романы персоны, типа «Скутаревского», или, по преимуществу, обращены к русским природным образам («Русский лес», «Соть», «Саранча»). Думается, что в этом и был заключен определенный замысел леоновской «человеческой комедии», позволяющий нам сегодня расценивать романы писателя в качестве единого цикла. Действительно – все произведения Леонова можно понимать как констатацию того, насколько духовное содержание жизни людей соответствовало, или наоборот – выпадало из предопределяющего сочетания с жизнью природы. Уже в «Барсуках» намечена особая маркирология героев по степени приближенности к крайностям национального характера, их положения в иерархии между «бунтом и покорностью» (в природной атрибутике, читай: городом, «*Гуляй полем*» и «лесом»). Название «Барсуки» подразумевает лес – стихию, ваяющую душу подвижника.

Однако революция – «великая искажительница», по Тютчеву, и в романе лесной теме соответствуют картины крестьянского бунта, восстания в революции. Антон – бунтарь, но идет из города и поля в лес якобы миссионером добра и спасения (хотя по замыслу должен был покаяться). Кроткий Семен из леса грозит сравнить город с землей, а место его запахать под поле (что сродни «Чувенгуру» Платонова, на страницах которого как бы состязаются «городская» и «посевная» площади).

деле» в «Котловане», напр.: «Истомленный Козлов сел на землю и рубил топором обнажившийся известняк; он работал, не помня времени и места, спуская остатки своей теплой силы в камень, который он рассекал, – камень нагревался, а Козлов постепенно холодел. Он мог бы так весь незаметно скончаться, и разрушенный камень был бы его бедным наследством будущим растущим людям».

С каждым произведением этот природофилософский контекст, как подтекст, становится все очевидней. «Вор», по Ключевскому, вольный казак, бунтарь, ему должен соответствовать образ степи. То есть Леонов как бы сближается с Платоновым в оценках революции как «степной». Однако в «Воре»⁷ в оценке главного героя у Леонова – город, железнодорожный полустанок, жизнь воровского подполья. *Смиряться*, Векшин приходит к реке и становится вальщиком леса. Река, вроде и сопутствующая артельным людям в «Соти», перекрывается порубленным лесом, выходит из берегов. Новоиспеченные «артельщики», повсеместно меченные монахами – «бесом» (в этом переключке и с «Бесами» Достоевского), наступают на жизнь природы, потесняют кротких скитчан, живших исстари на лесном берегу, в согласии с ней.

В «Скутаревском» личность, поднывающая над законами природы («западная» атрибуция героя – «гора»), вырвавшая из ее недр губительные для всего живого тайны. «Дорога на Океан» – традиционный маршрут русских народных утопий, и он постесняется картинами всемирной вражды, утопией кровавой, персонификацией блоковского: «мы расчищаем место бою»⁸. Поэтому и героя-подвижника здесь ждет свой Океан, как определял это Леонов, «в смысле ухода в Вечность». По сути, у Леонова есть одно только произведение, где герой в духовном своем самостоянии нерасторжим с жизнью природы, – это «Русский лес». Но и в нем – лишь характер Вихрова, «природовольца» и человека людей, пожалуй, единственный, претендующий на звание «положительно-прекрасного образа». И, наконец, «Пирамида» – название неожиданное для леоновского творчества, предвосхищенное и «Барсуками» (Калафатова башня), и «Дорогой на Океан» («пирамида» Глеба Протоклитова). «Пирамида» – первый роман «без природы», роман – «антилес»; в нем осуществлен перевертыш всех коллизий «Русского леса» (Т. М. Вахитова), отсюда власть первичной стихии – огня.

По отношению к «камню» как знаку городской цивилизации Леонов в своих оценках также неоднозначен. Если речь идет о седых валунах, овеванных преданием и традицией, свидетелях времен, то это входит в систему главных понятий писателя – «Раздумье у старого камня» или «вечные камни» западной цивилизации. Другое дело «камень», разделяющий человечество («горы и

⁷ В одной из бесед с Леоновым я задал ему вопрос о том, не заключена ли в названии романа «Вор» аббревиатура Великой Октябрьской Революции. Леонов не подтвердил, но и не опроверг этого, оставив право на гипотезу. Но позднее я часто сталкивался с возражениями, как о самой возможности подобного суждения (см.: Ивинский П. О статье Александра Лысова «Последний автограф» // *Literatura* 2002, Научные труды, 44 (2). Вильнюсский университет. 2003. С. 155–156), так и более конкретно – было ли уже в ходу в 1920-е годы стереотипное определение Октября как «великого». Уверен, что было – уже в 1918 году в дневниках М. Пришвина звучит: «Великая революция». Убежден, что была и литературная игра с этим сокращением. У Шишкова в «Емельяне Пугачеве» Хлопуше выжигают «В.О.Р.». Зачем, спрашивается, писатель проставлял «пророческие» точки? Слово превращал в аббревиатуру? Палач явно не трудился бы над лишними знаками без писательской на то воли. Думаю, что Леонов, скрупулезно знакомившийся с криминальным миром в пору создания романа, мог знать, что была в воровской среде и почетная татуировка «ВОР», предназначавшаяся знаменитым «паханам», с изображением Ленина и «раскодирующей» – «вождь октябрьской революции». Или мог угадать подобное.

⁸ Был в романе и укор сталинской эпохе, превратившей пути естественного расселения России в движении к океану, равно, как и маршрут русских утопий, в магистраль ГУЛАГа. Это роднит его и с антутопическими решениями (антиутопия, завладевшая народной утопией) в романах Платонова.

камень», разделившие Европу в лекции Вихрова), вытесняющий живую душу из бытия мира. В этом смысле Леонов на редкость близок к Платонову. Наиболее открыто, по всей вероятности, он выразил свою позицию устами самодетельного мыслителя Фаддея Акишина в «Соти»: «В городе поди и древо-те камнем пахнет, а в камне сердца нет. Душа не может в камне жить, нет ей там прислонища... душа, милый навсегда уходит из мира». Собственно говоря, этими идеями вытесняемой камнем души и продиктована последняя книга писателя «Пирамида». В «Барсуках» со всей определенностью это выражено в притче «про неистового Калафата», но входит и во внутреннюю символику романа, в его городской сценарий. Это «нежилой, каменный дух города», грудь там «дышит тяжким запахом раскаленного железа и камня» (дантовы атрибуты порока – гордыни), трактир «высится каменной громадой» и звучит в нем «жестяная песнь», как будто вышивают розан «на каменной основе», герой из города «камнем канет в черную пропасть войны и забвения». Это и «городские стены», надвигающиеся на Павла в его видениях, «четыре царских стены», поглотивших Петра Быхалова, «городская Китай-стена», странное «засилие» Петров⁹ в романе (Петр – камень) и т. д. И опять-таки о смешении значений – в «торговой», зарядской части романа, камень предстает в сочетании с водой (трактир «Венеция», «три ключа забились в «Венеции»), у пролетаризировавшегося «камнеобразного» Павла с железом, с полем, где он охромел, и степью (чему есть и характерологический знак, если «исторический продукт» степи «вор», то и город «приходит ночной татью»).

Оба романа – «Барсуки» Леонова и «Чевенгур» Платонова – почти по центру повествования распадаются на «природные» и «городские части» (у Леонова от города к природе, у Платонова – обратно), оба посвящены временам военного коммунизма, соотношению города и природы и природного, как внутренней преддетерминанты человека, попыткам «строить процесс природы» революционным преобразованием мира, и оба подтверждают истину, что естественноисторический процесс не может вершиться ценой насилия над жизнью. Чему соответствует у Леонова – легенда про Калафата, у Платонова – сам образ вознесшегося в гордыне, но и наказанного града, а далее и «котлована», как опрокинутой коллизии калафатовой башни. У Леонова лишь поначалу герои группируются в соответствии с предопределяющими их характеры природными стихиями¹⁰ (например, река, вода сопутствуют «торгашу» Брыкину, купцам Секретову и Зосиме Быхалову, Насте), затем

⁹ Это Петр Секретов, Быхалов, Грохотов, Петька Ад. Грохотова убивают накануне Петрова дня и пр. Помимо переключки с Петром I, в этом, наряду с «железом» («жестяная песнь органа»), явный знак города. Как много подтекста в главе «Положение усложнилось», где с уст у ожидающих наказания крестьян не сходит имя Петьки («Петька идет»).

¹⁰ Идея города, выбирающего, сужающего или вычерпывающего человека в природных его основах подана в «Барсуках», что называется «открытым текстом» в главе «У Катушина»: «...всех проходящих ... принимало Зарядье и платило им не поровну, а по тихости или по буети их». И дальше – перечень уже прямо по русскому характерологическому ряду: «Робким... пришел сюда их деревни Катушин, держащим и беспокойным – Ермолай Дудин лукавым и тихим – Петр Секретов... Все трое были разные, – это город нашел в них разницу и подразделил их». Такая же «троица», положим, в «Воре» – кроткий Пчхов, бунтарь Векшин, торгаш Заварихин и в др.

герои как бы вылуциваются из своей природной среды, или искажают ее. Стихии или смешиваются, или противостоят персонажам. Например, Брыкин из «приречного» становится поневоле «полевым», призванным на «поля войны», затем становится «дезертиром», «вором», возвращается в воров «воровским образом», но после убийства Грохотова, в итоге уходит в лес, где и упокоится навсегда под елями. Половинкин, в чьей фамилии звучит «поле», кого сопровождают «дорога» и «поле» (синоним степи), зовется в романе «вполовину **намоченным**» (от искаженного уполномоченный, но он еще и «истинный гусак», оправдывающий этим свою кличку), должен воевать с разбойным **лесом**, с Барсуками. **Твердокаменный**, любящий железо, городской Павел, носит в «голове» «**озеро обид**», отражающее мир, в «поле» расходится с братом Семеном, а затем встречается с ним в «можжевелевом **лесу**», переименовав имя, завладевая как бы качествами подвижничества, обусловленного в русских людях лесной средой. А в сцене сдачи Семена Барсука, предстает в стихии воды и «дожде молний» на сей раз перекликающейся с «**хлябями**» революционного потопа.

Пришвин в «Мирской чаше» утверждал, что люди, истребляющие зверя в лесу, возвратно получают Царство Зверя между собой. По Леонову, в «Барсуках», они создают между собой ад (перекличка с толстовским рассказом «О разрушении ада...»). Но воплотят его тем, что выйдут, выломаясь из природных оснований жизни. Действительно, в «Барсуках» стихии, освобожденные от человеческой привязанности, подпадают под власть ветра, «хозяина ночного поля», ветра революции, стремящегося подчинить себе и «три леса» народной жизни, самую природу и «человеческую суть». В аспекте человеко-природной соотнесенности, Леонов всем строем романа противостоит антоновой «революционной формуле» строительства «процесса природы».

Герои же «Чевенгура» так или иначе – степные люди. Но степь, как природная атрибуция, характеров, является не только их преддетерминантой, но и их сутью. Сама революция в начале повествования названа «степной, воюющей». И характерологический диапазон, обрамленный крайностями характера – от былинного Копенкина до разбойной кочующей шайки анархистов – вполне соответствуют тем определениям, которые дал подобному явлению Ключевский – «преемники древних киевских богатырей», «со Смутного времени козак стал ненавистным образом гуляки, “вора”». Население нового Чевенгура – «голый народец».¹¹ По Данте, «голый народец» – «воры» (воины мои – «подворные вору», звучит в романе), и наказание им – испепеление и возрождение, подобно Фениксу из пепла. Они же, войдя в стены мечтаемого града, должны отречься от своего степного удела, «природного фатума», жить «излишками солнца», расти «один от другого из глины души», чтобы стать единым «высоким и торжественным существом», заменить природное светило «светом ума». Однако, как пушкинский Алеко к цыганам, они приносят в город «внутренние цепи», новый идеал творят из того, что

¹¹ Недаром анархисты раздевают Сашу Дванова; это и «голый» Пашинцев, общий вид приведенных Прошкой людей, «поступь босого» и др.

выпестовано в них степным укладом (по Ключевскому – психологический «продукт степи» – «удалец, мастер все разорить, но не любивший, не умевший ничего построить...»), прямая противоположность лесному «северному монаху»). Так рождается трагедия «непашущей коммуны», восходящей на крови обитателей старого мира, принимающей утопию за реальность, желаемое – за воплощенное, отраженный лунный свет – за солнечное лучение. Степью рожденные, сдвинувшие дома в своем Новом граде, на манер военного казацкого куреня, они и гибнут от степных же людей. Лелеемый Чепурным «коммунизм», как «онтологический переворот» в соотношении человека и природы не состоялся. «Процесс природы» оказался не поколебленным. Мелеет и заболачивается у Чевенгура река, «влажные силы» степи «уходят в бурьян», вырубаются под пашню заповедные леса, то есть задолго еще до прихода губителей «Чевенгура» и наступления голодной, а то и смертной зимы новый Город Солнца всеми стихиями как бы выталкивается из мира природы. И замыслы его обитателей уходят в первородную глину (глиняный памятник «товариществу» Чепурного).

В аспекте предложенной темы наиболее близки по духовному месту в концепции сопоставляемых произведений Саша Дванов и Семен Рахлеев. Характеры возвышенные и подвижнические, они строятся на идее духовного обобщения природных стихий. В противостоянии попыткам «повелеть природе». Как подобное выражено тем же Акишиным в «Соти»: «Солнце, к примеру, ровно овца... утром выгони. А к вечеру само прибежит. А рази я, скажем... гожусь ему в пастухи... Оммана боязно».

Саша Дванов, уже в препозиции своего появления как бы назначен воплотить в себе природные пути, «жить прямо из природы». Его отец был рыбаком, духовный наставник – Захар Павлович не только природный человек, но и характер, приближенный к городской цивилизации. Саша в своем «путешествии с открытым сердцем» – как и все герои романа – конечно, степной человек, но ему не чужда водная стихия, влага степи; из-за воды он становится сиротой, но и завершает свой путь в водах озера Мутево (читай: воды материнского моря жизни, или воды Китежа), вода символизирует и движения души в нем, и часто выступает в природном его антураже¹². С лесом, как всегда у Платонова – сложнее. Например, Дванов предлагает порубку заповедного леса под нужды людей и под пашню. Но в «метафизическом плане», выражающемся в стремлении перевести природу **внутри** человека, сотворяя «Большого Одного», он, прежде всего, думает о деревьях. «Во сне он увидел большие деревья, выросшие из бедной почвы, вокруг них было колеблющееся воздушное пространство... Он хотел бы деревья, воздух и дорогу вместить в себя, чтобы не успеть умереть под их защитой». То же и со степью, которая видится ему в духовном преображении, как поле, на которой

¹² Пустота *перетекает* в душу, «озеро чувств» в размышлениях у речной плотины, дожди, сопровождающие нередко его, «колодезные» заботы Дванова, это и в сближении его с образом Христа: вода, стихия Рыбы и др.

заколятся невиданные злаки. Этот порыв к внутренней природе и составляет идеальное оснащение характера Дванова, его подвижническую суть, выводит его к идеалу Большого Человека.

Таков же и Семен Рахлеев. Леонов проводит его равноценно через все стихии национальной природы, и все они оказываются ему родственными. С одной стороны, – он размышляет о **реке** «своей жизни», чувства его к Насте, как «полая вода, ломающая плотины», Настя о нем говорит: «Он, как река», скрытность и тишина «можжевелового леса» сопоставляются им с глубиной и синью «безмолвной реки», роман завершается тем, что он «переступил ручей» и т. д. С другой – проходит он и «поле войны», в протесте против насилия города (читай, революции), он призывает сравнить его с землей, запахнуть городское место под **поле**. Но все же наиболее сильна в нем **лесная** тема. Ученик кроткого Катушина, он носит в душе его смиренный образ и воспоминание о посмертной его «сосновой стружечке». Это записка его характера, прелюдия его бунтарского вознесения (катушинский 108 псалом, поставивший его «на защиту бедных», «березовая стружечка» занесенная за облака в финале романа) и итогового смирения. В поле он почти всегда отыскивает дерево, чтобы обрести дополнительную силу. По символике «сосны», «можжевела» и «березы» не чужд он и всем, противостоящим революционной метели и ветру, «трем лесам». То есть живут в нем – и благородный бунт, и красота природного русского человека, и способность к христианскому смирению и самопожертвованию.

И не Антону и Половинкину, и не стихиям революции, а ему и воплощенной в нем, живой народной жизни, подвижнической идее должен принадлежать «процесс природы», насильственно приостановленный Октябрем – на немалые времена – в исторической судьбе России. А то, что невозможно было выразить в образе Семена, Леонов договаривает в год смерти Сталина одухотворенным характером Вихрова, высокой аллегорией судьбы русского леса, растворенной в духовной стихии русского народа.

Поэтому и последняя встреча двух братьев в лесу – своеобразный «happy end» романа выглядит, как попытка Павла-Савла Антона, скрыв свое подменное имя, обратиться к братским чувствам крестьянского предводителя, овладеть недоступной ему (как и революционному ветру) лесной стихией, а с ней и честной душой народа, предстать миссионером добра, протянуть «брату», если не оливковую ветвь, то сорванный на ходу лесной пруттик. Но, как и Половинкин, перенявший «барсучьи навыки» для преследования лесных бунтарей, Антон может лишь имитировать подвижничество свое и доброто-любие. Ведь все в предварении этой сцены (ожидание «каротряда», «бронированного поезда», «знали Антона как неоднократного укротителя многообразных бурлений»), и в ее эпилоге, в сюжете «сдачи барсуков» Семеном («водопадный ливень», «дождь из молний», отсылающие нас к священному преданию о потопе), – говорит не об умиленном завершении «мужицкой Вандеи» (подобно тому, как отец Гринева прощает в «дополнительной» главке «Капитанской дочки» мятежных своих крепостных), а о трагическом ее исходе. Следовательно, и в сентенции Антона о революции

как о «процессе природы» акцент падает на его строительный «калафатов» термин в адрес природы и на раздраженные слова, адресованные крестьянскому предводителю – «а ты нам мешаешь».

Уже на примере этих концепционных сцеплений в творчестве Платонова и Леонова виден особый драматизм идейно-образного соотношения их художественных миров, родство в противостоянии насилию, сломившему наши естественно-исторические пути. Следствия этого сосредоточенного интереса обоих писателей к «потаенным корешкам», к природному в человеке, не преминули сказаться после «Барсуков» и «Чевенгура». Леонов уже в «Воре», задаваясь вопросами о насилии в революции, обратится к природному нравственному закону как основе моральной неразъединимости человеческого рода, во всем объеме отошедших и грядущих поколений. И отбросит все возможности уклонения от гуманистической традиции человечества. Андрей Платонов окончательно утвердится образом Саши Дванова в идеалах Человека-Вселенной, в необходимости «взыскания погибших». То есть к идеалу соборному, подразумевающему единство человеческого рода во всецелостности его прошлого, здравствующего и грядущего бытия. Недаром роман Платонова завершается не столько как бы и неоправданной гибелью Саши Дванова, а возвращением его в «глубину», в природную стихию, и обещанием, данным «природному» Захару Павловичу – найти ушедшего из бытия для грядущей жизни. И всем этим писатель еще раз подтвердит равно, как нерасторжимость природо-человеческой связи, так и невозможность воплощения объединительного идеала людей, основанного на пролитой крови.

И сегодня не суть важно – кто из этих великих фигур ушедшего столетия занимает то или иное *классическое кресло*, толстовское ли, достоевское?.. кто из них отстаивал русский лес, а кто давал степи живую воду... Суть все же – в обоюдном испытании духовных традиций, в единстве и многообразии взаимодополняемого художественного поиска двух русских писателей XX века, с чьими именами мы переступили порог нового тысячелетия.

А. А. Дырдин (Ульяновск)

ЭСХАТОЛОГИЯ ПРОВИНЦИАЛЬНОСТИ В ПОВЕСТИ Л. ЛЕОНОВА «ПРОВИНЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ»

«Городишечка наш захудалый, и жители все дураки. Не сады и рощи, как сказано в географиях, а неизъяснимая пустыня простирается на нашем месте. Молча мы рождаемся и умираем в ней, воистину подобные тем колючим уродам, которые населяют заправдашные пустыни. Только желание оправдаться перед людьми толкает меня на это повествование» [3; I, 393]. Таким, казалось бы, прямодушным заявлением начинается «Провинциальная история» Леонова, написанная еще в 1927 году. Однако внешне безыскусный сюжет подтверждает

убеждение: тайны мира извлекаются из самых непримечательных явлений. Чем глубже уходит художник в почву, тем целостнее созданный им образ реальности, тем полнее совпадают задания его творчества с задачами мировоззрения¹.

Повесть Леонова можно считать введением в тему русской провинции – одну из центральных в творчестве писателя. Категория провинциализма значит очень много, если понимать, что она очерчивает основной контур реального мира. Это не только почти биологический признак социальной инертности, но и симптом обретения человеческой душой собственной меры. «Захолустное», «уездное», «пустынное» становятся синонимами тоски и внутренней несобранности обитателей окраинного городка. Одновременно бесконечные тяготы жизненных неурядиц и провалов, которые изведает едва ли не каждый леоновский герой, придают отдельной судьбе национально-историческую характерность. Тогда «пустыня» является символом начальной фазы Апокалипсиса, предопределяющего конечную человеческую участь.

Разумеется, постигая смысл концепта «пустыня», генетически связанного с «пустотой», нельзя забывать о многосложной диалектике слова.

В Библии слово «пустыня» обладает символической многомерностью, обозначая и «отдельность от мира, и испытания, и утрату связи с Богом» [1]. Два семантических поля (пустыня и пúстынь) скреплены понятием странствования. Именно эта связка значений часто возникает в текстах Леонова. На уровне бытийном они пересекаются, повторяясь во вновь изображаемых картинах, сопряженных с пространственно-временным течением художественно-философской мысли. Происходит накопление новых смыслов. Поэтому «пустыня» у Леонова может быть прообразом полноценной жизни в падшем мире. «Ей там было пустынно и хорошо» [4; II, 288], – характеризует автор «Пирамиды» состояние Дуни Лоскутовой во время ее ночных прогулок с ангелом по «супернатуральному» пространству будущего. Резко контрастирует с данным значением образа изображение скита как «человеческой пустыни» [3; IV, 21] и «обреченного гнездовья Бога» [3; IV, 190] в романе Леонова «Соть» (1928–1929). Гибель обители и «опустынивание» самой «души» монастыря писатель нарисовал на этот раз в духе эсхатологического фатализма, перечеркивая все пути спасения человеческой личности. Жизнь лесного скита, порушенная механической цивилизацией, социалистической стихией, у него безысходна и безблагодатна, а последние блюстители веры представлены заложниками зла и материального хаоса, участниками апокалипсически-мрачной трагедии изгнания Бога из мира. В романе тема рокового излома церковного сознания освещена эсхатологически и почти исчерпывается показом разложения скитской братии и предсмертного бунта против Всевышнего старца Евсевия, не вынесшего «могильного своего одиночества» [3; IV, 31]. Леонов художественно воплощает не столько священную трагедию подвига и аскетизма, сколько агрессию греха. Эсхатология отшельничества

¹ Характерно, что современный исследователь, сравнивая повесть с одноименной пьесой писателя, говорит о «преодолении» Леоновым «собственного замысла» [6, 229].

(пустыни) здесь катастрофична: она обращает взгляд к мировой пустоте, к той реальности, которая не знает промысла и откровения.

В последующих произведениях Леонова мотив пустыни наполняется добавочными смыслами. Приведу здесь фразу из вступительной лекции Ивана Вихрова в «Русском лесе», относящуюся к другому случаю: «Русский аскет, спасавшийся в дремучем бору, так и звался п у с т ы н н и к о м , то есть жителем места, где нет н и ч е г о » [3; IX, 282].

Каждый из писателей-философов имеет свой импульс к изображению взаимоотношений между реальным и идеальным. Если у Платонова, например, опыт выражения невыразимого, бесконечного был обусловлен физическим ощущением «тоски пустынь» и «пустых пространств», встречей писателя и инженера-гидротехника с настоящей пустыней, то Леонов предпочитает решать вопросы вселенской значимости, исходя из пресловутой злобы дня – стихии прозаических мелочей. Духовный вакуум является у Леонова своеобразным эсхатологическим индикатором, устанавливающим, на каком бытийном отрезке находится человек. Провинциализм выступает при этом как смысловой рубеж, за которым расположены необъяснимый конец и предел жизни, таинство индивидуальной смерти.

Мы имеем здесь дело с прикосновением к сокровенному человека. В глубине его существа происходят коренные сдвиги. Он склоняется перед страхом небытия, драматически ощущая внутреннюю пустоту и свою отчужденность от мира.

Это состояние «полого человека», существующего «на аршине пространства» – одна из центральных точек психологизма Достоевского. Исследователь религиозной проблематики его романов пишет: «Функция “пустоты” состоит в том, чтобы испытать на себе конечность бытия, всю ничтожность и бессмысленность, которые в нем заключены. Она призвана, утратив все и всяческие иллюзии, разглядеть бытие в его неприкрашенном виде – и не отшатнуться» [7, 259–260]. Растущая от произведения к произведению «топография души», основанная на символике внутренних и внешних координат, связывает Леонова с творчеством Достоевского.

Эсхатологические грани реальности, разделяющей настоящее и будущее человека, требования тела и запросы духа, высветили метафизику внутренних поисков персонажей «Провинциальной истории». Эсхатология бездна в повести Леонова способна поднять героев над повседневностью, но лишь на время. «Нейтральная среда быта, постоянно завихряющая суету житейских бурь в пошлость, здесь опустошается огромным разреженным пространством скуки, дури и хмари. Суета и пошлость не исчезают, а как будто сгущаются и сатанеют в жажде собственного “эсхатологического” конца и блаженства» [2, 131], – говорит философ, рассматривая нравственный «состав» русской души. О коллизиях «Провинциальной истории» лучше не скажешь. Здесь есть все структурные элементы философской прозы Леонова. Среди них: образ автора-повествователя, проявляющего литературный склад мысли и внутреннюю ироничность интонации; «зеркальность» сюжетных линий и тех идей, что охватывают весь текст; тип героя-правдоискателя, который читает об «отце

отцов земных, Ное» (Василий Прокопийч Пустыннов² – «человеческий человек» и духовный рассудитель). Типичны и мотив блудного сына, и ночное видение с его важной композиционной ролью – означать кульминационную точку сюжета. Первостепенным смыслом наделены тема чуда и эсхатологическая фраза о возрождении гибнущего человечества по «высокому закону» через тысячу лет.

Эти содержательные звенья повести становятся у Леонова основанием художественного мира. В нем происходит перестройка будничной горизонтали человеческих страстей во вселенскую вертикаль. Благодаря символизму авторского мышления, образы нагружаются различными оттенками апокалиптической идеи. Крайности провинциальной жизни, как и нравственное падение жителей Воцанска, этих «детей воцанской пустыни» [3; I, 434], перетолкованы на особенный язык. Это язык поисков пути к свету. Дно захолустного бытия представляется духовной пустыней с единственно возможным исходом из нее – сочетанием исторического и эсхатологического планов жизни. Выход за пределы нравоописательного жанра позволяет перекодировать неторопливое повествование в «апокалипсис человеческого отчаяния» [3; I, 429].

Если взглянуть на «Провинциальную историю» и примыкающие к ней рассказы и повести 1920-х годов («Петушихинский пролом», «Конец мелкого человека», «Записи Ковякина», «Белая ночь») с этой точки зрения, то конец света мыслится как свершившийся факт. Леонов поднимает заурядные происшествия на высоту христианского смысла. Повесть о тусклом и убогом российском захолустье похожа на мистерию, где людей и землю пожирает огонь «окаянства». Само небо сворачивается в свиток, а превратившийся в демона блудный сын «со спутниками по воцанской пустыне проходит и палкой сбивает их дурацкие головы» [3; I, 435]. В этом опаляющем круге антитеза отец ищет искупления сыновней вины. Он – Ной и Иов, слитые в одном лице. Зеркально отразилась библейская ситуация. Центральный персонаж воцанской комедии старик Пустыннов готов броситься с обрыва, чтобы избавиться от поругания «незапятнанное пустынновское имя», спасти из пучины сына-растратчика, «отцовские разум и совесть» [3; I, 404].

В эпоху исторического переворота в судьбе России писатель возвращается к тем самым ценностям, которые, как считали многие, уводили ее с пути цивилизации и прогресса. Распад души человека Леонов наблюдает в тот период, когда под напором идей большевизма у русского человека исчезают последние эсхатологические надежды. Вот почему сокровенные мысли писателя переданы герою-повествователю: «– Мы вовсе не такие мученики и подлецы, как мы себе представляем. Наделил нас Творец калечинкой вровень со всеми народами <...>» [3; I, 417]. Текст содержит и одно из откровений Леонова, сознательно переданное в огласовке Достоевского: «Страдания не бойтесь... огонь не только светит, он и жжет» [3; I, 396]. Страдание признается естественным элементом века. Только тут

² «Говорящие» имя, отчество и фамилия персонажа в данном случае тоже символичны: они парадоксально соединяют высокое (Василий – царский) с временным (Прокопий – опережающий, успевающий) и с топографическим (Пустыннов: от *пустыня* – удаленное место, необитаемое пространство).

все человечество разделено на праведников и грешников не в далекой перспективе Второго Пришествия, но «здесь и сейчас».

Открывая заново метафизику пустыни,³ леоновские произведения продолжают вечную эсхатологическую тему христианства. Леонов лишь несколько иначе расставил акценты и приспособил ее к веку религиозно нездоровому и безответственному. Вот почему его книги неизменно наполняются апокалиптическими образами и пророчествами.

Основы личности Леонова складывались в городской среде: юность прошла в самом центре старой Москвы – в Китай-городе, в переулках Зарядья, долго сохранявших патриархальное обличье. Здесь же в 1921 году, по возвращении из армии, он готовится к экзаменам в университет. После неудачной попытки поступить в Строгановское училище, Леонов служит в редакции «Красного воина». Впереди – те новые жизненные ряды и порядки, тот «молох быта» что не раз отзовется в творчестве писателя. Леонова окружает «воздух» пореволюционной столичной жизни, которая искажала, дробила лик России с ее тысячелетним религиозным укладом.

Однако это «низвергнувшее крест», отрицающее эсхатологию поветрие его не затронуло. Поселившись на Большой Якиманке, в небольшой мастерской художника В. Д. Фалилеева, он продолжает самообразование, участвует в вечерних собраниях, объединявших «искусствоведов, книго-издателей, писателей, музыкантов, художников» [5, 28]. Это было приобщение к набравшей высоту в начале XX века классической культуре. Молодой писатель чувствует себя ее частью, воссоздавая образы погибших цивилизаций, священной истории, человеческие типы в преддверии «последних событий» («Туатамур», «Уход Хама», «Гибель Егорушки»). При всем том Леонов не забывал своей родословной, в основании которой – крестьяне Любимского уезда Ярославской губернии [См.: 5, 37–52]. Деревенское (целостное) восприятие природы и человека удержалось в нем. Он оставался близким русской провинции, где тесно сплелись православное и народное. Российское пошехонье по-прежнему жило ожиданием Последнего часа, усилившимся после того, как обнажились генеральные черты революции в России: одержимость идеей разрушения и безрассудная монополия на будущее человечества.

Эсхатологизм обнажает грань между подлинной реальностью и выдумкой художника. Он стал для Леонова причиной, порождающей установку на предельный смысловой горизонт земной жизни человека. Художественный мир писателя имеет одно устойчивое качество: развернутость к тайнам мироздания. В этом свете он видит главные черты народного характера. Из книги Откровение, созданной на заре христианства, Леонов взял идею конечной встречи личности с Творцом. Это событие осознается писателем как

³ Образ пустыни занимает особое место в христианской культуре, в ее «духовной географии». «Похвала пустыне является одной из очень древних тем монашеской литературы Востока и Запада», – замечает, например, Г. Федотов (См.: Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. [Традиционная духовная культура славян (Из истории изучения)]. – М.: «Прогресс», «Гнозис», 1991. С. 72). Здесь же он говорит об этой теме как развитии сакрального отношения русского народа к Божьему миру, к матери-земле.

трагедия индивидуального сознания. В «провинциальной» повести писателя оно вписано во внутреннее пространство текста, перенесено на край пропасти, лежащей между раем и адом человеческой души – в ее «тайная тьмы» (I Кор. 4:5).

Таким образом, «Провинциальная история» открывает ряд произведений Леонова, в которых обнаруживает себя апокалиптико-эсхатологический тип художественного мышления.

Библиографический список

1. *Вихлянец В. П.* Библейский словарь // <http://vp.35.narod.ru>
2. *Куклин А.* Эсхатологическая тема в русской мысли (К философскому портрету Г.П. Федотова) // Горизонты культуры. Сб. науч. тр. Вып. I. – СПб.: РИИИ, 1992. С. 119–188.
3. *Леонов Л.* Собр. соч. В 10-ти т. – М.: Худож. лит., 1981.
4. *Леонов Л.* Пирамида. Роман. – М.: «Голос», 1994. Кн. 1–2.
5. *Леонова Н.* Из воспоминаний // Леонид Леонов в воспоминаниях, дневниках интервью. – М.: «Голос», 1999. С. 5–85.
6. *Посадская Л. А.* «Провинциальная история» Л. Леонова: к проблеме гуманизма // Русская литературная классика XX века: В. Набоков, А. Платонов, Л. Леонов. Сб. науч. тр. /Отв. ред. и сост. проф. А. И. Ванюков. – Саратов: Изд-во Сарат. пед. ин-та, 2000. С. 222–230.
7. *Гуардини Р.* Человек и вера. – Брюссель. 1994.

И. В. Трофимов (Даугавпилс, Латвия)

ПРОВИНЦИАЛИЗМ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ, ПРАВСТВЕННАЯ И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ У Л. ЛЕОНОВА («РУССКИЙ ЛЕС» – «ПИРАМИДА»)

В своих «Воспоминаниях», печатавшихся в 1930-е годы в парижской газете «Последние новости», М. А. Осоргин справедливо высказался: «Все здоровое и цельное в нашей литературе глубоко провинциально» [1]. С этой точки зрения творчество Л. М. Леонова последовательно провинциально, и в этом его величие.

Конечно, топоним провинции в романах «Русский лес» и «Пирамида» в своих значениях бесконечно многообразен, но, за редкими исключениями, лишен привычного уничижительного смысла. Поля, ищущая правду и в силу этого носитель положительного идеала в романе «Русский лес», является в Москву, «выбалтывая свои провинциальные новости» [2, 8]. Сразу обращает на себя внимание характерный для предвоенного времени колорит в восприятии и оценке провинциальности: «А, знаю... Вы та самая девушка из провинции... простите, с периферии, – поправилась она по моде века, стремившейся уравнивать всех граждан, чтоб никому не было обидно» [2, 11–12]. Хотя чем лучше «периферия» при сохранении жесткой оппозиции к центру (столице), не ясно. Однако сама по себе симптоматична эта поправка, вызванная санкционированной советской властью попыткой обойти естественное, можно было бы

даже сказать – онтологическое противоречие: целое не может не состоять из частей, центр невозможен без периферии.

Отношение автора к подобному рода поправке сказывается в претенциозном «по моде века», в нарочитом «всех граждан». Но еще решительнее и последовательнее его позиция просматривается в следующей характеристике: «Из овальной ореховой рамы на нее глядели, две сразу, забавные провинциальные девчонки лет по пятнадцати, с беспричинно сияющим взглядом и до такой степени обгоревшие на енежском солнышке, что и кожа, и кофейной раскраски платье совершенно сравнялись по цвету» [2, 13]. За всем этим – здоровье, свежесть, стихийное жизнелюбие, обеспеченное близостью к природе, более того – к солнцу.

И еще: для Леонова безусловно положительным фактором в оценке личности является отсутствие страха перед разряженным пространством периферии. Достоинство Поли не только в том, что она очень быстро осваивается в Москве, но и в готовности забраться «в дебри поглуше» [2, 12], что в конце романа обеспечивает основные условия подвига, отмеченного воинской наградой.

В детской тяге к дебрям, иначе – к краю земли, к краю вселенной – основа жизнестойкости Ивана Матвеевича Вихрова при всей его, казалось бы, телесной ущербности (хромота). Здесь то обстоятельство, что еще в детстве он начал свой путь не с завоевания центра, а с освоения «дебрей», стало определяющим в его судьбе.

В характеристике провинциального сознания Леонов почти без исключения сохраняет двойной стандарт: с одной стороны, провинциал определяется высокими морально-этическими категориями, с другой же стороны – в этих определениях присутствует тонкая, временами едва ощутимая ирония, исходящая обычно от носителя речи: «нельзя было не пожалеть это кроткое провинциальное создание» [2, 15]. Здесь следует заметить, что провинциалы с готовностью принимают возможность такой реакции и страхуются уже самоиронией. Так, например, «с опаской заслужить <...> хоть небидный смешок» Поля разворачивает перед подругой «снопик простеньких полевых цветов», в котором «Всего там нашлось понемногу» [2, 26].

Примеров подобной двойственности у Леонова много: «затаенная провинциальная мечта светилась в ее глазах» [2, 336]; «по поводу его провинциального благоговения перед страданием, пошедшим на оплату человеческого прогресса» [2, 341] и пр.

Но когда дело касается онтологической природы провинции, Леонов всегда предельно сдержан и строг. Совсем не случайно дебри, куда с детства устремлена душа Вихрова, названы писателем «Пустоша́ми». Периферия любой системы по своей сущности – разряженное пространство (физическое или духовное). В идеальном своем проявлении – «край света», куда с ранних лет устремилась душа Ивана, – Пустоша «пребывали в постоянном тумане, и над ними вечно дождик моросил, потому что, по непроверенным ребячьим слухам, небо в том месте вплотную смыкалось с землей» [2, 62].

Но ключевым образом как романа «Русский лес», так и всей художественной системы Леонова является родничок, «колыбель Склани, первого притока Енги, а та, в свою очередь, приходилась старшей дочкой великой русской реки, расхлестнувшей северную низменность на две половины, так что полстраны было окроплено живой водой из этого овражка» [2, 75].

«Живая вода», пробивающаяся на «краю земли» и орошающая «полстраны», схематично показывает направление токов жизненной энергии, своего рода – круговорот в природе. От периферии – к центру, своего рода воронке, поглощающей все притекающее и перебрасывающей в инобытие. И эта схема работает как на микро-, так и макроуровне. Иначе – работа биоклетки идентична работе мироздания. В том числе и «мироздания по Дымкову», устроенному согласно закону, сформулированного еще в «Русском лесе»: «...все на свете совсем не окончательно, потому что ежесекундно обновляется река жизни» [2, 111].

Но любая попытка нарушить систему заканчивается гибелью, о чем предупреждает Леонов уже в «Пирамиде», уподобляя такие попытки детскому любопытству, когда «взламывают ноготком бутончик полевого цветка – узнать, что у него там, в середине» [3; I, 384].

Провинция в романе «Пирамида» наглядно предстает сначала (как и в «Русском лесе») в образе девушки. Сорокин, кинорежиссер, человек столичный и по образу жизни и по воззрениям, увидев Дуню на обочине дороги за стеклами своего по тем временам еще редкого автомобиля, подумал: «Именно эта провинциальная экзотика, невыносимая для дневного появления на центральной улице, и заставляет туземцев прятаться от блеска цивилизации в глухой норе... зато такие особы, осознавшие свое убожество, способны глубже понять самое оказанное им благодеяние» [3; I, 100].

Уже здесь схематически оформляются оппозицией «провинциальная экзотика» и «центральная улица», вступающие в диалог в «глухую пору», – время дьявольского соблазна. Но осознавшие «свое убожество» далеко не так податливы на искушение. При вторичном приглашении – «давешняя провинциалка даже не покосилась в сторону настойчивого благодетеля» [3; I, 101]. При всей ернической, безответственной игре словами и идеями, интерес к мелькнувшей за стеклами автомобиля провинциалке подготовлен пониманием природы конфликта: «Даже в небольшой уличной катастрофе разглядел диалектический перепад, неизбежный для извечного обновления жизни» [3; I, 99]. Этот «перепад» особенно остро осознается человеком, вырвавшимся или силившимся вырваться из смертоносной круговерти столичной воронки при виде жизненного источника, энергию источающего, а не поглощающего.

Как Дуня перед Сорокиным, так и ангел Дымков предстанет перед Дуней, но уже в сверхпровинциальном облачении экзотики: «Впечатление крайней провинциальности усиливалось какой-то архаической одеждой...» [3; I, 118]. Заметим: пространственный образ провинциальности органически сочетается с временной архаикой.

Но что любопытно, сам Сорокин с его кино, как механизмом «чудотворения», в глазах Юлии, циркачки, оказывается всего лишь

«провинциальным балагуром» [3; I, 674], у которого, в свою очередь, можно поживиться ненасытной утробе вампира.

Роман Леонова «Пирамида» – роман межгалактических масштабов. Но и в этих масштабах сохраняется все та же оппозиция: «но почему же, почему, квартируя на такой до банальности ничтожной пылинке, люди не считают пылающие вселенские объекты достойными для местопребывания иной, сознательной жизни?» [3; I, 144].

Жизнь для Леонова может проявлять себя лишь вдали от «пылающих вселенских объектов», или, скажем по-другому, на краю жизнеобеспечивающей системы. Жизнь вечная – вообще «на окраине бытия, по авторитетному свидетельству ангела из Апокалипсиса», где время «за ненужностью» перестает быть» [3; I, 170].

Жизнеобеспечивающая солнечная энергия побудила Леонова в лице Никанора и само солнце отнести на окраину бытия: «Благодаря успехам просвещения, мы даже солнышко разжаловали в захолустную звезду со ссылкой на окраину системы» [3; I, 176]. Но токи энергии неизбежно влекут за собою изменение картины мира со смещающимся центром: «Как бы ни обернулось дело, в с е р а в н о послезавтрашний мир будет решительно не похож на позавчерашний» [3; I, 176]. Чуть позже старик Дюрсо в разговоре с Дымковым уточнит: «Я сам глубоко неверующий человек и согласен с передовым воззрением, что жизнь является одной химической перегонкой вещества под влиянием солнечной энергии, так сказать, из одной пустоты в другую» [3; I, 209].

Зона «жизни вечной», край мироздания – пустота. Эту «пустоту» демонстрирует Дуне ангел Дымков, приоткрывая ей свои секреты: «...вся эта перенаселенная жизнью явь – в таком разреженном состоянии, что для нас кажется прозрачной» [3; I, 182].

И здесь уже совсем нетрудно увидеть в этой «пустоте» ангела Пустоши Ивана Вихрова, что позволяет романы «Пирамида» и «Русский лес» рассматривать как варианты одной и той же модели мироздания.

По мере приближения к центру, профанирующим образом которого у Леонова в «Пирамиде» становится цирковая арена, ангел Дымков теряет свою духовную власть. Как и о. Матвей, по пути от «провинциального <...> всего лишь вятского священника» [3; I, 570], от «бывшего захолустного батюшки» [3; I, 608], через московскую окраину старо-федосеевского кладбища к вращающемуся кругу праздной карусели, теряет не только влияние, но, собственно, и веру. Так что восхождение «из провинциального ничтожества» [3; I, 572], как это понимает Дюрсо, на самом деле оказывается нисхождением к жерлу мировой воронки. В истории о. Матвея конечным пунктом «нисхождения» служит почти дружеская беседа с Шатаницким: «— Извиняюсь... – осторожно перебил батюшка, – как провинциалу, проживающему вдали от жизни, все же хотелось бы уточнить...» [3; I, 611]. Да к истинному провинциалу, «вятскому священнику», «захолустному батюшке» Шатаницкий и не подступился бы. Слаб стал батюшка, более того – беспомощен перед соблазном карусели.

Сущность провинции, в отличие от центра, проявляется в ее экономном, даже временами скаредном сбережении как физической, так и духовной энергии, что способствует более активной работе памяти. Рассказывая подруге

о переменах в Лошкареве, Поля обмолвилась о кино, что «временно <...> открылось в бывшей трапезной Премиловского монастыря <...> но поленились старую штукатурку прокупоросить, и накануне Полина отъезда сплетничали местные старушеницы, будто какие-то старинные святители своевольно, каждый сеанс, проступали на экране среди действующих лиц» [2, 26].

Здесь все знаково: и семантический эвфемизм (трапезная – вместо храма), и якобы «временный» характер акции (конечно, из-за затруднений материального характера), и материалистическое объяснение явления святителей, что в дискурсе авторской речи вполне можно рассматривать метафорически. Эта идеологически невыдержанная деталь в словах подчеркнута советской девушки (но провинциалки!), не расставшейся с золотыми снами детства, несет в себе многие узнаваемые признаки «Пирамиды».

Консервативный, раскольничий дух провинции – еще одна составляющая творимого мифа. И здесь сестра Вихрова, показавшаяся Поле профессорской работницей «в темном, по-раскольничьи распушенном на плечи платке, как еще недавно повязывались все пожилые крестьянки на Енге», – деталь говорящая, подчеркивающая провинциальность не только образа жизни, но и миропонимания. «Пришел ты из лесу и возвращайся в лес», – говорит она брату в минуты неурядиц, апеллируя в этом случае к защитной, жизне-обеспечивающей периферии.

Раскольничий дух «края земли» Леонов находит и в людях, подобных Федосу, что поставил «свою моленную <...> в непроходимой хвойной дебри, которая на Енге так и зовется ч е р н ь и к р е м ь в обозначенье гущины и недоступности» [2, 63].

«Край земли» страшен («Именно на границе Облога и Пустошей проживал ужасный Калина Тимофеевич, грозное существо сверхбогатырского телосложения и замысловатого озорства» – 70), но и властно притягателен. Поход к «краю земли», границе мира, предпринятый в детстве Иваном Вихровым и Демидкой Золотухиным, сохраняет инерцию на всю жизнь. Пусть с различным принципиально целеполаганием. Но для обоих.

Пространственная периферия сродни архаике исторической. «Повести исподней русской жизни» [2, 180] открываются Ивану Вихрову как в «тысячеверстных прогулках» («слезать на полустанках поглуше и брести невесть куда до встречного шляха» – [2, 180]), так и в тысячелетнем экскурсе истории русской культуры в знаменитой лекции.

В лекции профессора Вихрова эсхатологические мотивы завуалированы советской пропагандистской риторикой. Однако угрозы остаются: «...и наш историк Соловьев грозился наступлением пустыни» (имеется в виду статья «Враг с Востока» философа В. С. Соловьева, сына историка, опубликованная в 1891 г. [4]). И далее – «усыхание юго-востока России», «космическая старость Земли» [2, 305] и пр.

Наступление пустыни – наступление энергетической пустоты, которая поглощает все живое. А вместе с тем – «жизнь ютится на опушках» [2, 313]. Любого рода изобилие иссякает и за Пустошами неотвратимо следует пустыня. Конечно, не случайно старо-федосеевский мир в романе «Пирамида» назван «провинцией» [3; 1, 490], но мир этот, как известно, – кладбище.

Наличие пустоты как энергетического вакуума – признак опасности нарушения сбалансированности системы. Однако функции ее в художественном

мире Леонова не всегда одинаковы. Когда речь идет о Москве в романе «Русский лес», то в словах: «Москва выглядела пустовато – и не оттого, что убавилось жизни в ней, а потому, что война вымела из нее все постороннее, мешавшее сосредоточиться на главном» [2, 323], – осознанный расчет на победу.

И в другом месте – Петербург в 1911 г.: «...несмотря на глухой сезон, столичная жизнь, как всегда, была ключом» [2, 491]. Но здесь уже отчетливо просматривается Леоновым начало разложения системы, кульминация которого – в 1917 г.

Но ведь сказано еще в «Пирамиде» о Сибири времен Ермака: «Нас втягивал туда громадный, никому не посильный для освоения континентальный вакуум, образовавшийся после почти вулканического взрыва монгольского» [3; II, 124].

Определение роли провинции в системе возможно только в оппозиции к центру. Любого рода характеристики провинции отзываются обратным знаком на характеристике центра. И наоборот. Москва «выглядит пустовато» – значит укрепляется, активизируется периферия. Столица перенасыщена – жди беды. Ангел Дымков, прибывший из далекой разряженной периферии, ощущает, прежде всего, беспокойство в связи с «непривычно уплотненной» бытовой средой, в которой он мог «подобно метеору запросто сгореть» [3; I, 158].

Признаком неблагополучия России становится социальная характеристика провинции в романе «Русский лес», выраженная трусливой реакцией молодого Грацианского на судьбоносную беседу с Чандвецким, мастером охранного дела. В полуобморочном, бредовом состоянии он воображает, как кто-то сможет защитить его, «цыкнуть на зарвавшегося жандарма, натоптать на него, даже затоптать, выгнать его в отставку, в провинцию, к черту, в самую Сибирь, наконец» [2, 505]. В этой градации репрессивных мер, как видим, страшнее провинции только черт и Сибирь. И это откровенно высокомерное, уничижительное отношение столицы к провинции стало несчастьем и бедой России. Отсутствие хотя бы элементарной признательности к своим окраинам, поставщику жизненных, энергетических ресурсов, защитной полосе, маркирующей систему, верный путь к ее истощению и, в конечном счете, – разрушению.

Грацианский, наглядная модель «столичного» поведения, к слову сказать, понимает, что его процветание всецело зависит от процветания провинциала Вихрова. Поэтому и душит его не до конца. Да еще и поощрит иногда: «Не скрою, мне нравится твой провинциальный задор» [2, 265]. А Вихров и поддакнет: «Мы тут, в провинции, несколько поотстали от светского обращения» [2, 263]. Так и складывается тандем, вне которого динамичное развитие системы невозможно. Мораль – моралью, но законы жизни – это законы, нарушение которых чревато проблемными ситуациями.

Библиографический список

1. *Осоргин М.* Воспоминания. Повесть о сестре. – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1992. С. 27.
2. *Леонов Л. М.* Собр. Соч.: В 10-ти т. Т. 9. «Русский лес» – М., 1972.
3. *Леонов Л.* Пирамида. Роман-наваждение в трех частях. – М., 1994.
4. См.: *Соловьев В. С.* Враг с Востока // *Соловьев В. С.* Сочинения в двух томах. Т. 2. – М., 1990. С. 480–492.

Т. Н. Васильчикова (Ульяновск)

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЭКСПРЕССИОНИЗМ О ПРОБЛЕМЕ ДУХОВНОСТИ В ИСКУССТВЕ

Проблема духовности привлекает обостренное внимание искусства в кризисные моменты общества. Литературный экспрессионизм, как его называли, «искусство крика не только скажет о духовном кризисе эпохи в своей теоретической программе и в художественной практике, но и предложит пути его преодоления. Не следует ожидать при этом, что «крик» экспрессионистического искусства имел следствием реальные общественные преобразования, так как не существует прямой зависимости между духовной и общественной сферой. Георг Кайзер, один из самых известных драматургов экспрессионистического поколения, иронически сравнит уже в тридцатые годы, в эмиграции во время второй мировой войны, протест экспрессионистов против все же состоявшейся первой мировой – с «лаем собаки на луну». Но в истории искусства XX века экспрессионизм сыграл свою роль и сказал свое взволнованное и искреннее слово. Теоретические основы «нового искусства» эклектичны, адепты и теоретики его обращаются к философии Платона и к христианству, к учению Л. Н. Толстого, к книге Лао-Цзы и к буддизму – с единственной целью – найти в духовных источниках и памятниках человеческой мысли подтверждение своим идеям о том, что «человек добр» (так и называется сборник рассказов Л. Франка о первой мировой войне), что он должен быть, по выражению Л. Рубинера, «в центре». «О духовном в искусстве» – так назвал свою программную книгу Василий Кандинский, создавший в 1911 году в Мюнхене общество «Синий всадник» («Der blaue Reiter»). С его «Абстрактной акварели» (1910) начинается история современного абстрактного искусства. От изображения реальности в «формах самой жизни» до свободы самовыражения художника как такового направление развития искусства в определении Кандинского. «Когда потрясены религия, наука и нравственность (последняя – сильной рукой Ницше) и внешние устои угрожают падением, человек обращает свой взор от внешнего *внутрь самого себя* (курсив автора). Литература, музыка и искусство являются первыми, наиболее восприимчивыми сферами, где этот поворот к духовному становится заметным в реальной форме»[1]. В литературных манифестах экспрессионистов звучит тот же призыв отказаться от изображения реальной действительности, которая не содержит истины и не заслуживает поэтому быть объектом искусства, и обратиться к «царству собственной души», по выражению Г. Кайзера. К числу наиболее важных документов экспрессионистического движения относятся манифесты Казимира Эдшмита (псевдоним Эдуарда Шима) «О поэтическом экспрессионизме» («Über den dichterischen Expressionismus») и «Человек духовный и человек психологический» («Der beseelte und der psychologische Mensch») Пауля Корнфельда. Оба манифеста созданы в 1917–1918 годах, в самый пик движения, длившегося всего десять лет (1914–1924) и оставившего такой заметный след в искусстве. Примечательно, что Эдшмит,

сам являясь активным участником движения, создает образ поэта-экспрессиониста и определяет его задачи. Это личность, имеющая особое мироощущение (Weltgefühl), позволяющее увидеть мир в его первозданности. В манифесте впервые выражена идея экспрессионистической утопии (Vision). Затем об этом скажет в своей статье «Видение и образ» («Vision und Figur») Георг Кайзер. Оба отвечают однозначно на вопрос о содержании этой утопии-видения: «Wovon ist diese Vision? – Von der Erneuerung des Menschen» [2] «О чем это видение? – Об обновлении человечества». Под «обновлением» имеется в виду духовное перерождение или, правильнее сказать, возрождение человечества из его первоосновного «зерна» – гуманности, сострадания. Чтобы это стало возможным, должен прежде всего появиться «новый человек», а затем начнется как бы цепная реакция добра – с людей спадает та жесткая защитная кора, под которой они прячут свою истинную суть – «душу», «доброту», они почувствуют и увидят в своих ближних страдающих братьев. «Общество» (Gesellschaft) как искусственное объединение людей, чуждых друг другу, станет «братством» (Gemeinschaft) – единством людей близких по духу и любящих. Идея «пересоздания» реальности формируется Эдшмитом в единстве с идеей трансформации мира неистинных форм (видимой реальности) через экстатическую личность (самого поэта или героя – «нового человека», которому передоверена эта функция). Мир истинного скрывается за фасадом ложной видимости, которая не может быть объектом искусства. Niemand zweifelt, dass das Echte nicht sein kann, was als aussere Realitat erscheint... Die Realitat muss von uns geschaffen werden [3]. «Никто не сомневается, что не может быть истинным то, что предстает как внешняя реальность. Реальность должна быть создана нами», – провозглашает К.Эдшмит. Именно в его манифесте формулируется центральная идея литературного экспрессионизма – идея «нового человека «и созданного его духовным воздействием «нового мира». Характерно, что рождение «нового человека», показанное впервые Георгом Кайзером в пьесе «Граждане Калэ» («Die Burger von Calais»), происходит часто внезапно, мгновенно, из обычного человека общества. Его «рождение» происходит в манифесте Эдшмита и на уровне языка: если человек общества – это «любой и каждый» (Jeder), то «новый» появляется после отстранения этого местоимения, он – просто «человек» (Mensch). «Jeder Mensch ist nicht mehr Individuum, gebunden an Pflicht, Moral, Gesellschaft, Familie. Er wird in dieser Kunst nichts als das erhebendste und klaglichste, er wird Mensch» [4] «Каждый человек перестает быть индивидуумом, связанным долгом и моралью, обществом и семьей. Не будет он в этом искусстве и чем-то намеренно возвышаемым – он будет (только) человеком». Нельзя не видеть определенной противоречивости литературного экспрессионизма, который претендует на роль духовного вождя современного человечества, делает своего героя духовным реформатором мертвого механизированного мира, но при этом отказывается от изображения внутреннего мира человека, от того, что называется психологизмом. В вопросах психологической разработанности характера это искусство резко порывает с предшествующей художественной традицией, более того, порывает и с традицией создания «характера» как

такового. Как проза, так и драматургия немецкого экспрессионизма, намеренно и вызывающе антипсихологичны. На смену индивидуализированному герою с его сложным внутренним миром приходит образ-«сгусток энергии» (Кайзер), абстрактная форма, символизирующая «первоосновное» в человеке. Взамен «героя» на сцену выходит «сущность», «фигура» («Gestalt», «Figur», поименованная по семейному или социальному признаку (Миллиардер, Сын, Дочь, Кассир), а так как эти общественные функции являются мертвыми формами существования, им противопоставлен носитель подлинного в человечестве и человеке, его родового первоосновного признака, так называемый «новый человек». На этом строится конфликт драмы экспрессионизма, разрешение которого неоднозначно, но формы разрешения носят выраженный активно вербальный характер. «Фигуры» обмениваются репликами в нарастающем темпе и с растущим эмоциональным накалом.

Героя образно можно сравнить с живым сердцем, которое бьется в теле уже полумертвом, стараясь вернуть его к жизни.

Если в редких случаях это удастся, то начинается как бы цепная реакция добра, механическое существование вновь становится живой жизнью. Так будет в пьесе Г. Кайзера «Ад–путь–земля» («Holle–Weg–Erde»), Л. Рубинера «Безвластные» (Die Gewaltlosen). Так будет в одной из новелл знаменитого сборника Леонгарда Франка «Человек добр» («Der Mensch ist gut», где равнодушно ампутирующий конечности военный врач вдруг превращается в живого и страдающего человека, почувствовавшего страдания других – своих братьев. Этот момент пробуждения души называется в экспрессионистической пьесе «Aufbruch» («прорыв»). Но гораздо чаще усилия героя безрезультатны, при этом эмоциональный накал не снижен, а значит, закономерно ожидать взрыва, который и произойдет в мертвых «бетонных залах» кайзеровской трилогии о Газе. Понять экспрессионистскую антиномию – одновременный отказ от изображения духовного мира личности и страстные призывы к «душе» – помогает программный манифест драматурга и теоретика экспрессионизма Пауля Корнфельда «Человек духовный и человек психологический» («Der beseelte und der psychologische Mensch»). Впервые он был полностью напечатан в журнале «Das junge Deutschland» в 1918 году. В сокращении был издан как предисловие к драме Корнфельда «Совращение» (Die Verführung) в 1916 году. Слово «душа (Seele)» – ключевое в теоретической программе экспрессионизма. Это понятие разграничено с понятием «психология» (Psychos). Два эти понятия вынесены уже в заглавие манифеста, содержащее фактически определение основного конфликта драмы экспрессионизма – между человеком «духовным» и человеком «с привычной психологией».

«Предоставим будням характеры, а в наши звездные часы станем ничем иным, как душой, ибо душа – это небесное, психология же – исключительно земное», – пишет Корнфельд и приходит к заключению, что «психология говорит о сути человека даже менее, чем анатомия». «Die Psychologie sagt vom Wesen des Menschen sogar wenig aus wie die Anatomie» [5].

Тревожащий душу образ мертвого механического существования возник уже в классической литературе второй половины XIX века. Картиной его открывается, например, роман Л. Н. Толстого «Война и мир». Светский салон фрейлины Анны

Павловны Шерер, когда вечер уже «запущен», наполняется равномерным механическим жужжанием, как если бы работали механизмы, и сравнивается автором с «машинным залом». В механическом жужжании обнаруживает себя духовно мертвая жизнь «света». Действующие лица, издающие это «жужжание», предельно персонифицированы и весьма активны, но это активность зла. Именно в это время, например, идет яростная борьба за наследство умирающего Безухова. Активность и направленная действенность в равной степени присущи и экспрессионистскому герою-«сгустку энергии», но при этом полностью отсутствует персонификация. Классическая традиция связана не только с этическими, но и с эстетическими категориями. Прекрасные зрительные образы вещного мира отражают общее представление об эволюции как процессе совершенствования и соответствуют определению Н. Г. Чернышевского «прекрасное есть жизнь», хотя уже Толстой намечает то противоречие между прекрасной формой и мертвой сутью, которое рождает образ Элен или Анатоля Курагиных. Красота мира совершенно покидает искусство экспрессионизма – намеренно дисгармоничное, эпатазирующее вкус и эстетическое чувство. Создатели этого искусства продвинулись значительно дальше по пути не только деперсонификации, но и деэстетизации картины мира.

Библиографический список

1. *Кандинский В.* О духовном в искусстве. – М., 1992. С.16.
2. *Kaiser G.* Vision und Figur. In// Kaiser G.Stucke.Erzahlungen. Aufsätze.Bd.4., 1987. S.89.
3. *Edschmid K.* Expressionismus in der Dichtung.// Expressionismus.Der Kampf um eine literarische Bewegung. – München, 1965. S.94.
4. Ibidem. S.98.
5. *Kornfeld P.* Der beseelte und der psychologische Mensch// Kornfeld P. Revolution mit Flottenmusik und andere kritische Prosa 1916–1932. – Heidelberg, 1963. S.31.

М. Е. Крошнева (Ульяновск)

ПРОБЛЕМА «ДУХОВНОГО ПРОВИНЦИАЛИЗМА» В ЖИЗНИ И В ТВОРЧЕСТВЕ ИВАНА САВИНА

Имя Ивана Ивановича Савина (настоящая фамилия: Саволайнен – 1899–1927) на самом деле мало известно не только читателям, но и профессиональным исследователям русской словесности. По нашим сведениям, как в России, так и за рубежом литературоведы пока не поставили задачу открыть славную страницу русской литературы в лице талантливого и даровитого поэта и прозаика Савина. Мы предлагаем обратиться к его творчеству и воспринимать Савина не столько как певца героического Белого воинства России, сколько продолжателя традиций русской реалистической литературы в контексте христианства.

Впервые о нем так ответственно и проникновенно заявил И. Бунин, один из самых влиятельных и авторитетных писателей того времени: «То, что он оставил

после себя, навсегда обеспечило ему незабвенную страницу в русской литературе; во-первых, по причине полной своеобразности стихов и их пафоса; во-вторых, по той красоте и силе, которыми звучит их общий тон, некоторые же вещи и строфы – особенно» [1]. Спустя несколько лет будущий нобелевский лауреат русской литературы снова вспомнит о молодом, рано ушедшем из жизни Иване Савине: «Ему не было еще и двадцати лет, когда он переживал начало революции, затем гражданскую войну, бои с большевиками, плен. Он испытал гибель почти всей своей семьи, ужасы отступлений, трагедию Новороссийска... После падения Крыма он остался больной тифом на запасных путях Джанкойского узла, попал в плен... Узнал глумления, издевательства, побои, голод, переходы снежной степи в рваной одежде, кочевания из ЧЕКИ в ЧЕКУ...» [2].

Творчество Савина высоко ценили критики, публицисты, поэты русского зарубежья: А. Амфитеатров, П. Пильский, И. Елагин, Валентина Синкевич и др. Его творчество было необычайно популярно. Стихи Савина читали на военных русских вечерах в Париже, Харбине, Белграде, Нью-Йорке, Берлине, Выборге, – везде, где за пределами советской России звучала русская речь и выходили газеты и журналы на русском. Однако потом этого человека надолго забыли, того, который как никто другой сумел передать трагедию мальчишек, попавших в водоворот революции и гражданской войны, но так и не изменивших понятиям «долг» и «честь».

Иван Савин родился в Одессе. Детство и юность прошли в городе Зенькове Полтавской губернии. Примечательно, что в этой же губернии намного раньше родился величайший писатель-гражданин, обладавший уникальным художественным дарованием Н. В. Гоголь. Провинциальная украинская родина с точки зрения географического положения и бытового уклада много дала будущим художникам слова: впечатлительные натуры детей формировались в атмосфере домашнего помещичьего уюта, тепла и глубокой религиозности. Известно, что мать Савина, Анна Михайловна Волик, была дочерью представителя старинного молдавского рода. Мягкий климат и яркая природа Украины, колорит провинциального украинского быта, фольклорные традиции развили любовь и способности к литературе. В одиннадцать лет Иван начинает писать первые стихи, а в пятнадцать – впервые публикуется в местной периодике.

Провинция оставила особый отпечаток на жизненном самоощущении и творческом мировосприятии многих даровитых деятелей русской художественной культуры (Н. В. Гоголя, А. П. Чехова, И. С. Шмелева и др.). Фактор провинции в качестве первого внешнего пласта в значении географического положения и бытового уклада играет важную роль в создании бытового полотна реалистических произведений молодого эмигранта: «Поздоровавшись, брал Петенька со стола прошлогоднюю «Ниву», сел рядом. Мать накладывала в хрустальную вазочку вишневого варенья, заваривала чай. Весело звенел древний, прабабушкин самовар. Рука Ляли дрожала на золоченой ручке кресла и незаметно протягивалась под «Ниву» – до боли сильно сжимала пальцы Петеньки. Стыли часы» («В мертвом доме», 1922) [8, 87]. В данном отрывке описание провинциального быта и жизни колоритно: прошлогодний журнал, застывшие часы говорят о степенности, скучности, однообразности деревенской жизни. Образ вишневого варенья одновременно возвращает в личные воспоминания детского восприятия природы,

запахов, ощущений и рождает ассоциации с одинокой чеховской усадьбой и связанные с ней философские размышления. Древний прабабушкин самовар – деталь, которая говорит о преемственности поколений, уважении традиций, веры своих отцов и прадедов. Хрустальная вазочка и золоченая ручка кресла являются свидетельством достатка данного дома. Идиллическое изображение жизни в отрывке о провинциальном быте создает ощущение тоски автора по родному дому, близким, прошлому времени, детстве и юности. Автор глубоко впитал культуру и быт родного очага.

Провинция для Савина – духовный центр, питающий его жизненные силы: «Мой затерянный в бескрайних полях город, такой старомодный, такой пыльный, такой прелестный... Широкие улицы, еле сдерживаемые рядами хрупких домов: прозрачные глаза окон, днем – серые, с белыми ресницами дрожащих занавесок, вечером – темно-темно синие, с яркими зрачками керосиновых ламп. Кривые доски тротуаров: над ними зелёные, мохнатые руки клёнов и лип. Старый сгорбленный собор над обрывом. Жизнь радужная, тёплая, как солнце. Солнце, как жизнь...» («Там») [8, с. 105].

В рассказах Савина мир провинции – самостоятельная и сложная сфера человеческого бытия, но всегда открытая художественному волеизъявлению. Провинциальная жизнь России формирует особое восприятие мира, вырабатывает свой тип художника.

Отец поэта был финном. Благодаря этому Иван сумел после всех испытаний войны и плена выбраться в Хельсинки. А. И. Куприн так воспринял финский берег в конце ноября 1919 г. с палубы парома и отразил это наблюдение в своей записной книжке: «Финляндия. Гельсингфорс. Порт, ветер, суда. Тоска» [3, 202]. В Хельсинки Ксения, дочь А.И. Куприна, вспоминает, что только тогда, когда они увидели роскошную финскую гостиницу, её мраморные лестницы и элегантных лакеев и горничных, они поняли, насколько неприглядны они сами после месячных лишений и мытарств [4, 107]. Несколько позже А. Куприн в письме из Хельсинки своему другу И. Репину в начале марта 1920 года напишет: «Я отдаю должное усердной финской культуре, но эти люди для меня – другая планета» [5, 196]. В тоске, на другую планету, «В мареве беженства хилого...», в маленькой комнате, полученной на двоих с отцом, Савин нашел спасение и свободу, но только не для души и сердца.

В строках Лермонтова и Ахматовой: «Изгнаньем из страны родной, / Хвались повсюду как свободой», «И изгнанья воздух горький, как отравленное вино», – выражена вся диалектика эмиграции и её трагедия. «Оторванность от почвы, отсутствие среды, самозамкнутость, искривляющие перспективы» – вот истинные причины несвободы и «разлагающей отравы, которую носит в себе всякое длительное изгнание», – говорит Н. Струве [6, 69–70]. Жизнь в эмиграции крупными представителями русской культуры уже воспринималась как жизнь в далекой провинции, потому что сердце каждого было с Россией. Сквозным мотивом русской литературы за рубежом проходит тема Родины и тоска по ней: «Жизнь Арсеньева», «Деревня» Бунина; «Богомолье», «Лето Господне» И. Шмелева, «Путешествие Глеба» Б. Зайцева, «Детство Никиты или Повесть о

многих превосходных вещах» А. Толстого, рассказы «Там», «Трилистник», «В мертвом доме» Савина и др. С первых дней существования эмиграции пред ней встал вопрос об отношении к культуре Советской России. Одни (М. Слоним) видели за советской культурой и литературой знание современной жизни русского народа, продолжение традиций русской классики, поиски новых форм. Другие (В. Ходасевич) утверждали, что в эмиграции можно сохранить дух нации, ее культуру, жизнь русской диаспоры в свободе мысли и слова, утраченную на Родине. С нашей точки зрения, спор о «столице» и «провинции» в таком русле совершенно бесплоден. Согласимся с Альфредом Бемом: «Можно быть в эмиграции «просто шофером», «просто рабочим», но быть «просто писателем» нельзя» [7, 311]. Фактор провинции в качестве второго внешнего пласта в значении географического удаления от России и периферийного центра русской зарубежной жизни играет роль духовного толчка, нравственного сосредоточения в себе и поиска религиозной истины. В любой эмиграции могучим инстинктом сохранения самобытности служит религиозное чувство, принадлежность к вере отцов. Церковь на чужбине – не уголок России, она являет собой непреложное и вечное, что имеет универсальное значение.

Больной, никому не нужный и потерянный в свободное от работы время он активно занимается литературным творчеством. Первые стихи Савин публикует в местном русском издании: ежедневной газете «Русские вести», выходившей в 1922–1923 гг. под редакцией В. Воутилайнена. Затем он печатался в ежедневных газетах «Новые русские вести» (1923–1926) под редакцией того же В. Воутилайнена и в «Листке русской колонии» (1927). Ежемесячный журнал «Дни нашей жизни» (1923) издательства «Кружка русской молодежи в Финляндии» редактирует совместно с ответственным редактором К. А. Бергманом. Второй, третий, четвертый номера этого журнала выходили в Берлине. Молодой эмигрант находит спасение своей души в обращении к любимым русским авторам прошлой эпохи: Пушкину и Гоголю. Он всерьез увлекается Блоком, Ахматовой, Гумилевым, Мережковским.

В эмиграции Савин приобщается к театру. В обществе «Русская колония» в Хельсинки поэт организывает Кружок русской молодёжи, при котором работала Студия любителей драматического искусства. Первые упоминания о деятельности театральной студии мы находим 16 сентября 1923 года в газете «Русские вести». Любителями разыгрались комедии «Дядюшкина квартира» И. Мясницкого, «Без ключа» А. Аверченко, «Молчание» Билибина. Иногда на сцену выходил Савин и исполнял свои драматические этюды и пьесы. В газетной рецензии 9 февраля 1924 года отмечается: «Наибольший успех имел шарж И. Савина «Служитель муз». Сама пьеса произвела очень хорошее впечатление оригинальностью сюжета. Разыграна она была живо и интересно. Особенно следует отметить искренность и правдивость тона г-на Савина».

Может создаться впечатление, что, покинув Родину, русский художник творит свой «кусочек» России, отдельный от всего мира бытия. Осуществляя творческую свободу, молодой эмигрант испытывает колоссальное духовное напряжение и направляет его на всесторонний созидательный труд. Через приобщение к местной культуре он возводит веру отцов до универсального масштаба, что не только

убережёт её от распада, но и послужит к её оправданию. Произведения Савина созданы в русле духовного реализма. Термин «духовность» нужно рассматривать с точки зрения богословско-философского значения. Писатель воссоздаёт реальность духовного уровня мира и человека, реальность присутствия Бога в мире. Все это дает основание осмысливать его литературное дарование в рамках духовной традиции. И здесь ценны размышления о существовании православных основ русской литературы М.М. Дунаева, опыт конференций «Православие и русская культура», проходящих в Санкт-Петербурге, предлагаемая А.М. Любомудровым концепция «духовного реализма» в литературе русского зарубежья.

Творческая манера молодого писателя–эмигранта близка художественному восприятию мира И.С. Шмелева. Шмелев и Савин стремятся показать реальный мир, каков он есть. Созидательный потенциал художников содержится не только в трепетной любви к Отечеству, способности созерцать, предать красоту природы, сколько в умении по-детски чисто, доверчиво, искренне описать колорит провинциального быта, запахи, вкусы: «Я устал, сажусь у столбушков на краю оврага, начинаю плакать. В овраге дымят сарайчики, «блинные» там на речке, пахнет блинками с луком, жареной рыбкой, кашничками...» (Шмелев «Богомолье») [9, 92]; «Дома Петенька с полчаса переходил из объятий в объятия матери, мелкой помещицы, в несменяемом капоте с зелеными разводами, сестренки Сони, радостно хлопавшей в ладоши, отца, вечно страдавшего зубной болью, каких-то почтенных старушек, няньки Лизаветушки. Все это суетилось, засыпало вопросами, рассказывало самые свежие новости и слухи Больших Холмов» (Савин «В мертвом доме») [8, 85–86].

Сквозь призму провинциального мира писатели изображают жизнь всей России, православный строй души русского человека: «Я слышу всякие имена, всякие города России. Кружится подо мной народ, кружится голова от гула. А внизу тихая белая речка, крохотные лошадки, санки, ледок зеленый, черные мужики, как куколки. А за рекой, над темными садами, – солнечный туманец тонкий, в нем колокольни-тени, с крестами в искрах, – милое мое Замоскворечье» (Шмелев «Лето Господне») [9, 161]; «Смеялись Ляля, Лизаветушка, серый пес Волк, кусты смородины за домом, голуби, садовник Архип, зимой и летом ходивший в валенках. В о в с е м, в каждой мелочи, в мимолетном слове дрожала она, эта неумолкающая радость жизни» (Савин «В мертвом доме») [8, 91]. Православная Русь писателей предстает во всей широте, в сочетании наивной серьезности, строгого добродушия, юмора и радости души.

Шмелев и Савин продолжают традиционную для русской литературы тему «маленького человека», провинциала по своему мироощущению. В произведениях Шмелева («Человек из ресторана», «Гражданин Уклеikin», «Про одну старуху») и Савина («Дроль», «Лимонадная будка», «Там») «маленький человек» обретает собственный путь, полный страданий, возводящий человека к мудрости, духовной свободе и независимости: «У Вас большая душа, у вас сердце героя, Дроль <...> может быть, вы – святой! А мы смеялись <...> я горжусь знакомству с вами, Дроль!» («Дроль», впервые опубликован в журнале «Опыты», Ч. 1., Нью-Йорк, 1953) [8, 73].

В небольшом рассказе-были «В мертвом доме» писатель описывает провинциальный мирок, дом своего детства: «Тишина в комнате была удивительная, строгая такая. Как будто те, что жили в ней раньше, уходя в бездомье, унесли с собой всю суету своей жизни, тревоги и печали, а тихую молитвенную радость оставили». Как известно, молитва является проявлением жизни Церкви и духовной связи ее членов с Богом во Святой Троице и всех между собой. Молитва настолько неразлучна с верой, что может быть названа воздухом Церкви или её дыханием. В этом доме живет «молитвенная радость», и его можно считать живым источником все побеждающей, оживляющей, связующей силы, источником духовного единения в небесном Царстве. Писатель проверяет чекиста Хорова, «всего в желчных усмешках», «в крови» на присутствие в нем духовного движения. Автор приводит Хорова в этот дом и оставляет на ночлег. В телесных переживаниях: «ныла последнюю неделю голова, так что было мутно в глазах», «боль от висков расползлась в вверх» и душевных порывах о «приятном, покойном тепле без мысли, без желания, без гнева» чекист только и смог, что обнажил духовную пустоту. Не каждой душе, по мысли Савина, возможно спасение и единение с Богом, а только той, которая победит грех и встанет на путь спасения с благодатной памятью о Нем. Этот дом будет мертвым до тех пор, пока земля не освободится от бездуховности и не скинет с себя кровавые пути войн и мировых революций. Русская провинция как трудная проблема национального художественного сознания побуждает к размышлениям об исторических судьбах России и её народа. Этой напряженной духовной работе посвятил свою жизнь Савин.

Фактор провинции в качестве внутреннего пласта в значении «духовного провинциализма» раскрывает новые возможности познания литературы, тот онтологический горизонт, на котором находятся истинно христианские ценности.

Библиографический список

1. Бунин И. Наш поэт // Возрождение. 4 августа 1927 г.
2. Бунин И. Памяти Ивана Савина // Последние новости. 14 июля 1932 г.
3. Кулешов Ф. И. Творческий путь А.И. Куприна: 1907–1938. – Минск, 1987. С. 202.
4. Куприна К. А. Куприн – мой отец. Изд. 2-е, испр. и дополн. – М., 1979. С. 107.
5. Куприна К. А. (публ. и комм.). Переписка И.Е. Репина и А.И. Куприна // Новый мир. 1969. № 9. С. 196.
6. Струве Н. Православие и культура. – М., 2000. С. 69–70.
7. Бем А. Л. «Столица» и «провинция» // Критика русского зарубежья: В 2 ч. – М., 2002. Ч.1. С. 311.
8. Савин И. И. Только одна жизнь: 1922-1927. – Нью-Йорк, 1989. С. 85–97.
9. Шмелев И. С. Избранные сочинения: В 2 тт. Т.2: Богомолье; Лето Господне: Романы / Комментарии О. Михайлова. – М., 2001. С. 92, 161.

ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ ПРОВИНЦИИ

Р. А. Браже (Ульяновск)

ПРОВИНЦИАЛИЗМ КАК СТОХАСТИЧЕСКИЙ АТТРАКТОР ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Как было показано автором¹, в провинциальной культуре сочетаются ограниченность возможностей личности (физическая несвобода) и духовная раскрепощенность. В терминах теории катастроф первый фактор является нормальным, а второй – расщепляющим. В плоскости действия этих параметров имеется область бифуркации, расширяющаяся с возрастанием обоих параметров. Поверхность стационарных состояний культуры над областью бифуркации претерпевает скачок (катастрофу) типа «сборка». В условиях малой духовной дивергенции культура провинции монотонно хиреет. Но если в провинциальной среде возникает широкое бифуркационное поле свободно мыслящих личностей, то в ней неизбежен взлет культуры. Появляются интересные, самобытные, а потому запоминающиеся, художники, поэты, писатели, ученые. Однако «Хоть в темноте наблюдаемы звезды, / Но средь невежества гибнет талант» (Р.Б.). Поэтому, стремясь полнее себя реализовать, эти незаурядные личности чаще всего устремляются из родной провинции в столицу. А в провинции уровень культуры снова падает.

Описанная схема демонстрирует лишь тренд происходящих в провинциальной социокультурной среде процессов. Возмущения параметров системы приводят к колебаниям относительно тренда. В фазовом пространстве «культура – скорость ее изменения – уровень возмущений» появляется область притяжения – аттрактор. Это аттрактор стохастического типа: любая его точка предсказуема на довольно значительном временном отрезке. Стохастические процессы имеют место в системах с памятью о своих прошлых состояниях. Большинство природных и социальных процессов именно таковы.

В зависимости от величины возмущений в системе, характер колебаний, определяющих уровень культуры явлений общественного сознания, может быть различным. При слабых возмущениях это квазипериодические колебания. При средних – кноидальные колебания (в виде синусоиды, у которой гребни узкие и вытянутые, а впадины, наоборот, широкие и неглубокие). При сильных возмущениях в системе наблюдаются уединенные волновые всплески – солитоны.

В генезисе культуры чрезвычайно велика роль промежуточных состояний – цвишенсов² (от нем. *Zwischen* – промежуточный). Ее переход из одного стационарного состояния в другое не всегда происходит по руслам, а чаще всего имеют место блуждания по джокерам – цвишенсам вертикального типа между различными плоскостями культуры. Джокеры всегда неожиданны (эмерджентны). Поэтому мы часто становимся свидетелями зигзагов культуры,

¹ См. в наст. сборнике мою статью «Феномен провинциализма и его трактовка: от семиотики к синергетике».

² См. Баранцев Р. Г. Явление цвишензма в социальных процессах // Синергетика, философия, культура. – М.: Изд-во РАГС, 2001. С. 220 – 225.

ее бросков из одной крайности в другую. Носителями этих крайностей, как правило, являются маргинальные элементы, не принадлежащие ни к какой определенной социальной группе.

Цвишенсы горизонтального типа вызывают искажения формы колебаний культурологических параметров относительно тренда, стохастизируя их. Как уже отмечалось, стохастичность является следствием памяти в системе. Эта память может быть короткой, продолжительностью всего в несколько циклов колебаний. Тогда говорят о том, что в системе имеет место жесткий хаос. Но эта память может простираться и на много циклов колебаний. В этом случае говорят о существовании в системе мягкого хаоса. Системы с жестким хаосом называют марковскими системами, так как для их описания применяют теорию марковских цепей. Системы с мягким хаосом называют собственно стохастическими системами. В таких системах искажающие характер колебаний возмущения рассматриваются как шумы. В последнее время для анализа стохастических процессов разработан ряд методов, позволяющих количественно описать их особенности. Это метод Херста и его модификации, анализ флуктуаций относительно тренда (Detrended Fluctuation Analysis), вейвлет-анализ и др.

Стохастические колебания отличаются самоподобием во времени или временной фрактальностью. Это связано с ограниченностью или малостью шумовых искажений процесса, в результате чего его фазовая траектория не выходит за пределы стохастического аттрактора. Реальные процессы в культуре являют собой пример мультифрактальных процессов. Для их описания одного параметра масштабного самоподобия (скейлинга) обычно бывает недостаточно. Методы мультифрактального анализа также достаточно хорошо известны.

Целью данной работы является демонстрация возможностей применяемых в синергетике методов для математического моделирования, а значит и прогнозирования, социокультурных процессов.

О. В. Ханова (Саратов)

СИМВОЛ РОССИИ – ФЛАГ КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ СВЯТЫНЯ

Флаг во все времена почитался как национальная святыня. И понять стремление русских людей иметь такой символ своей государственности, в котором выражалось бы величие духа, мистического предназначения России и который служил бы ей если не вечно, то долгие времена, независимо от того, какие у нее правители и какое общественное устройство. К сожалению, вопрос этот решался в спешке, в одной заботе – побыстрее сменить старое.

Сейчас у России трехполосный флаг. А исстари, со времен крещения Руси был на флагах отеческих крест, оттого и обретали они значение святыни. А теперь? Испугались обвинений в клерикализме? Так у датчан, шведов,

норвежцев по сей день на флагах кресты. И на греческом флаге – тоже крест. Крест является одним из самых важнейших символов. Какова основа символа?

Земной мир и духовный мир имеют одного Творца. Цель земного мира (космоса) преобразование, одухотворение и единство с духовной сферой. Богословы видят сходство между духовным и материальным, но сходство особой формы: материальный мир, сотворенный Богом, является иерархической системой символов [1]. В символах зашифрована информация о вечном и бесконечном, о предназначении мира и его Творце. Это сходство и различие между идеальным и реальным, духом и материей является основой того вида гносиса, который можно назвать священной символикой. Священное писание – откровение Божие, обращенное к людям на человеческих языках. Главным средством выражения и познания является символ. Вокруг символа группируются остальные изобразительные средства речи. Символом широко пользовались древние поэты и философы. Но никто из них не дал определение символа. Возможно, потому, что они считали, что символ – не только средство выражения, а тайна бытия. Символ отличается от аллегии и эмблемы. Символ не сочиняется и не составляется, а находится во взаимодействующей с человеком среде, включая историческую, культурную, общественную и материальную среду. Символ выявляется обобщенным сознанием человечества, особенно в творческом гносисе. Аллегория – искусственное построение образа, основанное на внешнем сходстве. Символ многозначен и многогранен, аллегория обычно однозначна. Аллегория сочиняется, а эмблема составляется. Число эмблем и аллегорий может увеличиваться и убывать, а число символов ограничено. Символ имеет постоянный и устойчивый характер.

После грехопадения человека произошла деформация макромира и микромира во всех их плоскостях. Деформирован космос, в него вошли распад и тление. Деформирован человек и способности его к богообщению и богопознанию. Поэтому символы выявляются из общей картины мира как уцелевшие части поврежденного здания. Символ может открыться в слове в Священном Писании и в обряде (ритуале). Символ в точном переводе этого слова означает связь, связывающее начало. Символ имеет в себе не только закодированную информацию, но и то, что гораздо важнее, – свойство коммуникации. Через системы символов человек включается в бытие духовного мира, соприкасается с ним глубинами своего духа, недостижимыми для рефлексий.

Христианство взяло общечеловеческую символику и раскрыло ее глубокий смысл. И в ветхозаветной церкви, и в языческом мире зажигались светильники в храмах, приносились жертвы, воссылались молитвы, но целевые идеи и понятия о символизируемом были у язычников искажены. Что же касается символического языка новозаветной Церкви по отношению к ветхозаветной, то символы были углублены, возведены на высшую иерархическую ступень, однако между ними сохраняется генетическая связь. Символами могут быть исторические события, так как история человечества носит провиденциальный характер. Сами христианские события, как бы нервные узлы истории, – это символ будущих судеб человечества и мира.

Крест в Ветхом Завете – знак отвержения и гибели, состояние человечества, отверженного Богом. В христианском плане Крест – вся земная жизнь Спасителя от Вифлеема до Голгофы. В сотериологическом плане это универсальная жертва, принесенная за все человечество. В ангелологическом – победа над сатаной, разрушение его власти на земле и в преисподней, новое отношение человечества к миру светлых духов.

Крест – наиболее полное откровение любви Творца к Его созданию, которая до распятия была неведома даже ангелам. В нравственном аспекте Крест – это путь души за Христом, это новая заповедь о жертвенной любви. Без Креста были бы непонятны слова Спасителя: «Любите друг друга так, как я возлюбил вас».

В аскетическом плане Крест – образ самоотречения, в эсхатологическом плане – Любовь Логоса к Церкви и обручение Христа с человеческой душой через Крест. В мистическом плане – это тайна любви, проявляемая через страдания; в символическом – это образ спасения мира, совершенного Христом. Четыре конца Креста – знак четырех сторон света и четырех времен года, жертва, охватывающая пределы пространства и времени. Верхняя линия Креста – путь к Богу, единство земной и Небесной Церкви, линия вниз – поражение демонических сил, будущее разделение зла и добра, надежда на спасение тех, кто находится в аде до Страшного суда. Горизонтальная линия Креста – Божественная любовь, которая объемлет Вселенную, проповедь о спасении, обращенная ко всем народам.

Восьмиконечный крест включает в себя доску с надписью о вине Казненного и подставку (подножие Его ног) – распятый не висел, а стоял прибитый к кресту. Надпись на Кресте Спасителя: «Царь Иудейский». Это была насмешка Пилата и над Осужденным, и над Его врагами, но в мистическом значении слово «иудейский» соответствовало, согласно древней этимологии, «славе»: Царь Иудейский – Царь Славы. Насмешка над Христом стала откровением мистического распятия: слава – в жертвенной любви. Восьмиконечный крест символически означает вечность. Восемь – знак вечности, восемь – знак Воскресения (Воскресение Христа совершилось в день после субботы – седьмого дня) [2].

Для христианина Крест – символ не смерти, а жизни. Любовь – это полнота жизни, а жертвенность – высшее проявление любви, поэтому распятие Христос назвал Своей славой. Крест – это не поражение, а добровольный акт Божественной любви (Господь сказал Петру, что легионы ангелов могли бы защитить Его).

Крест оберегает и государства, и народы. Если мы посмотрим на флаги большинства современных европейских государств, то заметим, что наиболее благополучные судьбы у тех стран, на чьих флагах изображен крест. Более полутора веков не знают войн Швейцария, Финляндия, несмотря на поражения в 1940 и 1944 годах, избежала оккупации. Дания и Норвегия в кровавом XX веке отделались, как говорится, легким испугом. Бури миновали Исландию. Великобритания под флагом с тремя крестами – красным прямым английским святого Георгия, белым косым шотландским святого Андрея и красным косым

ирландским святого Патрика была победительницей в двух мировых войнах и осталась если не главой огромной империи, то лидером содружества.

А теперь в расположении полос на флагах. Не знаю, как мыслили себе будущее России те, кто избрал их горизонтальное расположение. Только странам с таким расположением полос выпали самые тяжкие судьбы. Германия и Австрия – два поражения в двух мировых войнах и оккупация. Сходная судьба у их союзников: Болгария и Венгрия. Испания – закат бывшей владычицы полумира, гражданская война и фашистская диктатура. Польша – мучение за мучением: три раздела страны, жертвы бесчисленных восстаний, Освенцим и Трешлинка. Югославия: вдобавок к ужасам первой и второй мировых войн прибавились нынешняя трагедия.

Наконец, Россия. В средневековой Руси православные стяги Спаса Нерукотворного поднимали общенародный патриотизм. Ни бело-сине-красные, ни принятые позже черно-желто (оранжево)-белые полосы не затрагивали в XIX веке народное сердце и считались пустой казенной символикой [См.: 3, 440]. Трехцветный флаг оказался на обочине русской истории. Под ним не лилась русская кровь, как под пехотными знаменами и кавалерийскими штандартами, которые, даже «обветшав и поседев», окроплялись дважды в год святой водой и как драгоценные реликвии выносились на парады из полковых церквей. Трехцветный флаг не покрывал гробы царей или русских полководцев. Он не звал вперед воинов, поднимавшихся на бой. В победоносных войнах полумесяцу и турецким красным знаменам противопоставлялся не бело-сине-красный, не золотой императорский штандарт, а крестовые боевые знамена и общий символ православия – восьмиконечный русский крест. Во время государственных праздников и коронаций ликование вызывалось не флагами государственных цветов, а сверканием фейерверков, громом салютов, праздничным звоном, гимном «Боже, царя храни» и лицезрением царствующих особ. Не трехцветный, а свою реликвию – малиновое знамя Дмитрия Пожарского – просила у царя нижегородское ополчение дворян во время войн 1812 и 1853–1856 годов [См.: 3, 439].

Для Александра III в 1883 году тяжелый шелк цвета «старого золота» был соткан в Лионе, и по нему красками был выписан государственный орел в окружении «провинциальных» гербов.

Для Николая II государственная символика на золотом глазете делалась тканной. На концах голубой ленты были государственный девиз «С нами Бог!» и важнейшие даты русской истории: «862» – основание русского государства, «988» – Крещение Руси, «1497» – переход государственных регалий и главенство в православном мире от Византии к России, «1721» – преобразование российского царства в империю [См.: 3, 449].

После принятия горизонтально-полосатого флага в качестве национального (1883 год) наступает роковой для страны период – контрреформы Александра III, Ходынка, Кровавое воскресенье, поражение в русско-японской войне, тяжелые потери в годы первой мировой, три революции и гражданская война. Да и современный период триумфальным не назовешь.

Непросто складывалась судьба с вертикальными полосами на флагах. Взлеты у них, как правило, чередовались с падениями. Франция: триумф и крушение при Наполеоне; благополучие в середине XIX века и разгром во франко-прусской войне; победа в первой и мировой и капитуляция во второй мировой войне.

Италия: раздробленность сменяется во времена Гарибальди объединением; жестокое поражение при Капоретто в 1917 году сменяется статусом державы-победительницы; за Муссолини, приведшим страну к катастрофе, следует послевоенное «экономическое чудо» и вхождение в семерку ведущих индустриальных стран мира. Вот уж действительно, жизнь в полосочку.

Говорят: мы взяли петровский флаг – трехполосное бело-сине-красное полотнище. Верно, был такой флаг учрежден Петром Алексеевичем. Только он же велел начертать на флаге крест. Да и было то полосатое знамя у Петра не первое и не самое любимое. Первым же флагом его был бело-сине-красный крестовый флаг, под которым ходил на штурм Азова. Для торгового флота Петр избрал бело-синий-красный полосатый флаг, напоминающий флаг Голландии, но с другим расположением полос. Царь любил голландцев за их предприимчивость и надеялся, что под этим флагом (кстати, слово «флаг» голландского происхождения) торговля будет процветать.

В Московском главном архиве министерства иностранных дел хранился чертеж трехполосного флага с собственноручными надписями Петра I, сделанный в октябре 1699 года. Под первым чертежом помещен второй, о котором сегодня умалчивают, а если упоминают, то вскользь. Внизу царь повторил тот же флаг, но прорезал его диагональным андреевским крестом. Андреевский флаг стал любимым флагом Петра. В 1708 году он писал: «Слава Богу за исправление нашего стандарта, который во образе креста святого Андрея исправить благоволил».

В 1709 году Петр учредил флаг с андреевским крестом в верхнем углу у древка. А около 1712 года над кораблями стал развеваться белый флаг с Андреевским крестом во все поле.

В конце XVII – начале XIX века сформировался облик полковых знамен – сочетание прямого и крестового креста. Знамена напоминали Андреевский флаг, но полосы были расширяющимися от центра. Крестовый характер – отличительная черта российского флага. Хотя крест на знамени – черта не только российская. И возникла эта традиция задолго до появления христианства. Крест подчеркивает идею центра и основных направлений, ведущих от центра. Во многих культурно-исторических традициях крест символизирует жизнь, плодородие, бессмертие, дух и материю в их единстве; с крестом связывается идея процветания, удачи. В Древнем Египте анх – крест с петлей (с ушком) – эмблема египетских богов и символ бессмертия. Крест присваивали себе как личный знак короли. Исключительная роль креста в геральдике, в шифрах и тайнописи (сравни знак – в математике). Символика креста в сновидениях – удача, выигрыш, счастье.

Общеизвестная ключевая роль перекрестка как выбора между жизнью и смертью в сказках, героическом эпосе. Идея «крестного» выбора отражена в

евангельских рассказах о распятии Иисуса Христа на кресте. В русской традиции произошло полное отождествление названия креста с именем Христа (крест – крест – Христос – крестьяне). Все это из энциклопедического издания «Мифы народов мира» [См.: 4].

Большинство россиян с достоинством произносило иное: «Мы – крестьяне». Почему «крестьяне»? Потому что «христиане», «люди креста». А отказ от креста для России – отказ от центра, центризма, равновесия, от сложения и умножения своих сил (сравните знаки «+» и «×» с парой знаков «–» и «:»). По мнению исследователя С.Н. Макина, есть глубинная связь между минусом и флагами с горизонтальными полосами. Флаг с тремя минусами – белым, синим и красным не сулит России ничего хорошего. В модель развития страны закладываются неудачи, потери, катастрофы. А обращал ли кто внимание на то, как соединялись на красном знамени столь ненавидимые многими серп и молот? Крест-накрест: в стиле андреевского креста. И крест этот исстари был в особом почитании, так как рассматривался как символ имени Христа (греческая буква «Х»). Парадокс: атеисты нанесли стилизованный крест на флаг страны и именно с этим флагом она стала сверхдержавной, хотя и ценой большой крови. Духовность в России принимала разные формы, но она никогда не исчезала, как бы ни тужились доказать противное иные господа.

Так в чем разгадка креста на флаге, откуда его «крестная сила»? Еще великий французский философ и математик Рене Декарт предложил систему координат, хорошо знакомой всем со школьной скамьи. Пересечение двух осей дает в итоге крест. Народы, неосознанно чувствующие единство горизонтали и вертикали, закладывали в модель развития своих стран гармоничность. Государства, избравшие своим символом эту систему координат, уподоблялись кораблям, плывущим не вслепую, а по карте.

Интересно, что на флаге Австралии, помимо британского флага в крыже (тройной крест), расположено и созвездие Южного Креста. Можно, конечно, и возразить: «А как же флаг США? Горизонтальных полос много, неудач мало». Но не все так просто, и дело даже не в звездах на флаге Америки. Взгляните на герб Соединенных Штатов. Щит с полосами на груди орла поставлен вертикально. Сочетание горизонтальных полос на флаге с вертикальными на гербе (их 13 – по числу первоначальных штатов) дают в сумме «решетку». Это означает множественность точек отсчета, наличие нескольких систем координат. И в самом деле: Америка показывает всему миру плюрализм – множественность начал. Начал много, а все сходятся в одном, в едином, неделимом государстве. И девиз на гербе этой страны: «E pluribus unum» – «Из многих одно». Впрочем, что подходит к Америке, может не подойти России.

Флаг России должен быть крестовым, по типу Андреевского. А вот синий цвет... Он в большей степени был характерен для Украины. На флагах России чаще встречались белый и красный цвета. Известны красный стяг и белая хоругвь князя Игоря. (Хоругвь: 1) в старину войсковое знамя; 2) принадлежность церковных шествий – укрепленное на древке полотнище с изображением Христа, святых).

У Василия III – белое знамя. Багряный стяг Всемиловитейшего Спаса у царя Ивана Грозного. Бело-красное «гербовное» (с изображением гербов России) знамя Алексея Михайловича.

Петр I, помимо торгового и Андреевского флагов, ввел и первые полковые знамена. Знамя первой роты считалось знаменем всего полка и было обязательно белым. Самые любимые цвета России – белый и красный. «Весна-краса», «лето красное», «красное солнышко», «красна девица», «Красная горка», – говорили у нас. «Красный» означало «красивый», «прекрасный». «Это был цвет подвига и жертвы, цвет победы и праздника, солнечного света, одолевающего тьму», – пишет Юрий Лошиц. В России мечтали об аленьком цветочке и алых парусах, а в лихое время вспоминали: «На миру и смерть красна» и надевали белую одежду. Говорили: «белый свет», складывали легенды о Беловодье – стране счастья.

Предлагаемый С. Н. Макиным красно-белый флаг России олицетворяет свет, исходящий из страны. Белые лучи на флаге означают свет воссиявшей истины, красный – цвет крови, которой она оплачена. Это сочетание отражает душу России, стремившейся к добру и свету не жалея себя. Это знак сложения (белая фигура) и умножения (красная) сил страны. Такое знамя в отличие от трехполосного флага обретает смысл святыни. Это смысл единства россиян вне зависимости от их политических пристрастий. Разные люди увидят на флаге свое, родное: кто-то крест, кто-то солнечные лучи.

А как же система координат: на бело-красном флаге её на первый взгляд не видно? Возможно. Но она легко угадывается, проходя по осям белого креста. Для нашей страны всегда были характерны затаенность, таинственность [См.: 5]. Россия никогда не выставляла себя на показ, нарочитость ей не к лицу.

Библиографический список

1. *Архимандрит Рафаил (Карелин)* Символ и христианская символика /Церковь и мир на пороге Апокалипсиса. – М. Изд-во Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. С. 159–180.
2. *Архимандрит Рафаил (Карелин)*. Воздвижение честного и животворящего Креста Господня. /Христианство и модернизм. – М. Изд-во Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1999. С. 152.
3. Герб и флаг России. X–XX века. – М.: Юрид. лит., 1997. С. 440–449.
4. Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Т. II. – М., Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия». ОЛИМП, 1997. С. 12–13.
5. *Макин. С. Н.* Символы России. Крест на флаге //Наука и религия. – 1994. – № 8. – С. 2–4.

В. В. Марычев (Ставрополь)

ГУМАНИТАРНАЯ КАРТИНА МИРА

В последние годы понятие «картина мира», еще несколько лет назад, казалось бы, утратившее актуальность, вновь возвращается в научный оборот. Дело в том, что постмодернистские тенденции в культуре, характерные для конца XX века, не поддерживают системное видение мира, а, напротив, ориентируют на редуцирование сложных явлений к простым, а картина мира, безусловно, предполагает системное, интегрированное видение мира.

В силу исторического характера знаний и опыта людей на каждом этапе развития человечества картины мира различаются, сменяя и дополняя друг друга. Эти различия определяются не только уровнем развития общества и его культуры, науки, производства, но и мировоззренческими установками людей. Каждый человек, стремясь определиться в мире, выбирает такой вселенский образ, который в наибольшей степени соответствует потребностям его духа. В то же время картина мира формируется как в сознании отдельного человека, так и в общественном сознании, что объясняет различные проекции мира в существующих картинах.

С этой точки зрения мир философии, мир науки и мир религии выступают соответственно как философская, научная и религиозная картины мира. Их принципиальные различия определяются двумя позициями: 1) основной проблемой, решаемой каждой из указанных картин мира и 2) основными идеями, которые предлагают картины мира для решения своей проблемы [1].

Исторически первыми складывались мифологически-религиозные картины мира с их обобщенным и синтезированным религиозным опытом человечества, в основе которого лежит представление о дуалистичности бытия: Бог-творец и сотворенное им бытие с его многообразием и человеком.

Научная картина мира начала формироваться с появлением первых достоверных знаний об отдельных сторонах и свойствах мира еще в странах Древнего Востока и Греции, однако, ее идеи и представления были органично вписаны в натурфилософскую космоцентристскую картину мира. Собственно научная картина мира интенсивно начинает складываться в XVI–XVII веках, когда на смену геоцентризму приходит гелиоцентризм и возникает классическая механика.

Предельно общую картину мира дает философия и философская картина мира. Философская картина мира определяет основное содержание мировоззрения индивида, социальной группы, общества. Философская картина мира есть совокупность обобщенных, системноорганизованных и теоретически обоснованных представлений о мире в целостном его единстве и месте в нем человека. В отличие от религиозной картины мира, которая в XX веке уже достаточно нейтрально относится к данным науки, а иногда использует их для обоснования бытия Бога, философская картина мира всегда опирается на научную картину мира как надежный фундамент. Более того, философская картина мира в своем развитии всегда была органически связана с научной картиной мира конкретной эпохи так, что их изменения обуславливали друг друга.

Все же многовековые дискуссии показывают, что человек, не будучи одномерным простым существом, культивирует и философию, и религию, и науку [2].

Современная наука включает в себя более тысячи тесно связанных между собой областей знания и каждая из этих наук занята изучением конкретно-частных законов своей области. Отсюда, наряду с традиционным выделением философской картины мира в последние годы к уже общепринятым ранее религиозной и научной картинам мира стали добавляться новые картины мира, отражающие многообразие путей и способов мировосприятия и рассматривающие, казалось бы, частные варианты этого рефлексивного процесса. В действительности, многие из этих подходов затрагивают фундаментальные вопросы культуротворческого процесса, и к таковым можно отнести новые варианты картин мира. Собственно говоря, многие из них существовали и раньше, но не были предметом серьезного научного анализа, считались второстепенными, и заслуга постмодернистского этапа как раз и заключается в привлечении внимания к тому, что казалось ранее нефундаментальным, в придании значимости незначимому.

Также надо сказать, что выявление связей между различными картинами мира и построением единой картины мира является важнейшей целью познания мира. Еще А. Пуанкаре, рассматривая науку как способ сближать между собою факты, видел ее цель в выявлении единства мира [3]. Между тем интуитивно предполагаемое единство мира проявляется в многообразии концепций, методологических подходов, делающих единство видения мира сложным и проблематичным.

Плюрализм и конкурентность подходов к изучению различных картин мира ставят вопрос об их взаимосвязи и согласовании, ибо при отсутствии связи единство науки было бы нарушено. Общий философско-методологический характер проблемы согласования подходов приобретает в связи с проблемой несоизмеримости научных теорий, поставленной еще Т. Куном. Выявившееся отсутствие единой эмпирической базы как основы совместимости теорий требует иных оснований для сравнения. При этом отмечается роль метатеоретического уровня, уровня ценностей и целей познания, общего культурного контекста. Отсутствие такого контекста делает соизмеримость теорий проблематичной.

Гуманитарная картина мира есть своеобразный синтез философии и гуманитарных наук в культурном контексте. Так как гуманитарная картина мира базируется на научной картине мира, то она представляет собой не просто сумму или набор отдельных знаний гуманитарных наук, а результат их взаимосогласования, взаимовлияния, соотношения и организации в новую целостность, то есть в систему. С этим связана такая характеристика гуманитарной картины мира, как ее системность. Назначение гуманитарной картины мира как свода сведений состоит в обеспечении синтеза знаний. Отсюда вытекает ее интегративная функция.

Именно синтез нужен нам сегодня. История показывает, что разные мыслители разных эпох, находя свои решения, называли их разными именами и часто, не зная друг друга, с огромным трудом проходили по одной и той же дороге, не подозревая о своих предшественниках и современниках, идущих по одному и тому же пути с ними.

Во всемирной литературе существуют книги, которые случайно или неслучайно могут оказаться на одной полке, в одной библиотеке. И тогда, взятые вместе, дадут настолько полную и ясную картину мира, что у нас больше не останется сомнений относительно назначения человечества и места его в мире.

Мы слишком легко и слишком основательно специализируемся. Философия, психология, математика, естествознание, социология, история, искусство, богословие, теософия имеют свою литературу и свое место на поле науки. И это образование специальных литератур является главным препятствием к правильному пониманию вещей. Каждая отрасль науки вырабатывает свой собственный язык, свою терминологию и этим еще резче определяет свои границы, отделяет себя от других и делает свои границы непреходимыми [4].

Слово «синтез» поставлено на знамени «теософического» учения Е. П. Блаватской. Сегодня, даже в некоторых университетах стали формироваться теософские факультеты на базе философских, а во всемирной литературе специализация начинает понемногу уступать место новому широкому синтетическому направлению мысли, к которому относиться и гуманитарная картина мира.

Таким образом, гуманитарная картина мира – совокупность представлений о месте человека в мире на базе гуманитарных и общественных наук, которые регулируют жизнедеятельность индивида определенным для данной культуры образом. Гуманитарные науки исследуют то, что сотворено людьми (общество, культура), то что, раз возникнув, начинает существовать независимо от индивидуальных волей как естественный организм. Гуманитарные (от homo) – занимаются человеком, его психикой, материальной и духовной культурой, обществом людей. Это есть самосознание человечества, исполнение Сократовой заповеди: «Познай самого себя», есть рефлексия вовнутрь человека и в построенный им искусственный мир культуры [5].

Очевидно, что это определение пересекается с такими понятиями, как «мировоззрение», «менталитет», «способ мышления», «национальный характер», «этос», «этнос» и множество других. Это отличие хорошо видно в новом научном подходе Р. Редфильда, ставящий своей непосредственной целью изучение картины мира как феномена культуры, особенно ее гуманитарной составляющей. По определению Редфильда, картина мира – это видение мироздания, характерное для того или иного народа, это представления членов общества о самих себе и о своих действиях, своей активности в мире. Если концепция «национального характера» относится прежде всего к взгляду на культуру со стороны внешнего наблюдателя, то картина мира, напротив, изучает взгляд члена культуры на внешний мир. Это комплекс ответов, которые дает та или иная культура на извечные вопросы бытия. Если в случае ценностного подхода на все эти вопросы ответы даются на универсальном языке, или на языке европейской культуры, то концепция картины мира подразумевает интерпретацию культуры, выявление оттенков, характерных только для нее, применение к исследованиям культуры метода эмпатии (сопереживания) [6].

Формирование современной культуры нашей цивилизации, а также гуманизация человека – основные функции гуманитарной картины мира стали насущной потребностью сегодняшнего времени. Как-то один из самых известных

физиков XX века М. Борн сказал: «Нынешние политические и милитаристические ужасы, полный распад этики – всему этому я был свидетелем на протяжении моей жизни. Если даже род человеческий не будет стерт ядерной войной, он может выродиться в какие-то разновидности оболваненных и бессловесных существ, живущих под тиранией диктаторов и понукаемых с помощью машин и электронных компьютеров» [7, 9]. Таким образом, сейчас важны не только современные знания, но и соответствующие им ответственность и мораль, которые являются предметом изучения в большинстве гуманитарных наук.

В гуманитарных науках исследуют поступки людей, их целевые ориентиры и ценностные убеждения как структурные элементы современной гуманитарной картины мира. Поступки людей несостоятельно сводить к их природной основе (это натурализм). В отличие от явлений, изучаемых в естественных науках, поступки людей имеют ценностное содержание. Ценности несводимы к массе, энергии, генам и т. п. Ценности – это интерпретационные конструкты, которые вырабатываются самими людьми в стремлении обеспечить эффективность своей жизни. Ценности ответственности, свободы, демократии, ненасилия являются творениями людей, их невозможно обнаружить в том мире вещей и процессов, которые входят в компетенцию естествознания как базисные.

«Мужчины и женщины не склонны убаюкивать себя сказками о Богах и великанах или заниматься мыслями о повседневных делах — они строят телескопы, спутники и ускорители и нескончаемыми часами сидят за столами, осмысливая собранные данные. Попытка понять Вселенную — одна из вещей, которые чуть приподнимают человеческую жизнь над уровнем фарса и придают ей черты высокой трагедии» [7, 10–11]. Это чувство заставило человека перейти от мыслей о маленьком кусочке суши возле своего дома под куполом со светильниками-звездами к представлению о том, что звезды — это далекие солнца, что таких солнц — миллиарды, что они посылают к нам свой свет в разные моменты, и он шел до нас такое немыслимое время. Развитие этих идей позволяет проследить за историей формирования новых взглядов, за судьбами людей, создававших новые представления. Это и есть путь гуманизации человека и даже естественнонаучного знания.

Современная эпоха представляет специфические условия или особые материалы для оформления современной гуманитарной картины мира как особенной. Наиболее важная отличительная черта современного времени состоит в том, что окружающий человека мир стремительно изменяется. Сегодня уже совершенно ясно, что XXI век будет существенно более динамичным, чем век XX. Нас ждут новые потрясения, новые открытия и новые революционные перемены глобального масштаба, особенно в информационной сфере. Те тенденции развития средств информатики и новых информационных технологий, которые все более отчетливо проявляются уже сегодня, не оставляют никаких сомнений в том, что их дальнейшее развитие приведет к радикальным переменам во всех сферах жизнедеятельности общества. Уже сегодня мы видим, как под воздействием глобального процесса информатизации общества коренным образом изменяется привычный образ жизни и профессиональной деятельности миллионов людей в различных

странах мира. Новая информационная среда обитания человека создает для него принципиально новые возможности и новые проблемы, изменяет привычные стереотипы поведения и образ жизни. Все это позволяет говорить о том, что начался переход человеческого общества на качественно новую ступень своего развития – к информационной цивилизации [8].

Что ждет человека в этом новом обществе? Какими станут экономика, наука, образование и культура? Какая картина мира будет сформирована человечеством? Вот далеко не полный перечень вопросов, которые в той или иной степени актуальны сегодня.

Быстрая экспансия компьютерных технологий, Интернета, различных видов мультимедиа и средств глобальной коммуникации уже привела к тому, что развитие гуманитарных наук столкнулось к настоящему времени с серьезными препятствиями. Самые мощные из них – отсутствие разработанных механизмов взаимодействия с традиционными естественными науками, расслоение прежде достаточно единого массива гуманитарного знания на большое количество обособленных и слабо связанных когнитивных областей, а также исчезновение глобальной гуманитарно-научной картины мира. В современных гуманитарно-научных исследованиях мир стал принципиально фрагментарен, заранее неполон – и в то же время заведомо ограничен как объект познания.

Образ гуманитарной картины мира сегодня — древовидная ветвящаяся графика (разработан с учетом достижений в синергетике бельгийской школы И. Пригожина). С самого начала и к любому данному моменту времени будущее остается неопределенным. Развитие может пойти в одном из нескольких направлений, что чаще всего определяется каким-нибудь незначительным фактором. Достаточно лишь небольшого энергетического воздействия, так называемого «укола», чтобы система перестроилась и возник новый уровень организации. В современной гуманитарной картине мира анализ общественных структур предполагает исследование открытых нелинейных систем, в которых велика роль исходных условий, входящих в них индивидов, локальных изменений и случайных факторов [9].

Итак, человечество перешло в новую — информационную эпоху, что требует переосмысления основных законов развития и позволяет изучать происходящие процессы на компьютерных моделях. Адекватность моделей можно проверять и тем самым корректировать модель, строя социологическую концепцию самоуправления и самоорганизации общества, которое в третьем тысячелетии уверено, что только «человек культуры» сможет соответствовать современному уровню информационной цивилизации. Этим объясняется гуманитарный аспект современных научных исследований и введением в образовательную систему страны большого количества гуманитарных дисциплин. Вместе с этим формируется современная гуманитарная картина мира, анализ которой представляет собой по существу поиск эффективного культурного мировоззрения и связан с необходимостью формирования и развития культуры – высшей ценности современной цивилизации.

Библиографический список

1. Философия. – Ставрополь, 2000. С. 91.
2. Канке В. А. Философия. Исторический и систематический курс. – М., 2002. С. 268.
3. Философско-мировоззренческие основания единства естественнонаучного и социогуманитарного знания в прошлом и настоящем: Материалы 46 научно-методической конференции преподавателей и студентов СГУ «XXI век – век образования». – Ставрополь, 2001. С. 10.
4. Успенский П. Д. Tertium Organum. Ключ к загадкам мира. – М., 2000. С. 392–393.
5. Гачев Г. Д. Книга удивлений, или естествознание глазами гуманитария, или образы в науке. – М., 1991. С. 31–32.
6. Журнал «Отечественные Записки». №3, 2002. – С. 56–57.
7. Дубнищева Т. Я. Концепции современного естествознания. – М., 2000. С. 9–11.
8. Колин К. К. Информационная цивилизация. – М., 2002. С. 3.
9. Кохановский В. П., Золотухина Е. В., Лешкевич Т. Г., Фатхи Т. Б. Философия для аспирантов. – Ростов н/Д, 2002. – С. 188–191.

И. А. Верещагин (Пермь)

АГНОСТИЦИЗМ ТЕОРИИ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ

И. Излучение Черенкова. В специальной теории относительности (СТО) принято: скорость света, фигурирующая в электродинамике Максвелла как константа c , является потолком всех скоростей; возникают несуразницы при устремлении скорости тела к своему «верхнему пределу». Между тем тело с отличной от нуля массой может двигаться со скоростью, большей скорости света в среде (физический вакуум – тоже среда). Было открыто сверхсветовое движение в опытах Черенкова [1] и Вавилова. Преобразования Лоренца дают увеличение массы тела, движущегося со скоростью $v < c$: $m = m_0 / \gamma$, где $\gamma = \sqrt{1 - v^2/c^2}$, m_0 – масса тела в покое. Если «вдруг» скорость тела $v = c$, то масса его обращается в бесконечность, что явно бессмысленно. Не меняется существо вопроса, если в формуле берется не c , определяемая как скорость света в электромагнитном вакууме, который вовсе не пустота, а величина c/n , где $n > 1$ – показатель преломления среды. Если электрон «мгновенно» из физического вакуума влетает со скоростью $v < c$ в среду, где его скорость $v > c/n$, то его масса из реальной величины «мгновенно» превращается в чисто «мнимую» величину. При этом чудесном превращении и появляется излучение Вавилова – Черенкова. Метафизичен скачок через бесконечное значение массы и при постепенном «вползании» быстрого тела в «мнимое» состояние из-за плавного увеличения показателя преломления от $n = 1$ до $n > 1$. Метафизическая сущность СТО приводит к тому, что эта теория и неполная, и противоречивая. Анализ возможности движения со скоростью $v > c$ провел Молчанов [2]. Запрет на обмен сигналами со скоростью $v > c$, как и на тахионное взаимодействие между объектами, носит религиозный оттенок. Не поддающиеся гипнозу релятивизма ученые на полном основании изучают

тормозное излучение и движение тел со скоростями $v > c$ [3]. Это первый провал релятивизма.

II. Расходимости. Другой $\mu\epsilon\rho\iota\text{-}\lambda\alpha\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (ляпсус) СТО возникает в физике элементарных частиц. Согласно СТО, масса и энергия физического тела при наборе скорости $v \rightarrow c$ возрастает до бесконечности. Но процесс неограниченного возрастания массы невозможен – чтобы разогнать тело до скорости $v = c$, нужно затратить бесконечную энергию. Элементарные частицы при разгоне их на ускорителях распадаются на множество других частиц [4]. Кроме процессов с соударениями, частицы распадаются без какого-либо взаимодействия с другими частицами и с *виртуальными* частицами физического вакуума. Эффект множественного рождения генетических частиц при разгоне предковой частицы следует из физики высоких энергий. Эксперимент ограничивает применимость СТО при скоростях тел с $m \neq 0$ задолго до приближения к «пределу» $v = c$. Здесь СТО опять несостоятельна.

Оптический горизонт «расширяющейся» Вселенной: формулы для сокращения расстояния $\Delta l = \Delta l_0 \gamma$ и увеличения массы $m = m_0 / \gamma$ означают, что на «границе» мира и на границе познания вновь возникает абсолютно твердая и неподвижная сфера. А это вид агностицизма.

III. Пионизм. Долгое время в литературе, издаваемой для пропаганды СТО, муссировался опыт по обнаружению пионов. Свободные пионы – компонента вторичных космических лучей. Пионы – «клей», сцепляющий нуклоны в атомном ядре. Если частица *виртуальна* в веществе, то она *виртуальна* и в физическом вакууме. Пион в ядре ведет себя как частица – посредник обмена энергией *между* нуклонами, имеющими спин, и его волновая функция обратно пропорциональна расстоянию, на котором заметны сильные взаимодействия, и прямо пропорциональна гармонической функции от частоты. Связанный пион – это часть атомного ядра, часть вещества. Свободный же пион, не имеющий спина, «ведет себя» как волна. В ядре и во взаимодействии с прибором время жизни пиона определяется энергией, которую он переносит от нуклона к нуклону. В свободном состоянии после выбивания из ядра и приобретения скорости, с какой распространяется волновой пакет, время жизни пиона другое.

Но весь фокус картезианских релятивистов состоит в том, что, используя опытный факт обнаружения пионов в космических лучах и соизмеряя время их жизни, полученное благодаря регистрации появления и распада этих частиц в реакциях, с длиной их траекторий полета от ионосферы до прибора, они приписывают волне пиона все то же время жизни. А чтобы свести концы с концами, применяют формулу для замедления времени $t = t_0 \gamma$, следующую из преобразований Лоренца, с точностью до наоборот. Таким способом под паровоз релятивистского познания подсовывается шпала фальсификации Поппера.

Формула $\Delta t = \Delta t_0 \gamma$ означает, что если в системе отсчета S_0 , связанной с покоящимся наблюдателем, явление длилось Δt_0 секунд, то в системе отсчета S , движущейся относительно наблюдателя в системе S_0 , с точки зрения наблюдателя в S_0 оно будет длиться Δt секунд, то есть произойдет быстрее.

Другими словами, если время существования частицы, как весьма неординарного явления, определялось в покоящейся системе отсчета S_0 через величину, равную Δt_0 , то теперь, если частица движется относительно наблюдателя в S_0 , время ее существования будет меньше: $\Delta t < \Delta t_0$ при $0 < v < c$. Однако релятивисты, как истые сторонники скоростной относительности не только в рамках СТО, а и в смысле поэта Тютчева («изреченное слово есть ложь») и мудреца Эвбулида («я – лжец»), применяют формулу для замедления времени совершенно иначе: $\Delta t = \Delta t_0 / \gamma$. Так пишется в учебниках для школы [5] и вузов [6]. В интерпретации этих авторов $\Delta t_0 = \Delta t \gamma$, и они «объясняют» полеты пионов согласно своему пониманию СТО. Но творцы курса теоретической физики [7] не придерживаются такого *пионизма* и пишут обратное: $\Delta t = \Delta t_0 \gamma$, что является следствием преобразований Лоренца, но не объясняют «удлинения» времени жизни пионов, летящих к прибору. Это разногласие не надуманное, а кроется в сущности относительников, поскольку у них теоретическое знание – Пифия, а содержательное – Горгона. И то и другое является разновидностью поэзиса типа «Река та, потому что она не та» (Гераклит), однако наукой в истинном смысле этого слова не является.

Если же отнести формулу замедления времени не к синхронизации, а к «отстукиванию» маятником эталонных интервалов абсолютного времени, и заменить реальное физическое время на инструментально-абсолютное (геометризованное в духе Декарта, на что указал Дж. Уитроу [13]), то эталоны в системах отсчета S и S_0 будут разными, а именно: $\Delta \tau < \Delta t_0$. И теперь, деля время жизни частицы на «релятивистски» измененный эталон абсолютного времени, наблюдатель в S_0 получает, что *сократившихся* эталонов $\Delta \tau$ в интервале Δt уместится больше, чем эталонов Δt_0 , принятых в покоящейся системе отсчета. Наблюдатель в S_0 , оперируя с искусственно измененными эталонами *абсолютного* времени, чего делать в релятивистской теории нельзя, и полагая, что на самом деле время жизни пиона остается неизменным, получает средство фальсификации, «подтверждающее» СТО. По измененному с точки зрения наблюдателя в S_0 эталону времени $\Delta \tau$ время жизни частицы кажется увеличившимся, и пион с его «мундиром» $\Delta t_0 = \Delta t \gamma$, как виртуальный продукт непревзойденного *виртуального* мышления, становится мощным орудием зомбирования несостоятельных ученых. Ибо, как считает Эйнштейн, «люди более подвержены внушению, чем лошади» [8]. Апологеты СТО *гадают*, используя формулы преобразований Лоренца, и так, и с точностью до наоборот, либо этой проблемы «не замечают», не понимая сути вопроса. Но зачем *пионистам* знать сущность, если им кроме лжи поэтов (Аристотель: поэты лгут много) по душе еще и обман почитателей!

IV. Парадокс близнецов. Весь прошлый век на страницах академической печати обсуждался так называемый парадокс близнецов, возникающий в СТО. Если прагматики в учебниках теоретической физики не касались непонятных им моментов экзотической теории или, в лучшем случае, приводили устоявшиеся в то время результаты дискуссий [7], то философы, занимающиеся приведением парадоксов «в норму» вообще и в соответствие с назиданиями

великих учителей человечества, делают *пасьянсные* выводы о том, что, якобы, в этом парадоксе все дело в необратимых явлениях. Гибкость мышления доходит до того, что кажущееся ускорение землянина во время начала возврата космонавта объявляли обязанным некоему эффективному гравитационному полю, а действительное ускорение звездолета считали... несущественным. Не говоря уже о том, что в благородном деле спасания СТО опираются на «физику» точек разрыва функций, которой как не было, так и нет [9]. Поскольку туман вокруг загадочной лжетеории до сих пор не рассеялся, коснемся устройства общепринятых схем, по которым работает «безукоризненная» машина научных предсказаний, вкратце напомнив суть релятивистского сфинкса.

Парадокс близнецов зиждется на понятии скоростной относительности. Возник он как следствие пропаганды СТО в духе Геббельса – заманчивой фантастической картинкой прельстить массы идолопоклонников, эпигонов, обывателей и втянуть их в орбиту подражания отцам «релятивизма». Фабула умозрительной космической пьесы незатейлива. Живут себе два брата-близнеца. Как вдруг один из них волею теоретиков отправляется в долгое путешествие. И в результате полета с точки зрения оставшегося на Земле брата возраст скитальца окажется меньшим: $t = t_0\gamma$, где t_0 – время, прошедшее на часах сотрудников ЦУПа, t – время, прошедшее на звездолете с точки зрения землян. Ясно, что $t < t_0$.

Однако с точки зрения непоседы при встрече моложе должен быть домосед: $t = t_0\gamma$, где теперь t – время, пролетевшее на Земле, t_0 – проведенное в полете по отсчету на корабле. Ясно, что $t_0 > t$. Казалось бы, все правильно, но с точностью до наоборот: моложе будет с точки зрения скитальца его брат, оставшийся на Земле, а домосед уверен, что моложе окажется космонавт. «Моложе, но старше» и «старше, но моложе» – как всегда со времен Эвбулида. Возраст биологической системы, определяемый по ее функциональным возможностям, т. е. по росту беспорядка в управлении и самовоспроизводстве клеток, определяется согласно энтропийной концепции. С законом ее возрастания связывается последовательная концепция времени (Дж. Уитроу). А процедура синхронизации часов может быть выбрана совершенно произвольно, пример чего показали авторы статьи [10], введя преобразования, из которых получаются не «замедление» времени и не «укорочение» стержня, а «убыстрение» времени и «удлинение» стержня. То есть процедура синхронизации часов в СТО неоднозначна. Это Сцилла скоростной относительности.

Харибда позитивистского релятивизма состоит в следующем. Наиболее приемлемое представление о времени, получаемое при анализе и синтезе основных законов термодинамики, приводит к выводу, что параметрическое время СТО, привязанное к субъективистской процедуре синхронизации часов, не имеет отношения к термодинамическому времени обитателя звездолета. Космонавт стареет по законам биологической системы, какой является его тело, а т.к. энтропия – величина в СТО не определенная, то и проблемы для человека нет. Проблему нагнетают релятивисты, т. к. в СТО нет физического времени.

Термодинамика и СТО ввиду взаимно противоположных преобразований температуры и количества теплоты по Планку и Отту являются логически и

конструктивно независимыми теориями. Аксиоматики этих теорий разные. Харибда релятивизма не в отдельной аксиоме, а в различии аксиоматик термодинамики и СТО. Позитивизма СТО коснулся Планк. Он сравнил позитивиста с наблюдателем, который смотрит с берега на палку, наполовину погруженную в водоем. Палка ему кажется сломанной на границе двух сред из-за разности коэффициентов преломления света в воде и воздухе. Но позитивисту о каких-то «коэффициентах» знать претит, он довольствуется видимой картиной и конструирует «теорию изогнутой палки» [11].

Точку под парадокс близнецов ставит Новиков [12]. Чтобы доказать, что моложе будет непоседа, а не тот герой космической мелодрамы, что оставался на Земле, нужно вместо формулы замедления времени для движущегося в системе S_0 космонавта S , а именно $\Delta t = \Delta t_0 \gamma$, писать формулу из общей теории относительности (ОТО). Таким образом, перед научным миром демонстрируется попытка противоречие, возникшее в одной теории, устранить с помощью формальных средств, принятых в другой теории. Как и в случае пионов, по формуле СТО современный дон Кихот проживет не Δt_0 , а Δt лет, причем $\Delta t < \Delta t_0$. Чтобы говорить о том, что моложе будет непоседа, нужно опять сделать релятивистскую подтасовку: вместо $\Delta t = \Delta t_0 \gamma$ писать $\Delta t = \Delta t_0 / \gamma$. Но главное здесь в том, что ОТО является *другой* теорией, внешней по отношению к СТО. «Объяснение» с помощью внешней теории внутреннего противоречия, возникающего в какой-либо теории, с логической точки зрения означает, что теория неправомерна. С точки зрения землянина ускорение звездолета, оборачивающегося вокруг какого-либо центра тяготения на обратную дорогу к Земле, лишь кажущееся, так как, по ОТО, межзвездный агрегат и космонавт в нем ускорения не испытывают. С точки зрения дон Кихота в скафандре планета Земля испытывает кажущееся ускорение. При кажущихся ускорениях все «замедления» и «укорочения», якобы имеющие место при *необратимых* явлениях, связанных с ускорением, лишь кажущиеся. Все «замедления» часов и «укорочения» линеек, возникающие «будто бы» при движении тела относительно другого тела, являются мнимыми в том смысле, что они фикции. Парадокс времени обращением к внешней теории не снимается, а усугубляется. Такова была «революционная» наука XX века.

V. Пропалсы СТО. Из фантастического содержания позитивистской теории сделаем выводы. 1) Постулат ограниченности групповых скоростей, скоростей физических тел постоянной Максвелла нефизичен, ибо существование какого-то «предела» в природе эквивалентно существованию еще большего «предела» для экстенсивных величин и еще меньшего «предела» для интенсивных величин. Если сохраняется принцип причинности, автономия и целостность в мире элементарных частиц, в том числе при передаче взаимодействия между микрообъектами, то скорости должны быть бесконечны по Колмогорову: $v \gg c$. 2) Физическое время имеет мало общего с субъективным инструментально-формалистским гибридом, называемым временем по завершении метафизической процедуры синхронизации одной пустоты с другой пустотой. 3) Если время в СТО определяется так, как это показал Планк, то

в таком же современном «революционном» ключе понимаются протяженность и расстояние. Отсюда следует, что другие величины детерминируются в том же экстравагантном стиле. 4) Метафизичность СТО состоит в том, что в одну геометрию объединяются только координаты и время, а другие величины, такие как энергия, импульс, сила и т.д., в «геометризации» не участвуют, т.е. определяются опосредованно. Но физический мир характеризуют процессы, описываемые на основе представлений об их энергии, мощности, силе, импульсе, а не застывшие формы, отображаемые с помощью координат и евклидова временного параметра. 5) Алогичность релятивистов при отказе от идеи эфира в пользу принципа относительности, следующего из постулата пространства Минковского как теорема, проявилась в том, что они искали движение тел относительно *неподвижного* эфира, а эфир *неподвижен по определению*. Он неподвижен в любой системе отсчета и не может ни увлекаться телами, ни «увлекать» их. Однако отсутствие логики тяжело сказалось при интерпретации опытов Майкельсона, что и послужило подоплекой физического релятивизма. 6) Является крайним иллюзионизмом некорректный с точки зрения математики переход от элементарного приращения координат в пространстве Минковского $ds = dx + dy + dz + icdt$ к элементарному интервалу СТО по формуле $ds^2 = c^2 dt^2 - dx^2 - dy^2 - dz^2$, откуда получается священный релятивистский множитель и он же делитель γ (см. [7]). Умножение на -1 выражения справа в формуле $Re(ds^2) = dx^2 + dy^2 + dz^2 - c^2 dt^2$ и получение из нее выражения для ds^2 необоснованно и берется ad hoc (с потолка).

VI. Фальсификация. Где же тот решающий костыль, которым картезианские ультра пригвоздили живое и трепетное тело аристотелевской $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ к шпалам фальсификации Поппера, из которых сложена стена плача и стенаний ученых XX века? «Костылей», как это соответствует неписанным инструкциям по прокладке пути в Великую пустыню незнания, несколько. Первый «костыль» вбили Декарт и Спиноза, распространившие умение и опыт землемеров, снискавших первые успехи на полигонах и пастбищах, на весь физический мир и даже в... философию. Второй «костыль» вбили позитивистские интерпретаторы опыта Майкельсона, среди которых на особо почетных местах расположились ревностные пользователи принципа Гамильтона в k -мерных, $k > 3$, пространствах: Гильберт, Эйнштейн, Инфельд. Третий «костыль» вбил Планк: казалось, что минимальный квант действия предстал как первокирпичик, заполнивший вакуум между картезианской схемой бытия и физическим миром, но он внес противоречие между СТО и квантовой механикой в ликах «ультра-», «инфра-» и других Медуз-катастроф. Последующими «костылями» науки-калеки стали бездумные, некритически мыслящие продолжатели социально-политических, материально-экономических переворотов XX века, перенесшие коллизии и антагонизмы общественно-исторического бытия на дотолу чистую и свободную от сорняков ниву науки.

На принципиальные ошибки релятивистов указывают философы. Картезианский детерминизм и природа времени несовместимы. Ученик Демокрита, Эпикур считал, что мир, несмотря на «движение атомов в пустоте», – не автомат с детерминированными, раз и навсегда определенными «манерами» поведения. Косвенно, через теологию, мыслитель говорит о необходимости

рассматривать в проблеме времени его связь с Единым. Кант, Уайтхед и Хайдеггер сделали выбор между враждебной человеку картезианской наукой и антисциентизмом философии. Принять в качестве базы для описания природы то, что «функционирует в деятельности нашего головного мозга» (Эйнштейн), ныне науке трудно, как и Эпикуру. Время является основой не только измерения всего, что можно измерять, но и экзистенциальной сущностью мира. Работы Гегеля, Гуссерля, Джеймса, Бергсона, Хайдеггера и Уайтхеда сосредоточены на проблеме времени. А для физиков, например для Эйнштейна, все вопросы о времени уже сняты, поскольку они давно были решены прагматично и позитивистски.

Библиографический список

1. Черенков П. А. Видимое свечение чистых жидкостей под действием γ -радиации // ДАН СССР, 1934, т. 2, в. 8. С. 451.
2. Молчанов Ю. Б. Сверхсветовые скорости, принцип причинности и направление времени // Вопросы философии. – 1998, – № 8. – С. 153.
3. Терлецкий Я. П. Принцип причинности и второе начало термодинамики // ДАН СССР, 1960, т. 133. С. 329.
4. Гришин В. Г. Множественное рождение частиц в адрон-адронных взаимодействиях при высоких энергиях // ЭЧАЯ, 1976, т. 7. С. 596.
5. Мякишев Г. Я., Буховцев Б. Б. Физика (11). – М.: Просвещение, 1991. С. 139–226.
6. Савельев И. В. Курс общей физики, т. 1. – М.: Наука, 1977. С. 226–227.
7. Ландау Л. Д., Лифшиц Е. М. Теория поля. – М.: Наука, 1989. С. 17–23.
8. Из переписки Эйнштейна / Эйнштейновский сб. – М.: 1967. С. 15.
9. Мандельштам Л. И. Полн. собр. трудов, т. 5. – М.: 1950. С. 233.
10. Стрельцов В. Н., Хвастунов М. С. Инвариантность интервала и длина в теории относительности // Изв. вузов. Физика, 1995, № 2. С. 125.
11. Планк М. // Вопросы философии, 1998, № 3. С. 120.
12. Новиков И. Д. Парадокс времени / Физическая энциклопедия. – М.: Изд. «Большая Росс. энциклопедия», 1992, т. 3. С. 529.
13. Уиттроу Дж. Естественная философия времени. – М.: 1964. С. 63–145.

О. А. Решетило (Ульяновск)

ЦЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Проблема ценности в современном обществе становится все более популярной. Связано это, в первую очередь, с переоценкой ценностей и резкой сменой идеалов, произошедшей в начале 90-х гг. Безусловно, интерес к данной проблеме возник намного раньше. Суждения о разных видах ценности – о благе, добре, красоте – мы встречаем и у классиков античной философии, и у теологов средневековья, и у ренессансных мыслителей, и у философов нового времени. Однако только в середине XVII века начались поиски

альтернативного взгляда на человека и его духовный мир. Выявление своеобразия феномена ценности было осуществлено в 60-е годы XIX века Г. Лотце в его трактате «Основания практической философии». С конца XIX века внимание философов к аксиологической проблематике становится все более широким, но трактовки понятия «ценность», подходы к классификации ценностей не однозначны. Если неокантианцы называют ценностями особый класс объектов, которые существуют в своем мире, мире ценностей, стоящем выше реального бытия (так же как и Н. Гартман, который считает, что если ценностям и присуще бытие, то это бытие нереальное) и в феноменологической аксиологии Макса Шелера мы находим похожие взгляды на данную проблему: Шелер определяет ценности как объективные феномены, независимый ни от субъекта, ни от их носителей; то с точки зрения, например, Р. Перри ценность является объектом интереса и зависит от желания и потребностей человека, а некоторые представители экзистенциализма (Сартр) считают, что в ценностях нет объективности, что они порождаются актами индивидуального выбора. По-разному мыслители смотрят на движущие силы изменения ценностей. Например, Шелер считает, что ценности, как таковые изменяются вместе с изменением ценности людей, изменяется «структура переживания ценностей»; Гартман называет ценности неизменными идеальными образованиями, а Перри исходит из того, что изменение ценностей зависит от изменения интересов, что в свою очередь обусловлена опытом индивида. Одни предлагают классифицировать ценности (Шелер), а с точки зрения других (Перри) отказ от построения единой шкалы ценностей помогает разрешить бесплодные споры о приоритете тех или иных ценностей. Даже в современной литературе полемика вокруг вышеуказанных проблем не угасает, и однозначных, общепринятых определений «ценности», ее развития и классификации нет.

«Человек как социальное существо не может существовать без ценностей и норм, которые создают каркас его личности и определяют его отношение к тем или иным вещам или явлениям» [1, 159]. «...культурная регуляция человеческой деятельности осуществляется через систему ценностей» [2, 114].

Прежде всего, следует дифференцировать нормы и ценности. «Нормы – это правила, которым люди следуют в повседневной деятельности. Они предписывают, как должен вести себя индивид в той или иной ситуации» [1, 161]. «Норма – законченное категоричное предписание, образец поведения, процесса или действия» [8]. Что касается понятия «ценность», то здесь можно говорить о нескольких вариантах определений.

«Ценности – важнейшие компоненты человеческой культуры наряду с нормами и идеалами» [3, 342].

«Ценность – сложившаяся в условиях цивилизации и непосредственно переживаемая людьми формула их отношения к общезначимым образцам культуры и к тем определенным возможностям, от создания которых зависит способность каждого индивида проектировать будущее, оценивать «иное» и сохранять в памяти прошлое» [9].

Согласно философской энциклопедии, «Ценность – философское и социологическое понятие, обозначающее, во-первых, положительную или

отрицательную значимость какого-либо объекта, в отличие от его экзистенциальных и качественных характеристик, во-вторых, нормативную, предписательно-оценочную сторону явлений общественного сознания» [4, 462].

В российской социологической энциклопедии дается следующее определение: «Ценность – свойство общественного предмета удовлетворять определенным потребностям социального субъекта (человека, группы людей, общества); понятие, с помощью которого характеризуют социально-историческое значение для общества и личностный смысл для человека определенных явлений действительности» [5, 609].

В. И. Супрун в статье «Ценности и социальная динамика» пишет, что «ценности – это устойчивые убеждения в том, что определенный тип поведения (действий) более значим (предпочтителен) в существующем типе культуры или в культурном континууме. Ценности существуют в социальном сознании и интернализируются индивидом» [1, 162].

Различать и классифицировать ценности можно по многим критериям: «по объективным характеристикам явлений, выступающих ценностями (материальные и духовные, большие и малые); по субъекту (ценности общества, народа, нации, класса, партии, коллектива, индивида); по типу потребностей субъекта (ценности моральные, экономические, политические, религиозные, медицинские и др.)» [5, 609].

Предметные (естественные благо и зло, полезность, социальное благо и зло, моральное добро и зло) и субъектные (общественные установки и оценки, императивы и запреты, цели и проекты, выраженные в форме нормативных представлений) ценности являются лишь двумя полюсами ценностного отношения человека к миру; первые выступают как его объекты (предметы потребности и интереса, взятые лишь в их субъективно-психологическом выражении, в виде устремлений, предпочтений и т.д.), а вторые – как выражение того же отношения со стороны субъекта, в которых интересы и потребности переведены на язык идеального, мыслимого, представляемого. Поэтому предметные ценности являются объектами оценки и предписания, а субъектные – способом и критерием этих оценок и предписания [4, 462].

Ценности выстраиваются в определенную иерархическую систему. Исследователи по-разному классифицируют ценности. Например, с точки зрения М.А. Макаревича (автора статьи «Ценность» в Российской социологической энциклопедии) в систему ценностей социального субъекта могут входить следующие ценности:

1. Смысложизненные ценности (представления о добре и зле, благе, счастье);

2. Универсальные ценности:

- Витальные ценности (жизнь, здоровье, личная безопасность, благосостояние, семья, родственники, образование, квалификация, право на собственность, правопорядок и т. д.);

- Демократические ценности (свобода слова, совести, партий, национальный суверенитет, гарантии социального равенства и справедливости и т. д.);

- Ценности общественного признания (трудолюбие, квалификация, социальное положение и др.);

- Ценности межличностного общения (честность, бескорыстие, доброжелательность, порядочность, взаимопомощь, терпимость, верность, любовь и др.);

- Ценности личного развития (чувство собственного достоинства, стремление к образованию, свободному развитию своих способностей, беспрепятственный доступ к общечеловеческой культуре, свобода творчества и самореализации, ценности национального языка и культуры и т.д.).

3. Партикулярные ценности:

- Ценности традиционные (любовь к «Малой Родине», своему коллективу, семье, уважение к лидерам, дисциплина);

- Ценности религиозные (вера в Бога, стремление к абсолютам и др.);

- Ценности урбанистические (личный успех, предприимчивость, социальная мобильность, соревнование в труде и таланте, свобода выбора стиля жизни, места жительства, сферы приложения своих сил и др.).

4. Коллективистские ценности (взаимопомощь, солидарность, интернационализм, равенство стартовых возможностей и т. д.) [5, 609-610].

В начале XX века Г. Мюнстерберг в своей книге «Философия ценностей» построил таблицу, призванную продемонстрировать закономерность строения всеохватывающего мировоззрения человека ценностного осмысления им мира:

Таблица 1 [6, 15].

	Логические Ценности	Эстетические Ценности	Этические ценности	Метафизические ценности
Жизненные ценности	Ценности наличного бытия (предметы непоср. восприятия)	Ценности единства (предметы радостного переживания)	Ценности развития (предметы возвышающие)	Божественные ценности (предметы веры)
<i>Внешнего мира</i>	<i>Вещи</i>	<i>Гармония</i>	<i>Рост</i>	<i>Творение</i>
<i>Ближайшего окружения</i>	<i>Существа</i>	<i>Любовь</i>	<i>Прогресс</i>	<i>Откровение</i>
<i>Внутрен. мира</i>	<i>Оценивание</i>	<i>Счастье</i>	<i>Саморазвитие</i>	<i>Спасение</i>
Культурные ценности	Ценности взаимосвязи (предметы познания)	Ценности красоты (предметы увлечения)	Ценности созидания (предметы признания)	Основные ценности (предметы убеждения)
<i>Внешнего мира</i>	<i>Природа</i>	<i>Изобразительно е искусство</i>	<i>Хозяйство</i>	<i>Вселенная</i>
<i>Ближайшего окружения</i>	<i>История</i>	<i>Поэзия</i>	<i>Право</i>	<i>Человечество</i>
<i>Внутреннего мира</i>	<i>Разум</i>	<i>Музыка</i>	<i>Нравы</i>	<i>Сверх-Я</i>

М. Рокич различает два класса ценностей – терминальные и инструментальные. Терминальные ценности Рокич определяет как убеждения о том, что какая-то конечная цель индивидуального существования (например, счастливая семейная жизнь, мир во всем мире) с личной и общественной точек зрения стоит того, чтобы к ней стремиться; инструментальные ценности – как убеждения о том, что какой-то образ действий (например, честность, рационализм) является с личной и общественной точек зрения предпочтительным в любых ситуациях. По сути, разведение терминальных и инструментальных ценностей воспроизводит уже достаточно традиционное различие ценностей-целей и ценностей-средств [7, 5].

Вопросы о том, что считать ценностью, как классифицировать ценности, где они существуют и как формируются, ставились в разное время многими философами. Из вышесказанного следует, что однозначных ответов на все эти вопросы нет до сих пор. В данной работе я постараюсь проследить эволюцию представлений о ценности в творчестве различных философов конца XIX–XX вв.

Изучение проблемы ценности в среде современной молодежи необходимо по многим причинам. Серьезные экономические затруднения, разрушение господствующей ранее системы ценностей и морально-психологических конструкций, поставили молодежь в положение маргинала, потерявшего связь с социокультурной средой. Именно поэтому нужно выяснить понимание молодыми людьми наших дней самого понятия «ценность», определить, что для них является важным, приоритетным, по каким принципам современная молодежь выбирает ту или иную ценность. Целью исследования проблемы ценностей современной российской молодежи является анализ предпочтений, жизненных приоритетов различных групп российской молодежи. Объектом исследования избрана молодежь города Ульяновска и города Санкт-Петербурга (благодаря сравнительному анализу ценностей столичной и провинциальной молодежи будет предпринята попытка выяснить, существует ли между ними разница, в чем она заключается и в чем ее причина). Предмет исследования – ценности молодежи, влияние социальных институтов, средств массовой информации (западных и отечественных) на мировоззрение, нравственные и культурные идеалы подрастающего поколения новой России.

Основным вопросом при непосредственной работе с молодежью является проблема трансляции ценностей. Молодость, как известно, период активной ценностно-созидающей деятельности, именно поэтому необходимо в качестве объекта исследования выбрать молодежь. Необходимо выяснить, каким образом молодые люди фиксируют для себя положительное или отрицательное отношение к тому или иному объекту. На чем основывается данный выбор, чем аргументируется, что (кто) является авторитетным для выбирающего.

Методом анкетного опроса планируется выявить противоречие процесса социализации молодых людей, обусловленные сменой парадигмы моделей воспитания, усилившиеся дифференциацией по ряду признаков (экономических, политических), высокими потребностями молодежи в

освоении новых структур общественной жизни, а также определить характер влияния СМИ на ценностную структуру молодого россиянина наших дней.

По каким принципам живет сегодняшняя молодежь, какие ценности она принимает, а какие отвергает, каким молодые люди видят будущее своей страны, чем ценности и проблемы провинциальной молодежи отличаются от ценностей и проблем столичной молодежи – вот основные вопросы исследования.

Библиографический список

1. Супрун В. И. Ценности и социальная динамика // Наука и ценности. – Новосибирск, 1987. С.158–171.
2. Ерасов Б. С. Социальная культурология. – М., 1998.
3. Губман Б. Л. Ценности // Культурология XX век: Энциклопедия. – СПб., 1998, Т.2. С. 342–343.
4. Философская энциклопедия.– М.,1970, Т.5.
5. Макаревич М .А. Ценность// Российская социологическая энциклопедия. – М.,1998. С. 609–610.
6. Каган М. С. Философская теория ценности. – СПб., 1997.
7. Леонтьев Д. А. Методика изучения ценностных ориентаций. – М., 1992.
8. <http://intelcross.ru/meta/kniga/2/2.htm>
9. http://rw.web.ur.ru/ph_tce.html
10. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М.: Юрист, 1995, 687с.
11. Выжлецов Г. П. Аксиология: становление и основные этапы развития // Социально-политический журнал, 1995, № 6.С.61-73.
12. Горништейн Т. Н. Проблема объективности ценностей в философии Николая Гартмана // Проблема ценности в философии. – М.: Наука, 1966. С.194–218.
13. Киссель М. А. Экзистенциализм и проблема «переоценки ценностей» // Проблема ценности в философии. – М.: Наука, 1966. С. 219–234.
14. Новиков А. И. Из истории борьбы вокруг проблемы ценностей в России (конец XIX– начало XX в.) // Проблема ценности в философии. М.: Наука, 1966. С.244–260.
15. Риккерт Г. Философия жизни. – Киев: Ника-Центр. 512с.
16. Розов М. А. Проблема ценностей и развитие науки // Наука и ценности. – Новосибирск: Наука, 1987. С.5–27.
17. Рудельсон Е. А. Неокантианское учение о ценностях // Проблема ценности в философии. – М.: Наука, 1966. С. 128–144.
18. Соколов Э. В. Основные идеи общей теории ценностей Р.Б. Перри // Проблема ценности в философии. – М.: Наука, 1966. С.154–170.
19. Философия ценностей: Тезисы Российской конференции (Курган. 26-27 марта 1998 г.). – Курган: Издательство Курганского государственного университета, 1998. 225с.
20. Чухина Л. А. Феноменологическая аксиология Макса Шелера // Проблема ценности в философии. – М.: Наука, 1966. С.181–193.

К. М. Пермяков (Ульяновск)

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ ЗЕМСКИХ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ

При анализе формирования традиций земства и его деятельности исследователи выделяют ряд социальных факторов. Во-первых, они определяют земское просветительство как многослойное явление русской культуры второй половины XIX в., которое вовлекло в себя различные социальные группы (дворян, крестьян, мещан, духовенство). Его представители оставили нам нормы-образцы высокой нравственности. Избранные гласными (депутатами) земских собраний они, отмечает В. С. Коробейников, «с большой энергией решали многие местные дела. И делали это совершенно бескорыстно» [1]. Во-вторых, земские просветители выражали интересы самого земства, власти общественной, социальной по своему происхождению. Данная власть гражданского общества функционирует на определенном пространстве, территории, жители которой имеют возможность знать друг друга лично. Община как первичная форма социальной организации на Руси возникла на основе крепких родовых связей. В-третьих, земское просветительство проводило идеи земской соборности, т. е. коллективного рассмотрения местных дел, решения их «миром». Соборность создает атмосферу товарищества, коллективизма, и в этом процессе должно участвовать все населения общины в целом и избранные представители его групп.

В земских собраниях были представлены интересы всех сословий. Земство явилось не только формой общественной власти, но было способно использовать потенциал страны для удовлетворения жизненно необходимой потребности общества. Это было подлинное движение России к народовластию и общему благу.

Развивая мысль о соборности, ее роли в формировании личности, С.Н. Трубецкой называет народ «организмом высшего порядка», обладающим «разумной природой», и поэтому «существенной задачей государства является просвещение народа и образование его интеллигенции» [2, 149–150].

Он видит в соборности «живую солидарность общественного тела», в котором личность может органически представлять его как в совокупности его частей (единстве), так и в отдельных отраслях его жизни. В мировом процессе объединения людей в соборности мыслитель обнаруживает развитие личных прав, собственности и свободы, пробужденное сознание противоречий «личности и рода».

В философии Трубецкой находит отражение этой борьбы, указывает на «роковое противоречие, которое в глубокой древности тревожит умы, которое уже Аристотель сознал как безысходную задачу онтологии противоречие между родом и видом» [2, 150]. Один из них (род) не может быть без другого (вида), считает он, в то же время тот и другой претендуют на исключительную действительность.

Соборность в представлении Трубецкого – совершенное общество, т.е. идеал, к которому стремится человечество, в котором должен править закон любви. Именно в Земских соборах на Руси были представлены интересы всех сословий общества.

Земская идея местного общественного самоуправления, увенчанная соборностью, овладевала сознанием широких слоев русского образованного общества. Именно в пореформенный период в России (60–80-е гг. XIX в.) зародилась «теория малых дел». Ее основателем явился Я. В. Абрамов, историк, публицист, либеральный народник. Это была социальная философия земского просветительства, разработанная и проникшая в среду молодежи.

Существенно заметить, что к «теории малых дел» перешла не только часть либеральных народников. К ней необходимо отнести демократическую интеллигенцию, в том числе лучшую прогрессивную часть земства, юристов, философов, общественных деятелей.

В основе ее принципов лежат проповедь «малых дел», проведение «культурной работы» среди народа, советы «истинным народникам» отодвинуть на второй план широкие общественно-политические вопросы и заняться мирной деятельностью на общее благо.

Уходя от политики, радикального преобразования общества, Абрамов возлагает надежду на науку и просвещение народа. Существенная роль в борьбе с невежеством масс, с суевериями и предрассудками, по его мнению, принадлежит и искусству. «Чтобы люди могли заниматься науками и искусствами, – пишет он, – чтобы они могли отдаваться отысканию «правды и смысла» жизни, они должны выйти из состояния дикости, в которой пребывают» [3]. Осветить путь практике народного просвещения, земства, по убеждению Абрамова, должна теоретическая философия.

Запрещение философии же есть плод невежества и глупости, считает он, о просветителях распространяется все больше басен, идет их неприкрытая травля. В защиту философии он пишет работы, проводя идеи русского Просвещения. В труде «Памяти Белинского» (1896) Абрамов отмечает, что истины в науке превыше всего и являлись путеводной звездой в деятельности мужественных борцов, и чтобы быть достойным имени человека, он должен отстаивать их «всеми силами разума».

Разделяя взгляды радикального демократа на генезис знания и его роль в жизни общества, Абрамов утверждает: «Истина не дается человеку вдруг как его законное обладание: он должен достигнуть ее трудом, борьбой, лишениями и страданиями» [4]. В личности происходит борьба с желаниями и страстями, отвлекающими ее от разумной деятельности, ведущими к заблуждению, по его мнению, появляется готовность к самообвинению перед истиной, голос совести.

В своей социальной философии Абрамов возлагает надежды на русскую общину. Он выразил свое несогласие по поводу критики В. С. Соловьевым поземельной крестьянской общины, «восстания» против придания ей того значения, на которое указали славянофилы. Соловьев выступил против того, замечает Абрамов, «чтобы этот факт представлял что-либо особенное, наше

самобытное» [5]. Русский мыслитель не считал общину идеалом социального устройства, предметом поклонения.

Тем не менее, Соловьев говорит о «необходимости помощи народу со стороны образованного класса не только для образования сельского хозяйства, но и вообще для подъема умственного и культурного уровня народной массы, без чего невозможны и прочные сельскохозяйственные реформы» [6, 482–483]. Эта «истина», указывает Соловьев, «признана теперь даже «народниками», которые хоть и анонимно, но весьма решительно отрекаются от антикультурной части своего воззвания» [6, 483]. Он имеет в виду просветительскую деятельность либерального народничества, пропаганду им науки и техники среди народа.

В земском просветительстве Абрамов проповедует идеалы свободы, равенства и справедливости. Указывая на необходимость «контроля разума» над религиозной верой, он в то же время провозглашает принцип толерантности, веротерпимости, в отношении к различным конфессиям. Однако различные классы в земстве, по его мнению, занимают особые позиции, дворяне преследуют свои узко-сословные цели, интересы своего сословия. Консервативная часть их, пишет Абрамов, «смотрит на заботу об образовании крестьян с предубеждением, с сословными предрассудками, выдвигая «ложные обвинения» против земской школы». Опровергая домыслы противников, он утверждает, что земское просветительство – явление в истории вполне закономерное, вызванное необходимостью, развитие которого является «пробужденной в народе земской деятельностью потребности в образовании и служит лучшим доказательством пользы, приносимой земскими школами». Аргументами в обосновании этого положения Абрамов приводит факты, добытые теоретиками земства, показывает деятельность различных социальных групп в земстве, выдвигавших свои сословные интересы, выдававших их за общегосударственные интересы.

Данную идею развил Б. Б. Веселовский (1880–1954), историк и экономист. Указывая на опасность «стремления к устранению общества от участия во внутреннем государственном управлении», он подчеркнул: «Бюрократический строй, разобщая верховную власть с обществом, создает почву для широкого проявления произвола» [7, 23]. Крупные землевладельцы чуждаются земства, замечает Веселовский, «предпочитая занимать ряды высокой бюрократии» [7, 45]. Именно правительство, бюрократия начали травлю крупнейших земских просветителей.

Они устроили гонения на К.Д. Ушинского (1824–1870), педагога и мыслителя. Окончив Московский университет со степенью кандидата юридических наук (1844), он был назначен исполняющим обязанности профессора кафедры энциклопедии законоведения, государственного права в Ярославский Демидовский юридический лицей. Его воззрения были проникнуты духом свободомыслия, он оказался заподозренным властями в политической неблагонадежности и удален из лицея (1849). В своем труде «Опыт педагогической антропологии» (1868) Ушинский опирается на философов древнего мира (Сократа, Платона, Демокрита, Эпикура, Аристотеля

и др.) и нового времени (Гоббса, Спинозу, Руссо, Канта, Гегеля и других мыслителей), критически осмысливая их учение о человеке.

Для Гегеля, замечает он, душа есть «одна из ступеней абсолютной идеи». Указывая «на несостоятельность онтологических попыток в психологии, но, тем не менее, отвергая притязания идеализма на тождественность абсолютной идеи во вселенной и в уме философа», Ушинский видит необходимость «гипотезы», которая может «уяснить нам явления чувствований и желаний и их взаимные соотношения» [8]. Однако он говорит об односторонности взглядов, в которую может увлечь ученого Шопенгауэр. Философия последнего, пишет Ушинский, «до того времени совершенно терялась в лучах славы гегелизма», но потом засверкала, как луна, когда солнце скроется». Это была попытка «вывести уже не волю из идеи, а все идеи из воли», сделать последнюю «творящим началом». Ушинский доказывает, что воля должна быть подчинена разуму, и науки о человеке, учение Дарвина разогнали туман «идеализма», сокрушили шопенгауэровскую «безумную» волю.

Философские идеи Ушинского встретили поддержку у его последователей, в числе которых был барон Н. А. Корф (1834–1883), педагог и земский деятель. Он был забаллотирован крупными землевладельцами на выборах в земское собрание (Екатеринославской губернии), вынужден уехать в Женеву, где изучал опыт западной школы (1872). В своих письмах к Ушинскому он высоко ценил его антропологию и теорию воспитания.

В своей работе «Теория Дарвина» (1873) Корф говорит о роли наследственности, «физических свойств и зависимости от них психических явлений» [9]. Он утверждает, что «сильная мысль, сделавшаяся популярною благодаря Дарвину, <...> отразилась на философию» и другие науки. Развивая мысль о цельности знания, Корф раскрывает новые связи теории с практикой, имея в виду антропологию как основу построения педагогических знаний.

Подвергая критике взгляды, согласно которым умственное развитие и поведение человека будто бы целиком детерминированы законом наследственности, Корф указывает, что за этим постулатом скрывается ложная мысль в пользу «аристократизма» дворян, привилегии на образование. Признавая наследственность фактором развития человека, он не считал эту точку зрения истиной в последней инстанции. Человек рождается с унаследованными склонностями, в том числе и порочными, но от условий жизни, воспитания, зависит, будут ли они развиваться. Признание наследственности предполагает большую ответственность образования за воспитание человека: ему принадлежит определяющая роль в умственном развитии личности.

Для «возбуждения» любознательности, как «главного двигателя всяких открытий», которая состоит «в стремлении узнать истину» о предмете, считает Корф, необходимо совершенствовать индуктивный и другие методы освоения, познания действительности. В целом тенденция к гносеологизму была свойственна и другим земским просветителям.

Образование является первой причиной «среди других причин, участвующих в создании нравственного существа человека из материала, дан-

ного природою», утверждал Корф. Он полагал, что свобода без ответственности граничит с произволом, указал на опасность разрыва теории с практикой, говорил о необходимости подготовки «руководителей» из народа, «проводников просвещения» в массу.

Под влиянием Ушинского формировалось мировоззрение Н. Ф. Бунакова (1835–1904), педагога-демократа. Он развивает идеи о воспитании личности на основе гуманистического идеала. Его отличает реализм в понимании социальных явлений и рациональные основы нравственности. Необходимо вносить в массы, писал Бунаков, «как можно больше человеческих начал и ...расширять круг людей, живущих разумной сознательной истинно человеческой жизнью». Возлагая надежды на земство, он ставит целью подготовку новых учителей, которые бы были способны серьезно мыслить, и глубоко чувствовать, и энергично действовать во имя идеи, забывая личные выгоды и расчеты» [10].

Придавая большое значение знаниям языка как средства выражения мысли, Бунаков указывает, что язык «научает нас современной общей философии», в том смысле и значении, какое имеют гносеология и логика. Речь идет о познавательных способностях человека.

Логические идеи развил В. П. Вахтеров (1853–1924), земский просветитель. Он обратил внимание на роль индуктивного метода, в особенности Ф. Бэкона, в изучении и классификации наук. Вахтеров доказал его взаимосвязь с дедукцией, с ее возможностями и необходимостью при исследовании отвлеченных начал, идей (математики, философии и других наук). Он говорит: «Геометрия, начав когда-то с индукции, ...т. е. с фактов, давно уже поднялась на вершину дедукции» [11]. По этому пути суждено пойти остальным наукам, заключает Вахтеров.

В своей моральной философии Вахтеров развил идею долженствования, изложив содержание категорического императива И. Канта «любить добро не ради внешних выгод, а для него самого», сделать поведение (по долгу) «всеобщим» нравственным законом. «Это бы вело к благу всего человечества», считал Вахтеров, обращая особое внимание на нравственное воспитание в земских школах.

В системе земского просветительства идеи Ушинского развивали и внедряли в образовании И. Н. Ульянов и его окружение. Их вдохновляли идеалы гуманизма. Огромное влияние на народных просветителей оказал И. Н. Ульянов как представитель естествознания, школы Н. И. Лобачевского, воспринявший его идеи о зависимости геометрических отношений от самой природы материальных тел в пространстве.

Основываясь на законах Кеплера, Ньютона, Лапласа и других астрономов, И. Н. Ульянов в своей диссертации заключает: «Теория движения комет показывает нам, что орбита кометы может быть эллипсет, парабола и гипербола» [12]. Он исследует проблемы различных «сил природы», взаимодействия форм движения. Его реализм и в науке развивался в рамках, далеких от религиозного мировоззрения. И.Н. Ульянов замечает, что ученики «не знают той святой страны, где жил и учил Христос Спаситель».

Очевидно, он представлял Иисуса Христа в роли учителя народа. Богочеловеком, призванным для нравственного преображения людей. Его

соратник В. Н. Назарьев, писатель-народник после поездок в Швейцарию и Германию (70-е гг.) участвует вместе с И. Н. Ульяновым в работе съезда земских учителей (1873), обобщает опыт его работы. П. В. Анненков, писатель, критик, знакомый с К. Марксом, в своих работах проводит философские идеи А. И. Герцена. Под влиянием общественного мнения и по предложению И.Н.Ульянова он строит в своем имении в Симбирской губернии школу и является ее постоянным попечителем.

Среди сотрудников И. Н. Ульянова следует отметить кандидатов богословия И. В. Ишерского, преподававшего философию в семинарии, А.А Красева, стремившихся возвысить разум над верой, внести в просвещение элементы рационализма и гуманизма. Магистр богословия В.И. Фармаковский, инспектор училищ и друг И.Н. Ульянова, обращаясь к идее творения, утверждает, что «законы природы установлены Премудрым Творцом», а законы школы – человеком, и Бог не вмешивается в движение Вселенной. Деизм Фармаковского содержит элементы свободомыслия.

Имея в виду коммунизм, он отмечает, что новый строй рождается в обществе, в котором страдания народных масс доходят до самой «крайности и требуют радикального пособия», что он происходит как протест «задавленной массы против деспотизма». Вместе с тем, Фармаковский опровергает попытки представить коммунизм «истинным христианством», утверждения о том, что «первообраз коммунистической общины есть община первых последователей Христа» [13, 10]. Богослов осуждает коммунизм за его гедонизм как принцип нравственности, подвергая его критике за признание им лишь материальных интересов человека, за отсутствие в нем христианской любви.

Данная черта коммунизма, пишет он, «роднит его с отрицательной философией гегельянцев и ставит в решительный контраст с христианством» [13, 127]. Фармаковский имеет в виду философию Л.Фейербаха, вскрывшего сущность христианства и порвавшего с учением Гегеля.

Для обоснования личной собственности же, которую он признавал у первых христиан, он прибегает к аргументу Христа, советовавшего богачу раздачу собственности, которая вменялась рабовладельцу в добродетель. Естественно, его первые общины не знали частной собственности и государства с его аппаратом управления.

Выступая против насилия, войн, Фармаковский отождествляет коммунистов и деятелей французской революции, которые, по его мнению, «всегда шли рука об руку», все «герои революции были коммунистами ...Робеспьер, Сен-Жюст вышли из того же начала, как Бабеф». Он упускает тот факт, что «герои революции» были воспитаны философией Просвещения, которая оказала огромное влияние на русскую философию.

Философские интересы пробуждались в России в XVIII в., отмечает А. Ф. Лосев, «когда русский ум был затронут идеями французского Просвещения и одновременно идеями просвещенного абсолютизма» [14]. На смену французскому Просвещению в XIX в., по его мнению, к нам пришел немецкий идеализм. Указывая на особенности русской философии, Лосев пишет, что в ней часто разрабатываются проблемы в их «практически

ориентированной на жизнь форме», освещенные в различных жанрах художественной литературы.

Вполне закономерно обращение земских просветителей к «теории малых дел», тесно связанной с практической деятельностью народных масс, которая направляется определенной совокупностью знаний.

Для многонационального Поволжья большое значение имела деятельность И. Я. Яковлева, чувашского просветителя, соратника И. Н. Ульянова. В его время в воззрениях чувашей сохранились еще остатки язычества, как он представлял, с детства воспринимал их верования. «Бог тоже радуется, – пишет Яковлев, – радуется поле, лес, звезды – все в природе» [15]. Его антропоморфизм совмещается с пантеизмом, растворяющим Бога в природе. Придерживаясь либеральных взглядов, он защищал интересы крестьян, выступал за приобщение «своего племени» чувашей к передовой «русско-христианской» культуре, а также к западной литературе.

Несмотря на различие философско-мировоззренческих взглядов земских просветителей, их объединяли общие цели: идеи возрождения человека в его правах и свободе, его достоинства, забота об интересах народа, вера в разум человека, просвещение общины, борьба против авторитарных методов воспитания, толерантность в отношении к другим нациям и конфессиям (исламу и др.), защита и распространение светских знаний.

Вместе с тем, в их воззрениях содержались идеи православно-христианские, варианты духовно-академической философии, которые лежали в основе духовного просвещения, утверждения в жизнь христианских начал. Земские просветители отличались от представителей духовных академий стремлением к секуляризации знаний от религиозной веры. Для них характерны, во-первых, «заземленность» их интересов, стремление познать нужды народа, они были ближе к низам общества, крестьянам, чем выпускники духовных академий. Их отличали ненависть к остаткам крепостничества и стремление к европеизации России. Во-вторых, реализм в подходе к просвещению народа. Верующие земские просветители, будучи деистами, пантеистами и теистами по своим воззрениям возлагали надежда на человека, изучая его жизнь и идеалы. В-третьих, их в большей степени интересовали практические дела земства, общины, самоуправления, в которых они видели субъект права, наделенного «разумом и волей» (земские собрания и управы).

Значение земского просветительства состоит в том, что оно в условиях жесткого контроля со стороны государственной бюрократии развило демократические традиции русских мыслителей, защитило выборное (общественное) начало, науку, философские идеи русского и европейского Просвещения. Ему удалось преодолеть сопротивление государственной власти, правительства России, обнаруживших грозную опасность земств как «рассадников идей европейского Просвещения». Несмотря на то, что центральное правительство в результате контрреформ 80–90-х годов XIX в. перешло в яростное наступление на земское самоуправление и просвещение, земское просветительство, его участники сохранили лучшие демократические традиции и светлые гуманистические идеалы.

Библиографический список

1. *Коробейников В. С.* Характерные черты земской власти //Земский вестник. – 1995. № 4. – С.5.
2. *Трубецкой С.Н.* О природе человеческого сознания /Вопросы философии и психологии. – 1891. – № 2. – С. 149–150.
3. *Абрамов Я. В.* Малые и великие дела//Книжки «Недели». – 1896. – № 7. С.226–227.
4. *Абрамов Я. В.* Памяти Белинского. – СПб, 1898. С.4.
5. *Абрамов Я. В.* Владимир Соловьев и Россия// «Неделя». – СПб, – 1885, – № II.– С.515.
6. *Соловьев В. С.* Враг с Востока. Соч. в двух томах. Т.2. М., 1990. С.482-483.
7. *Веселовский Б. Б.* К вопросу о классовых интересах в земстве. Вып. I.–СПБ, 1905. С.23–45.
8. *Ушинский К. Д.* Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии. Том второй. – М., 1950. С. 45.
9. *Корф Н. А.* Теория Дарвина//Вестник Европы. 1873. Т.3. Кн.5. С.276.
10. *Бунаков Н. Ф.* Записки. Моя жизнь в связи с общерусской жизнью. – СПб, 1909. С.110.
11. *Вахтеров В. П.* Предметный метод обучения. Избр.пед.соч. – М., 1987. С.69.
12. *Ульянов И. Н.* Способ Ольберса и его применение к определению орбиты кометы Клинкерфюса. 1853 г.//Архив Российского независимого института социальных и национальных проблем РАН. Ф.11, оп.1, д.5, л. 12.
13. *Фармаковский В. И.* Коммунизм и христианская любовь //Дух христианства. – СПб, 1865, январь. Отд. 1. С. 10, 137.
14. *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. С.209.
15. *Яковлев И. Я.* Воспоминания. – Чебоксары, 1983. С.36.

В. А. Михайлов (Ульяновск)

УЛЬЯНОВСКИЕ СМИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Развитие местных средств массовой информации (СМИ) отличается противоречивым характером, так как их эволюция совершается под воздействием трех, во многом разнодействующих детерминант – общемировых тенденций (глобализация, конвергенция и т. д.), общероссийских особенностей (разгосударствление, демонополизация и т. д.) и местной специфики (недостаточный уровень развития технологической базы, низкий уровень профессионализма журналистского корпуса и др.).

Ульяновские СМИ за последние 10–15 лет, в основном, претерпели те же изменения и прошли, в целом, тот же путь развития, что и СМИ других регионов страны и соответствующих областных центров: демократизация, децентрализация, деидеологизация, рост числа каналов, резкое увеличение радиостанций, развитие прямого эфира, возрастание зависимости от капитала и местной власти, падение разового тиража газет, расширение функций (рекламная, справочная, развлекательная), вестернизация содержания и т. д. [1]. Вместе с тем, для СМИ г. Ульяновска характерны свои особенности, которые можно выявить и описать с помощью сравнительно-типологического анализа. Вот несколько таблиц с последующими комментариями.

Телевидение				
Возможности приема различных телеканалов (в % от общего числа домохозяйств)				
Телеканал	Ульяновск [2, 30]	Кострома [3]	Владивосток [4]	Саратов [5, 34]
ОРТ	94,6	91,8	85,0	93,4
РТР	95,1	91,8	84,1	92,8
НТВ	81,5	86,6	55,5	60
Репортер	75,1			
2x2 на ВолгеТВ-6/ MTV	85,9		73,6/49,1	45,6
ТНТ/ТРК Симбирск-Эфир	74,2	77,3	62,7	
Плюс				
ТВЦ	29,8	18,6	61,8	46,6
Муз-ТВ	8,8	59,8	49,6	
РЕН-ТВ	9,3		42,7	50,5
СТС	8,3	57,7	63,2	45,3
Культура	6,8	81,4		42,6
АСТ	5,9	18,8		17,7
Симбирск КТВ/каб. тел.	4,4			9,5

Охват российской телеаудитории (в будние дни), % [6]

Канал	РТ	ТР	ТВ	В-6	ТС	ВЦ	ТНТ	Культура	Рен-ТВ	MTV	АСТ	М МузТВ
%	8,0	7,0	2,0	4,0	9,0	8,0	18,0	12,0	1,0	4,0	4,0	33,0

Зрительские предпочтения по программам на канале

	Ульяновск [2, 31]	Москва [7, 34]
Канал	Смотрю, %	TVR, %
ОРТ	«Жди меня» – 63,5 «В мире животных» – 63,3 «Поле чудес» – 60,3 «Ералаш» – 60,3 «Смехопанорама» – 59,8	«Земля любви» - 17,0 «Кто хочет стать миллионером» – 16,8 «Граница» – 15,6 «Последний герой» – 15,2 «Новости» – 14,7
РТР	«Аншлаг и К» – 73,6 «Городок» – 66,1 «Сам себе режиссер» – 65,8 «Моя семья» – 60,5 «Диалоги о животных» – 56,5	«Нина. Расплата за любовь» - 21,8 «Вести» – 19,9 «Рождественские встречи» - 14,8 «Леди Бомж» – 14,6 «Фантазии Задорнова» – 13,7
НТВ	«Криминальная Россия» - 42,5 «Криминал» – 40,8 «Куклы» – 37,2 «Впрок» – 33,1 «Женский взгляд» – 30,6	«Герой дня» – 12,4 «Сегодня вечером» – 12,3 «Очная ставка» – 11,7 «Криминал» – 11,6 «Игра в смерть» – 10,8

ТНТ	«Скрытой камерой» – 25,0 «Сегоднячко» – 22,0 «Из жизни женщины» – 19,0 «Неизвестная планета» – 16,4 «Глобальные новости» – 15,4			
Популярность телепередач по жанрам				
		Ульяновск [8]	Волго-Вятский регион [9]	
Развлекательные передачи		25,0	2,8	
Фильмы (т/с, х/ф)		21,0	10,5	
Информационные, новостные		16,0	20,2	
Детские программы		13,0	4,9	
Спортивные программы		9,0	16,4	
Научно-популярные		7,0	6,5	
Культурно-просветительские		6,0	22,1	
Политические, аналитические		3,0	3,6	
Предпочитаемые телеканалы, %				
	Россия в целом [9]	Ульяновск [1, 68]	С.-Петербург [11]	Волго-Вятский регион [9]
ОРТ	36,0	77,0	44,5	98,9
РТР	12,0	56,7	36,3	94,8
НТВ	23,0	71,3	41,8	64,5
ТВ-6	5,0			52,0
Культура			3,4	59,0
ТВЦ				24,8
ТНТ		19,2	4,5	12,0
Репортер		17,0		
2x2 на Волге		15,8		
СТС			10,9	

ТВ-комментарий. Телевидение остается единственной коммуникационной структурой, которая информационно объединяет всю Российскую Федерацию. Рынок регионального телевидения сформировался, сложились трудовые коллективы, круг заказчиков и клиентов.

В Российской Федерации функционирует около 2,3 тыс. телерадиокомпаний. Закончен раздел федерального телевизионного пространства между несколькими крупными телекомпаниями. Система федерального телевидения – это те каналы, общая аудитория которых составляет более половины населения страны, т.е. свыше 70 млн. человек (ОРТ, РТР, ТВ-центр, ТВ-6, СТС и др.). Для российского телевидения в целом характерен рост числа каналов, появление новых видов каналов, увеличение количества передаваемой информации, глобализация, формирование мультимедийных комплексов, рост частных ТРК и др. Позитивные моменты – демонополизация, децентрализация, появление передовой технологии и т.д. Негативные моменты – вестернизация, регионализация, утрата просветительских функций, засилье развлекательности и т. п.

Доля региональных телекомпаний составляет 20 %. В Ульяновской области в 1993 г. появился первый частный канал «2x2 на Волге».

Приоритеты региональных телезрителей: художественные фильмы – 86,7% (57,6 % – отечественные фильмы, 21,8 % – иностранные, 4,8 % – совместного производства); информационные передачи – 85,6 %, развлекательные программы – 81,9 % и т.д.

Москва и Ульяновск. Возможности приема различных телеканалов в Ульяновске, по сравнению со столицей, существенно снижены. Так, устойчивый прием в самом Ульяновске обеспечен только для РТР (89,3 % от общего числа домохозяйств) и ОРТ (90,2 %), тогда как остальные известные телеканалы имеют возможность устойчиво принимать лишь 45,9% домохозяйств (2x2 на Волге/ТВ-6/MTV), 49,3 % (НТВ), 48,8 % (Репортер), 42,4 % (ТНТ/ТРК Симбирск-Эфир Плюс), остальные объективно низведены до роли пасынков зрительского внимания: Муз-ТВ (8,3 %), Рен-ТВ (7,3 %), СТС (7,3 %), Культура (5,9 %), АСТ (5,4 %), Симбирск КТВ (3,4 %) [2].

Зрительские предпочтения существенно расходятся. В Ульяновске на канале ОРТ в числе первых названы – «Жди меня» (в Москве – 12 место), «В мире животных» (в Москве даже не входит в число первых приоритетных 15 передач), «Поле чудес» (не входит); РТР – «Аншлаг и К^о» (не входит), «Городок» (в Москве – 11 место), «Сам себе режиссер» (не входит); НТВ – «Криминальная Россия», «Криминал» (в Москве – 5 место), «Куклы» (не входит), «Впрок» (не входит) [1–2]. Объясняется это разницей во вкусах и количеством предоставляемых услуг в области массовой коммуникации. Наиболее смотримыми телепередачами являются: информационные программы («Время», «Вести», «Новости» и др.), художественные фильмы, аналитические программы («Итоги», «Подробности» и др.), развлекательные программы и ток-шоу. Их отметили более 50 % респондентов.

Радио				
Выбор диапазонов для прослушивания эфирных радиостанций, %				
	Россия в целом [9]	Ульяновск [2, 32]	С.-Петербург [11]	Уфа [12]
УКВ (российский диапазон)	Эфирное вещание – 63,7% Трансляционная сеть – 22,3 %	37	УКВ и FM вместе составляют 52,3	
FM (западный диапазон)		27		
УКВ или FM (не могу различить эти диапазоны)		27		
ДВ, LM (длинные волны)	Радио в целом – 75,2 %	4		
СВ, АМ (средние волны)		2		
КВ, SW (короткие волны)		3		
Рейтинг радиостанций				
Европа Плюс	9,0	1	12,2	69,2
Русское радио	12,0	2	10,5	74,4
2x2 на Волге		3		
Радио Центр		4	28,0	
Симбирский спутник		5		

Радио Ретро			3,1	48,0
Первый канал				48,0
Русское радио-2			2,2	42,4
Радио России	19,0		29,0	
Маяк	12,0		9,8	
Музыкальные предпочтения радиоаудитории (% от населения старше 10 лет)				
	Тольятти [13]	Ульяновск [2, 32]	Казань [9]	Уфа [12]
Советская эстрада	24,3	28,1	21,6	58,5
Отечественная поп-музыка	17,5	18,8	15,4	40,6
Русский фольклор	9,2	14,6	9,3	
Русский шансон, блатная песня	8,9	13,9	8,6	55,9
Ретро 30-50-х гг.	10,0	13,2	7,1	
Романс	14,5	12,2	11,1	
Барды	11,5	11,7	9,0	50,0
Западная эстрада 60-80-х гг.	9,0	11,6		51,2
Западная поп-музыка	10,0	10,9	12,5	56,1
Отечественный рок, рок-н-ролл	8,6	8,4	7,8	57,5
Классическая музыка	11,2	7,8	9,2	
Отечественная техно-поп, рейв, Хаус	7,3	7,3	7,9	
Западная техно-поп, рейв, Хаус	7,6	6,9	8,8	
Оперетта	7,3	6,5	4,2	
Церковная музыка	3,7	5,6		
Джаз	4,7	5,6	3,7	
Западный рок, рок-н-ролл	8,2	4,6	6,2	
Опера	3,6	2,2	3,6	

Радио-комментарий. Радио остается самым «всепроникающим» среди других СМИ. В результате реформ в большинстве регионов оказалась свернутой проводная радиотрансляционная система. Вместе с тем, неуклонно растет число российских автовладельцев, а вместе с ним и число радиослушателей. В качестве тенденций можно выделить резкое увеличение радиостанций, демократизация, децентрализация, появление коммерческого радио и др. Позитивные моменты – появление множества радиостанций, развитие прямого эфира, демократизация и т.д. Негативные моменты – информационные войны, засилье заказной информации, отсутствие злободневных проблем и т.д. По данным «КОМКОН» [9], объем ежедневной аудитории радиостанций по России в целом распределяется следующим образом: Радио России – 18,5 %, Русское радио – 14,9 %, Маяк – 13,9 %, Европа Плюс – 10,6 %, Динамит FM – 10,6 %, Авторadio – 10,2 %, Радио Шансон – 9,6 %, Эхо Москвы – 8,3 % и т.д. Приоритеты радиослушателей: музыкальные программы – 68 %, новости – 64 %, развлекательные программы – 29 %, культурно-просветительные программы – 21 %, встречи в студиях – 17 %, спортивные программы – 13 %, радиопостановки – 12 %, экономические программы – 7 % [14].

Пресса					
Объем аудитории прессы в целом, охват населения, %					
	Ульяновск ¹	Кострома [3]	Казань[9]	Пермь [15]	
Пресса в целом	74,4	86,3	69,7	69,2	
Центральная ежедневная пресса	27,6	30,2	24,6	22,6	
Центральная еженедельная пресса	44,5	49,2	40,9	33,5	
Центральная ежемесячная пресса	23,7	30,9	25,7	18,7	
Местная ежедневная пресса	35,8	8,4	36,2	12,8	
Местная еженедельная пресса	36,4	80,9	37,3	57,3	
Местная ежемесячная пресса	8,4	1,5	9,3		
Охват российской аудитории ежедневных газет, % [18]			Предпочитаемые периодические издания		
	Россия в целом [10]	Ульяновск ¹ [16]	С.-Петербург [11]		
Комсомольская правда	47,0		6,1		
КП-толстушка		20,0	18,5		
Московский комсомолец	35,0	25,0	6,2		
Труд	16,0				
Известия	12,0				
Спортивный экспресс, Советский спорт	8,0	24,0			
Аргументы и факты			25,5		
Другие периодические издания		61,0	62,2		
Тематические предпочтения читателей прессы (% от населения города старше 10 лет)					
	Тольятти [14]	Ульяновск ² [16]	Казань [10]	Кострома [3]	Пермь [17]
Дом, быт	24,4	26,7	22,0	39,7	21,0
Российские новости	26,0	28,4	21,2	39,7	20,0
Светская хроника, анонсы	24,0	20,3	20,6	27,1	15,5
Законы, горячие точки, криминальная хроника	29,3	19,8	19,3	34,7	20,0
«Женские» темы	18,5	22,1	18,3	24,1	12,1
«Мужские» темы	18,7	22,0	15,6	33,2	14,3
Искусство, досуг	12,1	13,2	13,6	24,1	14,8
Международные новости	11,3	7,8	6,9	15,7	5,6

Пресс-комментарий. В России выходит около 25 тыс. печатных изданий. Ведущей в регионах остается тенденция экспансии центральной прессы, хотя

¹ Данные получены с помощью анкетного опроса, проведенного в Ульяновске в мае 2003 г.

² Данные представлены Управлением по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций Ульяновской области в мае 2003 г.

она и вынуждена отказаться от «чистой» экспансии (переход к вкладышам, приложениям, «региональным» выпускам и т.п.). Молодежь почти не покупает прессу, а среднее поколение предпочитает еженедельники («Аргументы и факты», «СПИД–инфо», «КП–толстушка» и др.). Положительные тенденции – расширение функций (рекламная, справочная, развлекательная), демократизация, децентрализация и т.д. Негативные тенденции – падение тиража: в 2000 г. по сравнению с 1990 г. разовый тираж российских газет сократился до 3,88%, ориентация на утилитарно-бытовые нужды, недоступность прессы большинству населения, нарастание удельного веса «чтива».

В последние 7–10 лет наблюдается резкий взлет тиражей местной прессы. К концу 1990-х гг. совокупный тираж региональной прессы достигал 70% от всей российской периодики [17, 3]. Это объясняется, прежде всего, лидерством местной информации: укрепление самостоятельности регионов упрочило позиции местной прессы (местные элиты заинтересованы в создании лояльных СМИ). На втором месте стоит интерес к событиям региона и страны в целом. При этом практически исчез интерес к зарубежной информации. При советской власти все было наоборот: журналы «За рубежом», «Новое время», «Вокруг света», специализировавшиеся на подаче зарубежных новостей занимают сегодня третьестепенное место среди отечественных СМИ. В региональном информационном пространстве наибольшее развитие получают информационно-развлекательные и информационно-аналитические издания. Местные негосударственные газеты почти полностью нацелены на коммерческие цели и не несут просветительских функций.

На территории Ульяновской области зарегистрировано и выходит около 122 газет, 16 журналов*. Статус областных газет носят 15 изданий, из них 2 – государственных издания («Народная газета» и «Ульяновская правда», выходящие еженедельным тиражом 120000 экземпляров; разовый тираж их «толстухек» составляет 52600 экземпляров), 3 национальные газеты (татарская «Эмет», чувашская «Канаш», мордовская «Ялгат», еженедельный тираж которых составляет 8565 экземпляров). Региональные вклады («КП–Ульяновск», «АиФ–Ульяновск», «МК в Ульяновске») выходят еженедельным тиражом 68662 экземпляра.

Российские городские издания составляют ныне около четверти всей российской печатной продукции. В Ульяновской области 8 городских газет, из них 3 муниципальных («Ульяновск – сегодня», «Симбирское время», «Димитровград-панорама»); 22 районные газеты, общий тираж которых составляет 58553 экземпляров (полтора экземпляра на 100 человек), 7 заводских многотиражных газет еженедельным тиражом 25599 экземпляров, 3 газеты учебных заведений, 4 детских газеты. Совокупный еженедельный тираж общественно-политических информационных газет составляет 850700 экземпляров, в месяц – 3402800 экземпляров.

* Данные представлены Управлением по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций Ульяновской области в мае 2003 г.

Интернет				
Пользуетесь ли Вы Интернетом?				
		Россия в целом [18, 66]	Ульяновск [16] ¹⁷	Ярославль [19]
Пользуюсь, %		Из 145 млн. подключено к сети	21,6	22,7
Не пользуюсь, %		3% населения, не более 10% имеют опыт работы в Сети	78,4	77,3
Интересы активных российских интернет-пользователей [20, 53]		В каких целях Вы обращаетесь к интернету?		
Тема	% интересующихся	Тема	% интересующихся	% интересующихся
Компьютеры, Интернет	63,0	Ради общения	51,0	55,0
Музыка	46,0	В профессиональных целях, по работе	52,0	50,0
Развлечения	45,0	В образовательных целях, по учебе	45,0	40,0
Наука, техника	40,0	Ради свежих новостей	18,0	25,0
Книги	38,0	Скачать программы, компьютерные игры	28,0	25,0
Автомобили	30,0	Просто так	18,0	20,0
Бизнес	27,0	Поиграть в игры	21,0	20,0
Культура, искусство	26,0	Найти информацию о товарах или услугах	12,0	15,0
Знакомства	24,0	Другое	4,0	5,0

Интернет-комментарий. Интернет выступает как один из главных факторов формирования единого информационного пространства в России. Пока Российская Федерация находится на 32 месте в мире по доступу к интернету, тем не менее, именно для развития интернета характерна наибольшая динамичность и комплексность. Информационный рынок России насыщается новыми информационными и коммуникационными технологиями во много раз быстрее, чем другими видами технологий. Идет процесс дигитализации, т.е. перевод всех СМИ в цифровую форму, что упрощает доступ к традиционным СМИ, унифицирует и объединяет их. По данным М. В. Бертош [18], 85 % российских пользователей на конец 2001 – начало 2002 гг. проживало в городах, причем доля млсквичей составляла 15 %, а доля петербуржцев – 10 % всех пользователей сети в России. Основные пользователи – молодые люди в возрасте 25–34 лет. Качественный состав российской интернет-аудитории: 55 % – имеют высшее образование, 15 % – руководители, 18 % – студенты и т.п. Интернет-предпочтения: 55 % – новости, 42 % – игры и развлечения, 39 % – бизнес, 37 % – музыка, кино, литература, 33 % – информация о товарах и услугах. Положительные стороны

¹ Данные получены с помощью анкетного опроса, проведенного в Ульяновске в мае 2003 г.

развертывания интернет-технологий – это наиболее динамичное СМИ, компенсирует отсутствие доступа к другим СМИ и т. д. Негативные стороны – формирование массовой интернет-зависимости, снижение значимости традиционных СМИ и т. п.

Отношение к рекламе				
Надо ли ограничивать количество рекламы в СМИ? Да, % [21]				
	Россия в целом	Приволжск ий ФО	Центральный ФО	Южный ФО
На телевидении	95,0	91,0	97,0	96,0
На радио	32,0	40,0	31,0	24,0
В прессе	18,0	26,0	13,0	17,0
В Интернете	2,0	2,0	2,0	2,0
Затрудняюсь ответить	3,0	6,0	2,0	2,0

Библиографический список

1. Михайлов В. А. Региональные СМИ России: состояние и перспективы развития // Россия в зеркале времени: Духовная культура. Философия. История. Социология. Политика. – Ульяновск, 2001. С.65–72.
2. Практический маркетинг. – 2002. – № 2.
3. Практический маркетинг. – 2002. – № 3.
4. Практический маркетинг. – 2002. – № 5.
5. Практический маркетинг. – 2002. – № 7.
6. www.nispi.ru. 2000, 04/05.
7. Практический маркетинг. – 2002. – № 1.
8. Данные получены с помощью контент-анализа, проведенного в апреле 2003 г. По Ульяновску учитывались передачи кабельных каналов.
9. www.nispi.ru.
10. Практический маркетинг. – 1999. – № 9; Рекламный мир. – 2003. – № 3.
11. Среда. – 1999. – № 5; www.Sostav.ru/03.09.02/.
12. Сообщение. – 2002. – № 5.
13. Практический маркетинг. – 2002. – № 10.
14. Практический маркетинг. – 2000. – № 1.
15. www.ri.06010.htm.
16. Практический маркетинг. – 1999. – № 10.
17. Практический маркетинг. – 1999. – № 4.
18. Воронова О. А. Динамика типологической структуры региональной прессы // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 10. – Журналистика. – 2000. – № 5.
19. Бертош М. В. Анализ аудитории и перспективы развития российского Интернета // Маркетинг и маркетинговые исследования в России. – 2002. – № 2. – С. 63–73; www.subscribe.ru/stat/a.html/
20. www.members.tripod.com/
21. Овчинников Б. В. Виртуальные надежды: состояние и перспективы политического Рунета // Полис. – 2002. – № 1.
22. www.monitoring.ru, февраль 2001.

М. А. Пипенко (Ульяновск)

ФАНАТСТВО. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Актуальна ли для России проблема фанатства? Или это лишь призрак проблемы, который нагнетается средствами массовой информации, а самой проблемы не существует?

Думаю, что ответ был получен после событий летом 2002 года в Москве, во время чемпионата мира по футболу, когда после проигрыша сборной России молодые люди громили магазины и машины, избивали прохожих в самом центре Москвы.

Перед нами стоит еще один вопрос: существует ли проблема фанатства в провинции или она характерна только для больших городов, таких как Питер или Москва, которые испокон веков славились своими фанатскими «войнами».

Чтобы говорить о фанатстве в частности, нужно сказать о фанатстве вообще.

СМИ в Росси только начинают приобретать тот размах и влияние, которыми на Западе они обладают более пятидесяти лет, и поэтому мы считаем, что необходимо изучить работы о фанатстве и фанатизме, изданные американскими и английскими психологами и социологами, чтобы иметь какое-то представление о перспективе развития событий.

«Фан обычно характеризуется как потенциальный фанатик, – говорит Американский социолог Джоли Дженсен, – это означает, что фанатство рассматривают как чрезмерно распущенное, или девиантное, поведение».

Джоли Дженсен предлагает выделить два типа фэнов: «одержимый индивид» и «истеричная толпа».

Психологи считают, что культы знаменитостей содержат архетипы и образы, с которыми себя идентифицируют отчужденные от общества люди. В тоже время по телевидению показывают все больше и больше насилия. И ясно, что когда такие люди видят это, они теряют связь с реальностью, и люди, которые стали изгоями общества, получают шанс выразить свое негодование и протест.

Американский социолог Кофи рассказывает, как люди, которые стали зависимы от телевидения, выбирают себе знаменитостей как образец жизни. Также Кофи упоминает фанатов, убивших своих кумиров. Он беседовал с фэнами, и те не считают подобное поведение ненормальным. «Это естественная связь их эмоционального отношения с предметом обожания», – говорит Кофи. Он считает, что подобное патологическое поведение фанатов – это более развитая форма более обычного, но менее опасного фанатического обожания.

Ту же мысль высказывает Шиккель. Он сравнивает страстных фэнов и серийных убийц с обычными людьми. И говорит, что мы совсем не далеки от этих людей, которые ведут ненормальное существование, потому что силы, которые движут ими, так же движет и нами, просто в одобряемых обществом измерениях.

Одна из моделей патологических фэнов – это одержимый одиночка, который под влиянием СМИ вошел в интенсивные эмоциональные отношения со знаменитостью в своих фантазиях. Эти люди достигают славы путем преследования, угроз или убийства знаменитости. Как, например, Марк Дэвид Чэпмен – убийца Джона Леннона, или Джон Хинкли, который покушался на Рональда Рейгана – наиболее яркие и известные примеры одержимых одиночек.

С 1950-х годов в Американской прессе и научных кругах существует образ бесконтрольной толпы, состоящей из подростков на рок-концертах. В прессе обсуждается опасность насилия, алкоголя, наркотиков, сексуального и националистского поведения, связанного с молодыми людьми, увлекающимися музыкой. Особенно это проблема связана с влиянием распущенных текстов и варварских ритмов. Толпы молодых фанатов описываются как животные, потерявшие человеческий облик под воздействием музыки.

Агрессивное поведение фэнов в толпе также часто относят и к спорту. По футбольным хулиганам существует большее количество исследований на Западе. Эта литература объясняет причины насилия почти на всех футбольных играх, где хулиганы устраивают потасовки между поклонниками двух разных команд. Особенно интенсивно они исследовались в Британии. И, хотя очевидно, что не все поклонники футбола вовлечены в насилие на трибунах, ассоциация между фанатством, жестокостью и неуправляемой толпой повсеместна. В подобной литературе фэны характеризуются как легко вовлекаемые в жестокое и деструктивное поведение, и собираемые в толпы, которые ходят на спортивные мероприятия.

Практически не существует литературы, которая объясняет фанатство как нормальный, повсеместный, культурный феномен. Фэна всегда воспринимают как иррациональную, неконтролируемую личность. Влияние СМИ, гипнотической рок-музыки и особенностей поведения в толпе – самое удобное объяснение того, как фэны становятся жертвами своего фанатства и ведут себя девиантно и деструктивно.

Отсутствие идентичности и связи может привести к иррациональным проявлениям. В условиях появления огромного количества СМИ, постоянных рекламных кампаний индивид может легко стать жертвой медиа-убеждений. И под влиянием пропаганды, эмоции могут быть легко переведены в истерику, публика становится толпой, а толпа становится стадом. Отсюда мы получаем уже рассмотренного нами – изолированного одинокого индивида. Он или она отрезан от семьи, друзей или той среды, в которой он привык жить. Его жизнь становится чрезвычайно зависящей от иррационального заикливания на знаменитости, в извращенной привязанности, которая доминирует в его бессмысленном существовании. Хрупкий, одинокий человек, соблазненный СМИ, вовлеченный СМИ в воображаемый союз со знаменитостью, внезапно пересекает границу патологии и запугивает, преследует или убивает объект своего желания.

Обезумевший фэн в толпе – также человек с хрупкой психикой. Его иррациональное обожание проявляется к спортивной команде или знамени-

тостям. Как часть толпы, индивид становится иррациональным и поэтому легко внушаемым. Если это женщина, то поведение включает рыдание, крики и обмороки. Неконтролируемая эротическая энергия вспыхивает при мысли о возможности увидеть кумира или дотронуться до него. Если это мужчина, то ему характерно поведение пьяного разрушения, взрыв неконтролируемой мускульной страсти вырвавшейся в ответ на спортивную победу или поражение.

В 1956 году Хортон и Воул охарактеризовали отношения «СМИ-аудитория» как форма парасоциального взаимодействия. Они оценивают фанатство, как суррогатные отношения, которые неадекватно имитируют нормальные отношения. Они характеризуют «медиа-посыл» как изображение беседы и показывают, как он пытается заменить достоинства нормального общения «лицом к лицу».

Они также изучают структуру и стратегии PR знаменитостей, нечто созданное, что они называют «персона». Они предполагают, что там присутствует обещанная длительная близость парасоциальных отношений, и неудивительно, что многие члены аудитории становятся неудовлетворенными и пытаются установить реальный контакт. Это ведет к тому, что фэн, неспособный образовать свои желаемые социальные отношения нормально, ищет знаменитость в надежде получить престиж и влияние которое нужно психологически человеку, но он не может получить его в безличном, разделенном современном обществе.

Хорто и Уол предполагают, что только тогда парасоциальные отношения становятся заменой автономному социальному участию, когда это переходит в абсолютный вызов объективной реальности, которую можно охарактеризовать как патологическую. Эти экстремальные формы поведения фэнов, которые они провозглашают, в большинстве случаев характеризуются как социально изолированные, социально неподходящие по возрастному поведению, часто это робкие и отклонившиеся от обычной жизни люди. Для этих и схожих лишенных групп, парасоциальное взаимодействие – это попытка компенсировать отсутствие подлинных отношений в своих жизнях.

Шикель предполагает, что знаменитости ведут себя так, чтобы выполнить наши мечты о близости. Психопатичный убийца использует знаменитость как посредника, чтобы принадлежать обществу, и он убивает, чтобы разделить их власть и славу. Быть фэном – значит пытаться жить опосредованно, через воспринимаемую жизнь знаменитых. Фанатство получается хронической попыткой компенсировать воспринимаемую индивидом неадекватность автономии, отсутствию общности, неполную идентичность, нехватку власти и нехватку признания.

Милгрэм определяет фанатика как кого-то, кто бросается в крайности в вере, чувствах и действиях. Он предполагает, что фанатик использует системы веры как терапевтический костыль, подпирая недостаток собственной самооценки. Любой вызов системе верований фаната выглядит как угроза его самооценке, и таким образом его эго-защитной системе.

Фанатство – это рискованный, даже опасный, компенсаторный механизм. Фанатство как патология подразумевает, что существует граница между нормальным и чрезмерным фанатством. Эта граница стирается, когда стирается различие между реальностью и фантазией... Эти две области должны оставаться разделенными, чтобы фэн оставался нормальным.

Существуют определенные последствия определения фэнов как ненормальных, «других», одержимых определенной фигурой и культурным объектом и способных на жестокое и деструктивное поведение.

И мы должны обсудить, почему такое определение было дано и почему оно остается доминирующим в научной литературе.

Зацикливание на человеке или группе можно рассматривать как способ выражение беспокойства или враждебности или агрессии. Это определенная форма замены, поиска своеобразного «козла отпущения», которая позволяет дать объяснение противоречивым обстоятельствам.

Признавая фэнов людьми на грани сумасшествия, которые оказались там под воздействием современного общества, мы говорим себе: да, СМИ опасны, и одиночество в современной жизни все более ужасающее, и поэтому некоторые люди становятся жертвами влияния масс-медиа, но не мы. Мы нормальные, психологически стабильные и солидные люди. И мы не сломаемся. В отличие от одержимых фанатов мы чувствуем реальность, мы не пересечем черту между вымыслом и явью.

Здесь мы сталкиваемся с двумя проблемами: одной – проблемой этики, другой – науки. С этической точки зрения, относясь к «другим» как к объекту исследования, называя их «они», «другие», описывая их поведение, мы как бы поднимаемся над ними, выражая свое превосходство. Делая их исключительно объектами исследования, мы перестаем относиться к ним как людям.

И второе. Исследуя все ненормальное, девиантное, мы забываем об обычной жизни. Все обычное, каждодневное игнорируется. Мы знаем не так много о природе привязанностей, интересов и о том, как они выражаются в жизни людей.

И фэнов нужно изучать в гораздо более широком контексте, а именно не забывая о вопросах природы желания, эмоций, восхищения, надежды, зависти и т. д. Фанатство тем не менее очень важный аспект в вопросе взаимоотношения людей с обществом, миров и масс-медиа. С нашей точки зрения, проблема фанатства требует комплексного подхода. Ее нужно рассматривать на стыке таких наук как психология, социология и культурология.

Библиографический список

1. *The adoring audience: fan culture and popular media*. Edited by *Lisa A. Lewis*. – London, – NY. 1998.
2. *Bourdieu P.* Distinction: a social critique of the judgement of taste. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
3. *Fiske J.* Television Culture . – London and NY : Routledge, 1987.
4. *Leal O.* Popular taste and erudite repertoire: the place and space of television. *Cultural Study* 4(1)

5. *Lipsitz J.* Timepassages: collective memory and American popular culture. Minneapolis :University of Minnesota Press.1990.
6. *Penle C.* Feminism,Psychoanalysis and popular culture. Paper presented at conference on “Cultural studies now and in the future”.University of Illinois, April,1990.
7. *Seiter E.* Et al “Don’t treat us like we are stupid and naïve”:Towards an ethnography of soap operas viewers in Ellen Seiter, et al (Eds) Remote Control. – London: Routledge,1989.
8. Webster’s Desk Dictionary of the English language,Portland House, NY,1983.
9. www.fanat.ru.
10. www.fancity.ru.
11. www.beatles.ru.

СООБЩЕНИЯ, ЗАМЕТКИ, ТЕЗИСЫ

В. И. Мельник (Москва)

И. А. ГОНЧАРОВ И ПРОТОИЕРЕИ М. Ф. АРХАНГЕЛЬСКИЙ

В марте 1887 года в Санкт-Петербурге было подписано к печати «Руководство к изучению словесности и к практическому упражнению в сочинениях» протоиерея Михаила Архангельского, профессора Санкт-Петербургской духовной семинарии.

Михаил Ферапонтович Архангельский – уроженец Орловской губернии. После окончания Санкт-Петербургской духовной академии служил в Свято-Пантелеимоновской церкви Санкт-Петербурга. Будучи преподавателем словесности Санкт-Петербургской духовной семинарии в 1851–1855 годах, прот. Архангельский составил «Руководство» для «напоминания воспитанникам пространных изустных толкований».

Упоминание о романисте И. А. Гончарове мы находим в главе «О замечательнейших описаниях путешествий в нашей литературе», где Архангельский называет, помимо гончаровского «Фрегата «Паллада»», «Письма об Испании» В. П. Боткина и малоизвестные «Письма из Венеции, Рима и Неаполя» В. Яковлева. Гончаровскую книгу Архангельский представил под названием «Путешествие И. А. Гончарова в Японию на русском фрегате «Паллада» в 1852 и последующих годах».

Весьма любопытно мнение духовного лица об этом произведении: «Оно отличается естественностью, верностью, подробностью, полнотой и занимательностью описаний, юмористическим изложением, и написано языком простым, но весьма правильным, в авторе глубокое знание отечественного наречия... При чтении путешествий г. Гончарова забываешь свое место, своё занятие, и, кажется, сам, вместе с автором, странствуешь по местам, которые он описывает» (С. 187–188).

Подобным образом Архангельский исследует и описывает большое количество литературных памятников. По словам автора, при составлении своих «записок» особое внимание он уделял изучению «изящества и художественного достоинства сочинений». «Я старался, – пишет он, – систематически провести эту идею по всему «Руководству» и выяснить ее значение в каждом отделе науки, в каждом роде и виде сочинения».

Думается, книга Гончарова вполне отвечала требованиям «изящества и художественного достоинства». Но, может быть, для Архангельского было важно и другое: во «Фрегате «Паллада»» ощутимо, что любимая Гончаровым «цивилизаторская» идея органично уживается с глубоко залегающей мыслью о том, что цивилизаторские преобразования «лица земли» происходит по Божьему Промыслу. В этой книге, как нигде, пожалуй, больше у Гончарова, выразилась его любимая мысль о том, что человечество призвано развить дары, заложенные в человека Богом, и «принести плод» в виде «превращения пустыни в сад». Путешествуя вокруг света, наблюдая вторжение цивилизации в нетронутые уголки Азии, Африки и, наконец, Сибири, автор отмечает не только негативные, идущие от человека, тенденции (жестокость английско-

американского варианта эксплуатации человека человеком), но и промыслительный смысл происходящих преобразований: человеческого гения как возвращения к Богу, говоря словами Евангелия, «десяти талантов».

Правда, протоиерей Архангельский не акцентирует эту гончаровскую мысль. Во всяком случае, настроение книги «Фрегат “Паллада”» не противоречило, представлениям Архангельского, задачам воспитания семинаристов.

Интересно и другое. Очевидно, что протоиерей, Михаил относился к числу тех довольно многочисленных духовных лиц, с которыми Гончаров был так или иначе лично знаком. Дело в том, что именно Гончаров, являясь цензором, допустил в печать книгу Архангельского. Более того, автор подарил экземпляр «Руководства» цензору и «персонажу» своей книги. Это понятно из того, что книга, хотя и без дарственной надписи, но в подарочном переплете, оказалась в личной библиотеке писателя.

Как попала книга в гончаровскую библиотеку? Дело в том, что Гончаров в принципе никогда не покупал книг. Вся его библиотека составила из подаренных ему книг, номеров и комплектов журналов и т. д. далеко не все книги при этом имеют дарственную надпись. Многие из них писатель получил в подарок от авторов, которых он цензурировал, будучи одним из замечательнейших цензоров России, проявлявших в работе с авторами глубокое понимание их произведений, умевших схватить суть книги, лаконично изложить ее и дать автору спасительный совет.

Отношения Гончарова с различными духовными лицами пока не исследованы биографами писателя. В этом плане имя протоиерея Архангельского представляет несомненный интерес.

Л. Я. Михайлова (Ульяновск)

ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В РЕГИОНАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

По данным многих исследований, в настоящее время существует несколько сотен определений культуры, причем все эти определения можно разделить на несколько основных типов. Один из таких классов – психологические определения культуры. Главенствующим моментом среди последних является акцентирование внимания на процессе адаптации той или иной общности (в том числе и этнической) к окружающей среде. В таком случае культура рассматривается как совокупность приспособлений человека к его жизненным условиям.

Реально этническая культура любого народа исторически складывалась (особенно на ранних ступенях этногенеза) под постоянным и мощным воздействием окружающих природных условий. В науке существует специальный термин («этноэкология»), который как раз и направляет интерес исследователей на рассмотрение взаимосвязей этноса и осваиваемой им

окружающей среды. В этом отношении на первое место выдвигается экологическая тематика этногенетического процесса. Например, в качестве главных компонентов культуры в социологии выделяются – ценности, нормы, обычаи, установления, представления, нравы, символы и т.д. Буквально весь этот ряд так или иначе можно соотнести с природной средой: природа как ценность, стандарты этнического поведения в отношении к природе, конкретно-исторические представления о природной среде у того или иного этноса. Таким образом, социально-экологические отношения у любого этноса вполне специфичны – как в сравнении друг с другом, так и при сравнении различных этапов этногенеза одного и того же народа.

Экологические условия можно отнести к постоянным факторам жизни того или иного этноса, так как географический фактор, наряду с экономическими, политическими и другими условиями жизни народа, является постоянной детерминантой этногенеза. Вследствие этого этнокультурные различия в восприятии природы, вытекающие из разницы в ее практическом освоении, остаются постоянными при всех радикальных социальных трансформациях. Их можно отнести к культурным универсалиям.

Вместе с тем, в рамках каждой этнической культуры можно выделить множество субкультур, которые образуются под воздействием многих причин (социально-классовая, религиозная, территориальная, профессиональная и любая другая дифференциация), в том числе в силу природно-ландшафтных особенностей жизни субгрупп одного и того же этноса. Таким образом, экологический аспект является вполне самостоятельным фактором в процессах социокультурной стратификации.

Особое воздействие природный ландшафт оказывал на этническую жизнь в эпоху традиционных обществ. При этом окружающая природа и сложившийся (традиционный) способ взаимодействия с ней откладываются в менталитете любого народа в виде этнической экологии питания (состав, способ приготовления, табуация), в виде определенных способов защиты от природной среды (одежда, тип жилища и поселения), в виде набора определенных психологических переживаний. Закладывавшаяся в этот период специфика этнической культуры того или иного народа проявляется в первую очередь в различных формах отношения этноса к природе, которое может быть положительным, отрицательным и нейтральным; кроме того, оно может быть действенным, созерцательным и двойственным.

Надо отметить, что наиболее высоко оценивали (во многом прямолинейно преувеличивали) воздействие природы на общество представители географического детерминизма (Г. Бокль, Л. Мечников, Ш. Монтескье и др.). Развитие народов напрямую выводилось из местного ландшафта, почвы, регионального климата, пищи. Например, Ш. Монтескье писал: «Народы жарких климатов робки, как старики, народы холодных климатов отважны, как юноши» [1]. Г. Бокль объяснял наличие рабства в Индии здешним жарким климатом, соответствующим образом влияющим на психику индусов. В свое время и Н. Я. Данилевский писал, что «греки были народом по преимуществу художественным», «индийцы слывут за народ с особенно сильной фантазией»,

«преобладающую черту в английском национальном характере составляет любовь к самостоятельности» [2].

Многие представители российской общественной мысли уделяли большое внимание экологическим аспектам этнической жизни многонационального русского народа. Некоторые из них выводили из этого различие между народами Востока и Запада, видели территориальную и природно-климатическую специфику России (Евразия). Проводилась прямая связь между безграничными пространствами России и особенностями менталитета населения. Наряду с этим отмечалась также открытость, равнинность жизни, отсутствие естественных границ на территории проживания. Согласно С. М. Соловьеву, именно это привело к единообразию занятий, языков, нравов, традиций, всей социокультурной жизни.

Достаточно большое место в складывании национального характера того или иного народа составлял регионально-экологический аспект этнической жизни. «Французская галантность», «американская деловитость», «немецкая аккуратность», «английская чопорность» и т.д., конечно, напрямую не выводятся из окружающей среды. Однако тот факт, что определенный этнос – в зависимости от местных природных условий – отдавал явное предпочтение какому-либо определенному способу хозяйствования, говорит сам за себя: для успешного ведения сельского хозяйства в обширных равнинах нужны сила, выносливость, смирение, а «среди звероловов северных лесов не удавалось выживать шумным и говорливым, среди горцев, охотников и воинов, – робким, неловким, смиренным» [3].

Итак, влияние природно-климатических условий на традиционный быт и характер любого народа является самым долговременным, но одновременно и опосредованным способом влияния на этнический образ жизни. В современную эпоху, когда традиционные виды хозяйственной деятельности больше не ведут к этническому разнообразию и когда в качестве этнодетерминант на ведущее место выдвинулись экономическая, политическая и культурная виды деятельности, в проблематике «природа-этногенез-этническая культура» должны быть расставлены иные акценты. Так, в отношении современных малых народов это, в первую очередь, проблема сохранения наработанных веками природосохраняющего хозяйствования. В отношении отдельных регионов Российской Федерации это анализ причин возникновения проблемных ситуаций и своевременность оценки их масштабов, предвидение возможных последствий. В определенной степени сюда можно отнести также проблематику психического здоровья различных этносов (ломка этнических авто- и гетеростереотипов, использование наследия народной медицины, задействование традиционных методов выхода из стрессовых ситуаций и др.).

Библиографический список

1. *Монтескье Ш.* Избранные сочинения. – М., 1955. С. 350.
2. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. – М., 1991. С. 138–139.
3. *Художественная жизнь современного общества. Том 1. Субкультуры и этносы в художественной жизни.* – СПб., 1996. С. 43.

Д. И. Люкшин, Г. М. Мансурова (Казань)

ОБРЕТЕНИЕ ПРОВИНЦИАЛЬНОСТИ: ЭТАПЫ ГЕНЕЗИСА СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ

Формирование специфической «провинциальной» культурной атмосферы в разных регионах России имеет свои особенности. В поволжском регионе провинциальный этос формировался на протяжении нескольких веков.

В этом смысле регион представляет собой уникальный социокультурный анклав, характеристики которого формировались вне зоны влияния государственной машины, что и предопределило относительную культурную автономию Поволжья. Следы этой самобытной культуры прослеживаются в архитектуре, литературе, других элементах культурного творчества. Важную составляющую самобытности составляли культурные памятники нерусских народов, населявших берега Волги.

Промышленная революция и вторая русская смута (1917–1922 гг.), причудливо преломлялись в провинциальной среде поволжских городов и деревень, порождая причудливые семиотические конструкции и формируя своеобразные этические максимы, вызывавшие у различных поколений отечественных литераторов и других деятелей культуры самые разные чувства: от откровенного неприятия (пьесы Островского) до ностальгической симпатии, пропитывавшей творчество писателей – деревенщиков в период, предшествовавший распаду СССР.

Несмотря на очевидный вклад провинциальных деятелей культуры и простого народа в формирование отечественного культурного наследия семиотика провинциальности остаётся пессимистической для интеллектуалов и творческой интеллигенции. Открытым является вопрос и о векторе социокультурного бытия населения региона.

Еще одна важная проблема — соотношение исконно провинциального и заимствованного в культурном ландшафте региона. Или – по-другому – об исторических культурных следах в дискурсивной формации современного провинциального этоса.

Л.А. Евдокимова (Ульяновск)

ПЛАГИАТ КАК ПОРОЖДЕНИЕ И КАК ДВИГАТЕЛЬ ПРОГРЕССА

Свои рассуждения о плагиате мне хотелось бы начать с собственного стихотворения «Симбирск». Оно было написано всего за несколько минут и казалось мне настолько «недоотягивающим до моего уровня», что я решила включить его лишь в третью книгу и то в раздел «из раннего...». Но именно с этим стихотворением у меня связано больше всего историй, из которых, как

минимум три – на тему плагиата. Для дальнейшего рассказа разрешите процитировать начало стихотворения:

*Я люблю этот город и новый, но более – старый,
Где в садах-кружевах утопают дома и дворы,
Где еще сохранили бульжную рябь тротуары,
Намощенные здесь с незапамятно-давней поры.
Где безлюдные улочки плавно стекают к Свяяге.*

Стихотворение было опубликовано в первом номере литературно-художественного альманаха «Симбирск», затем в некоторых городских и областных газетах. А во время подготовки к 350-летию Ульяновска вошло в обиход юбилейных стихов, читаемых на самых разных сценах.

В это же время на радио «Европа плюс» началась краеведческая викторина под названием «Я люблю этот город». Заметьте, не «Мы любим этот город», не «Мы любим наш город», не «Я люблю свой город», или еще как-то иначе, а именно так, как начинается мое стихотворение. На меня, как на автора, никто не сослался.

Хотя, даже, если бы я выступила с претензией, мое авторство вряд ли было бы признано – очень уж простая и обычная строчка.

Второй случай рассказала мне член жюри конкурса юных поэтов, посвященного юбилею родного города. Среди присланных стихотворений она обнаружила знакомые строчки. Оказалось, что один из конкурсантов просто взял мое первое четверостишие и приписал к нему свое продолжение. Юному плагиатору объяснили, что так делать не хорошо, этим все и закончилось.

А следующая претензия была уже ко мне. Одна из ульяновских поэтесс обвинила меня в том, что строчку «Где безлюдные улочки плавно стекают к Свяяге» я украла у нее. Как потом оказалось, действительно, в одном из ее стихотворений есть похожее словосочетание: «И улочка с улочкой плавно текут к оврагу».

Но можно вспомнить, что до наших симбирских улочек «тек» Арбат у Булата Окуджавы, а еще раньше Владимир Маяковский написал: «Улица опрокинулась, течет по-своему». Думаю, улицы текли уже во времена Эзопа.

Кстати, об Эзопе. Интересно, свои знаменитые басни он сам придумал или литературно оформил уже существующие сюжеты? Так или иначе, но в цепочке знаменитых баснописцев – он первое звено. Хотя этот факт не мешает итальянцам гордиться своим Федром, французам – Лафонтеном, а нам – Крыловым. И никто никогда не заподозрил их в плагиате.

Как, например, и А. С. Пушкина. А если почитать внимательно поэтов его окружения, то много знакомых строчек попадет! Ссылка же на источник заимствования есть только в «Памятнике» (и то не на Державина, чья строка почти дословно повторена, а на Горация).

Впрочем, влияние самого Александра Сергеевича на его поэтическое окружение еще более заметно. Стоит, к примеру, сравнить по датам создания произведения Пушкина и Баратынского. Если первый пишет стихотворение «Осень» («Октябрь уж наступил...»), то написанная следом «Осень» второго начинается со строчки «И вот сентябрь!». У Пушкина – «Деревня» («Приветствую тебя, пустынный уголок...»), а у Баратынского – «Родина» (Я возвращаясь к вам, поля моих отцов...).

Похожие случаи взаимного влияния наблюдались и в ульяновской поэтической среде восьмидесятых годов прошлого века. Наш город всегда претендовал на звание литературного, но в то десятилетие был настоящий поэтический бум. Автору этих строк пришлось не только его наблюдать, но и принять в нем непосредственное участие.

Нас еще не издавали, только-только наметился выход к читателю через литстраницы, альманахи и коллективные сборники. Но несколько десятков пишущих жаждали общения, и поэтому постоянно проводились какие-то поэтические вечера, литературные аукционы, создавались литобъединения, клубы и гостиные, организовывались разного уровня семинары.

Кроме этого почти постоянно мы собирались у кого-нибудь дома (чаще – у меня, потому что жила в центре города, и всегда была еда в холодильнике). За рюмкой мы читали стихи по кругу, нещадно друг друга ругали, а после третьей рюмки – хвалили... И почти всегда кто-то кому-то говорил: «Я тут у тебя строчку позаимствовал. Не возражаешь?» И слышал в ответ: «Да на здоровье!».

Возможно, и Пушкин, сидя под «зеленой лампой» говорил тому же Баратынскому: «Недурственную строчку написал ты, Евгений Абрамович!». И подобревший от «горячего чая» Баратынский отвечал: «Нравится? – Дарю!». И был счастлив уже тем, что и его строчка будет среди гениальных строф Пушкина.

Но все, о чем говорилось выше, конечно же, не плагиат. У этого явления есть другое название: «творческое заимствование». И без него, как мне кажется, не возможен прогресс ни в литературе, ни в науке. Иначе каждому творцу пришлось бы начинать с «изобретения велосипеда». Плагиат же (от лат. *plagium* – похищаю) – «самовольное заимствование, воспроизведение чужого произведения или части под своим именем или псевдонимом» («Литературный энциклопедический словарь» – М.: СЭ, 87).

С этим явлением, например, наш поэтический круг столкнулся уже в девяностых, когда начали выходить книги. Тогда мы с изумлением обнаружили в сборнике одного нашего товарища пару стихотворений другого нашего товарища. А при более внимательном прочтении и стихи известного, но пока не издаваемого барда. Этот факт настолько всех смутил, что вслух о нем практически не говорили. Самые щепетильные из нас перестали подавать плагиатору руку, другие просто старались с ним не общаться. А настоящий автор, выпуская следом свою первую книжку, исключил из нее два злополучных стихотворения. И этим как бы добровольно отказался от авторства, передав его плагиатору.

Этот случай литературного воровства, как оказалось, был далеко не первым в нашем провинциальном Симбирске и, к сожалению, не последним. Уже упомянутый плагиатор, видимо, поощренный безнаказанностью, во вторую свою книгу включил уже несколько чужих стихотворений, правда, на сей раз, взяв их из старых журналов у неизвестных широкому читателю авторов.

А в «полку плагиаторов» все прибывает и прибывает. Так, в недавно изданной первой книжке одной местной поэтессы все знающие советскую поэзию читатели легко обнаружили стихотворение Юлии Друниной.

Конечно же, плагиат присущ не только провинции. Но именно здесь из-за нашей «застенчивости» и нежелания выносить сор из избы он укореняется, живет и процветает.

Но что же делать, если приключилась такая беда, и текст украли, например, у вас? Начнем с того, что труд отстаивания своих интересов лежит на потерпевшей стороне. Придется доказать две позиции: 1) свое авторство; 2) факт плагиата. И то, и другое может быть затруднительно. Во-первых, если украдено неопубликованное произведение, то его издание закрепит авторство за плагиатором (чтобы подтвердить свой приоритет, вам нужно будет предъявить доказательства создания произведения, например, черновики). Во-вторых, факт плагиата должна установить специальная экспертиза. Для ее проведения именно вам надо подготовить сличительную таблицу, доказывающую идентичность текстов.

Присвоение авторства влечет за собой ответственность вплоть до уголовной (ст. 146 УК РФ). Но для того, чтобы суд вынес подобное решение, должно быть доказано, что пострадавшей стороне нанесен «крупный» ущерб. При этом его величина законом не определяется. Вероятно, поэтому дела подобного рода в практике российского судопроизводства пока единичны.

Кстати сказать, и самого понятия «плагиат» в российском законодательстве не существует. Вместо него введены: мало кому понятное «контрафакция» (подделка) и совсем уж странное – «пиратство». Но несуществующий в юриспруденции плагиат, в нашей действительности цветет уже махровым цветом. И технический прогресс для него, что отец родной.

Плагиат, должно быть, также древен, как и само творчество. Но с развитием человечества присваивать чужую интеллектуальную собственность становится все проще. Теперь это, в прямом смысле слова, дело техники. Представляете, как приходилось трудно плагиатору в допечатную эпоху! Чтобы украсть текст, нужно было стащить у автора книгу весом в несколько килограммов, а потом еще и разобрать чужой почерк! Сейчас же достаточно войти в Интернет и скачать нужный файл.

Этот факт заботит очень многих авторов. Ведь, в отличие, например, от Древней Греции, где рукописи хранились в специальном архиве и тем самым были защищены от воровства и подделок, в нашей стране обязательная регистрация литературных произведений не предусмотрена. Конечно, все еще существует депонирование, можно оформить свое произведение как товарный знак или зарегистрировать его в Российском Авторском обществе (РАО).

Но все эти способы подходят далеко не каждому. Например, РАО из всех литературных сочинений регистрирует только драматические произведения, либретто и тексты песен. Депонирование – чрезвычайно сложное дело. А зарегистрировать свой роман как товарный знак было бы вообще проблематично.

Очень хороший способ авторской защиты произведения – его обнародование. Так как издание в типографии часто бывает недоступным, многие авторы прибегают к более простому виду опубликования – размещению произведения в Интернет. И таким образом поставляют плоды своего интеллектуального труда прямо на письменный стол плагиатору.

Но, если серьезно, известны два способа юридической защиты своего авторского права: судебный и нотариальный. О первом я уже упоминала, а вот на втором стоит остановиться подробнее. Специально разработанной формы нотариального подтверждения авторства не существует. Но можно подойти к своему творению, как к любому другому документу и попросить нотариуса заверить представленную рукопись.

По опыту некоторых моих знакомых, могу предположить, что, скорее всего, вам откажут, потребовав доказательства авторства. И даже после того, как принесете черновики, вряд ли их удостоверят, ссылаясь на свою некомпетентность. Но вашу подпись под заявлением о своем авторстве и время его предъявления не засвидетельствовать нотариус не имеет права. Эти подпись и дата и станут доказательством вашего приоритета в суде с плагиатором.

Таким образом, какой бы способ регистрации своего произведения вы ни избрали, он не защитит вас от литературного воровства. Отстоять свои права можно только в суде. Но если вы успели опубликовать произведение под своим именем или завизировать его у нотариуса прежде плагиатора, сделать это будет легче.

В. Ю. Липатова (Ульяновск)

АНТРОПОНИМИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА ПРОВИНЦИАЛЬНОГО СТУДЕНЧЕСТВА

Исследование посвящено рассмотрению антропонимической картины мира студентов педагогического вуза города Ульяновска, картины мира, проявляющейся в словесном и смысловом наполнении речевого жанра самопредставления (самопрезентации, автопрезентации).

Существование в культуре двух противоположных тенденций: имеславия (утверждение и поэтизация имен, «соблюдение духовной сути имен, целостности ее, защиты ее от покушений и тем самым воздаяние чести и славы, по праву приличествующей имени» П. А. Флоренский) и имеборчества (сокрушение имен по духовной их сути, отщепление признаков от личности и перерождение имени собственного в нарицательное) – и следование этим тенденциям приводит к различным результатам в коммуникативной практике, в частности в жанре самопредставления.

Автопрезентация, как необходимый элемент современной коммуникации, требует иллокутивно-прагматического подхода, учитывающего интенции, мотивы, цели говорящего и установки, предпочтения, интенции слушающего, речевые стратегии и тактики, а также типы речевого реагирования коммуникантов.

Жанровая модель самопрезентации состоит из следующих компонентов: указание полного антропонима, ссылка на этническую систему именования, рассмотрение этимологии каждого компонента именования, приведение ассоциаций по смежности, сходству и контрасту, примеров и свидетельств, выявление общей семантики антропонимической формулы.

Аксиологический аспект самопрезентации проявляется в осознании студентом необходимости уточнения и/или пересмотра индивидуальной антропонимической картины мира, в установлении связей самого себя через свое имя со своим этносом, в открытии новых источников для описания и презентации себя, в переосмыслении структуры собственной личности, а значит и перспектив своего развития, в зависимости от смысла имени.

Д. В. Макаров (Ульяновск)

ИСТОРИЯ ПРИХОДА ХРАМА АРХАНГЕЛА МИХАИЛА КАК ОДИН ИЗ ЭПИЗОДОВ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ ГОРОДА УЛЬЯНОВСКА (СИМБИРСКА)

Храм Архангела Михаила расположен в самом центре города, на улице Гончарова, в десяти метрах к востоку от алтаря бывшей домово́й церкви Симбирской духовной семинарии, на том месте, где раньше был семинарский сад. На этой же линии еще метров через сто к востоку (ныне территория, занимаемая КДЦМ) находился до революции женский Спасский монастырь.

Строительство храма было начато протоиереем Николаем (Косых) двадцать второго октября 1996 года, и уже через четыре месяца (двадцать второго февраля 1997 года) по благословению Высокопреосвященнейшего Архиепископа Прокла храм был освящен, и в нем состоялось первое богослужение. С тех пор по праздничным и воскресным дням совершаются службы, проповедуется Слово Божие.

Известно, что первый пасхальный крестный ход в Ульяновске на бывшую Соборную площадь состоялся на Пасху того же 1997 года. В этот праздничный день, впервые после долгих лет, духовенство и прихожане всех храмов города во главе с Владыкой снова вышли на улицы с иконами и хоругвями. Но мало кто знает, что чуть раньше – в саму пасхальную ночь – первым по центральным улицам города (Гончарова, Бебеля, Карла Маркса) прошел крестный ход храма Архангела Михаила. Это было вызвано тем, что восточная стена храма практически вплотную примыкает к стене соседнего дома, и обойти церковь можно только вокруг квартала.

В Михайлоархангельском приходе сложился свой распорядок богослужений. Божественная литургия совершается во все воскресные дни, Дванадцатые и Великие праздники. Также отмечаются и все Родительские дни. В остальное время служатся молебны с акафистами: в понедельник – небесному покровителю храма – Архангелу Михаилу, в четверг – Святителю Николаю, и в пятницу – Пресвятой Богородице в честь ее иконы «Неупиваемая Чаша», молитвы у которой помогают избавиться от одного из самых тяжелых грехов нашего времени – пьянства.

В этом году храм отметил 6 лет своего существования. За это время он украсился новыми иконами, написанными известными художниками нашего города: Б. Скляруком («Святая Троица»), Н. Мавриным («Воскресение Христово»), В. Атягшевым («Святитель Николай» и ряд икон в алтаре), А. Горбуновым («Казанская Пресвятая Богородица»). Прихожане пожертвовали для храма старинные иконы, которые были отреставрированы А. Горбуновым («Иверская Пресвятая Богородица», «Александр Невский», «Знамение» и др.) и В. Кудашовым («Архангел Михаил»).

Главными святынями храма являются две чудотворные иконы: Архангела Михаила, Владимирской Пресвятой Богородицы и ковчег с частицами мощей многих древних и новых святых, в том числе местных (преподобноисповедника Гавриила Мелекесского и блаженного Андрея Симбирского). Кроме частиц мощей святых в ковчеге также хранятся такие величайшие христианские святыни, как частицы Креста Господнего и Ризы Господней. Установлен в храме он был весной 2001 года. И в этом же году летом произошло настоящее чудо, очевидцами которого были практически все прихожане.

Двенадцатого июля после Божественной литургии в день Первоверховных Апостолов Петра и Павла замироточила икона Архангела Михаила. На следующий день чудо было засвидетельствовано Высокопреосвященнейшим Архиепископом Проклом, и перед иконой был отслужен молебен.

Мироточение было обильное. Струйки растекались со лба и с плеч Архангела, причем не просто вертикально вниз, как растекалась бы жидкость естественно, а вниз и в стороны по нижним радиусам. Мироточащая икона была сфотографирована и снята на видеокамеру. Через неделю замироточила вторая икона – Владимирской Пресвятой Богородицы. Это совсем небольшой образ, размером с обыкновенную домашнюю икону, к тому же изготовленный полиграфическим способом. Мироточение ее было уже не такое обильное: несколько капелек появилось на плече Пречистой Девы.

Настоятель протоиерей Николай (Косых) все эти пять лет духовно окормляет приход и трудится над благоукрашением храма. За каждой литургией неопустительно проповедует Слово Божие, и эти проповеди, по свидетельству многих прихожан, заставляют задуматься о своей жизни, о ее соответствии христианскому идеалу любви.

Отец Николай также руководит работами по восстановлению храма Трех святителей – бывшей домово́й церкви Симбирской семинарии (само здание семинарии до сих пор еще не возвращено и занято магазинами).

Эта церковь была перестроена из флигеля, где была ученическая столовая. Освящена она была в 1854 году во имя святителя Петра митрополита Московского. После пожара 1864 года церковь была восстановлена, значительно расширена и, как отмечает автор сборника исторических сведений о г. Симбирске П. Мартынов, «устроена особенно изящно: иконостас весь вызолоченный; иконы в полувизантийском стиле, исполнены лучшими местными мастерами и пожертвованы преосвященным Евгением, бывшим Симбирским епископом». Возобновленная после пожара церковь была освящена 8 ноября 1870 года во имя Трех Святителей: Василия Великого,

Григория Богослова и Иоанна Златоустого (праздник 30 января по ст. ст.). Колокольня, сохранившаяся до наших дней, была пристроена позже, в последнее десятилетие девятнадцатого века.

Здесь учился и начинал свое служение Архидиакон Константин Розов, служивший со Святейшим Патриархом Тихоном. Также посещали храм, учившиеся в разное время в семинарии, первый ректор В. И. Вознесенский – архимандрит Гавриил (1795–1868), историк К. И. Невоструев (1815–1872), художники И. Е. Цветков (1845–1917), Д. И. Архангельский, А. А. Пластов (1893–1972).

К 1997 году, когда здание храма было передано Церкви, оно находилось в аварийном состоянии. Поэтому было решено его сломать и восстанавливать храм Трех Святителей заново, начиная с фундамента.

31 мая 2001 года Высокопреосвященнейшим Проклом архиепископом Симбирским и Мелекесским заложен первый камень (содержащий частицы мощей святых иорданских мучеников) в основание будущего храма.

Это событие сопровождалось чудесным знамением. С самого утра было хмуро и лил дождь. Причем дождь постепенно усиливался. Многие, ожидавшие приезда Владыки, даже стали сомневаться: не отменят ли молебен по случаю закладки храма, так как служить его надо было на фундаменте, то есть под открытым небом... Но произошло чудо: за десять минут до начала молебна дождь стал стихать, и, когда Владыка начал службу, прекратился совсем. И выглянуло солнышко... Когда же камень был заложен и служба подходила к концу, снова набежали тучи и заморосил дождь. Солнце скрылось, но на душе у всех осталось светло. Уже не от естественного, а от божественного Света. В проповеди Владыка сразу же отметил это чудо, и все действительно ощутили, что пришествием видимого света Бог показал нам Свое невидимое посещение.

На сегодняшний день, во-первых, отведены грунтовые воды, которых очень много в районе центра, во-вторых, завершена основная кладка стен храма, которая выполнена из красного и белого кирпича (возведены три этажа). Предстоит еще установить купола, покрыть крышу и далее проводить отделку внутри. Высота храма по проекту будет более 30 метров. Так что его будет видно и с улицы Гончарова и со всех возвышенных мест города.

Необходимо отметить, что возведение такого храма из кирпича – явление уникальное для современного Ульяновска (города с маленькими деревянными церквями и шикарными каменными коттеджами).

В заключении хочется только выразить надежду, что милостью Божией, молитвами святых и помощью добрых людей храм Трех Святителей будет восстановлен, украсит наш город и послужит делу духовного просвещения, как ныне действующий храм Михаила Архангела.

М. М. Козлова (Санкт–Петербург)

АНТИГЛОБАЛИЗМ КАК ФОРМА ПРОЯВЛЕНИЯ ДУХОВНОГО ПРОВИНЦИАЛИЗМА

Провинциализм традиционно воспринимается как проявление отсталых, наивных взглядов, как неразвитость вкусов и приземленность жизненных установок, как свойство ограниченного ума и мелкой души. Следовательно, провинциализм не может обеспечить богатой духовной жизни. Однако сегодня понятно, что под понятием провинциализм следует понимать не географическую удаленность, а определенное состояние души, обусловленное низким уровнем развития культуры. То есть провинциализм – это суэта вокруг сиюминутных проблем быта, отсутствие возвышенных целей, духовный эгоизм, гражданская и мировоззренческая близорукость и неразвитость, неумение и нежелание воспринимать новое, заикленность на «нашем» и агрессивное неприятие «не нашего», стремление к культурной изоляции [4]. Иными словами духовный провинциализм может быть свойственен столичному жителю в не меньшей степени, чем обитателю отдаленных от столицы районов.

Еще Н.А. Бердяев, говоря о христианстве, писал о важности понимания задач новой мировой эпохи, чтобы преодолеть «провинциализм» православия [3]. И сегодня можно видеть, как отторжение нового, стремление в духовной изоляции, претензия на любую исключительность неминуемо ведет к духовному провинциализму. Более того, Даниил Андреев считал всякий национализм, если понимать под этим словом предпочтение своей нации всем остальным и преследование ее интересов за счет остальных наций, не чем иным, как провинциализмом, возведенным в принцип и исповедуемым как мировоззрение.

Любые стремления изолироваться от общемировых процессов, от здорового космополитизма, от ощущения себя гражданином мира, замкнуться в рамках своих национальных интересов можно рассматривать как духовный провинциализм. Россия в силу самобытности своей культуры и особенностей исторического развития пережила несколько периодов духовной изоляции от мирового и западноевропейского влияния, обусловленных идеологическими и политическими причинами. В остальные же периоды ее восприимчивость к общемировым процессам была достаточно сильной и всегда способствовала активизации как экономической и политической, так и духовно-нравственной жизни общества. Сегодня мы переживаем очередной период вхождения России в общемировое духовное пространство. Смысл происходящих в стране реформ можно определить как преодоление изоляции от мировой культуры, науки, искусства [1].

Мировая культура, по мнению Ю.А. Васильчука, нацелена на будущее, в отличие от национальной, озабоченной сохранением и транслированием прошлого. И мерой прогрессивности каждой национальной культуры является ее открытость для идеалов и достижений мировой культуры, степень ее гражданственности и восприимчивости к общечеловеческим ценностям.

В свете всего сказанного, можно утверждать, что антиглобализм как общественное течение, независимо от страны, где оно поддерживается, следует

рассматривать как проявление духовного провинциализма, отражающее узость взглядов на объективно происходящие процессы глобализации общества и общественных проявлений. Лишь ощущение себя частью всего мира, ответственность за судьбу которого лежит на каждом гражданине мира, может стать средством преодоления духовного провинциализма в политике, культуре, науке. Не зря В. И. Вернадский считал науку общемировым процессом, не признающим национальных границ [2].

Библиографический список

1. Васильчук Ю. А. Социальное развитие человека в XX веке. Фактор культуры// Общественные науки и современность. – 2003. – № 1. – С. 5–29.
2. Вернадский В. И. О науке. – Дубна. 1997.
3. Бердяев Н. Вселенскость и конфессионализм //http://unia-vs.narod.ru/material/berd.html.
4. Магомедов М. Г. Синдром провинциализма //http://www.dagpravda.ru/moldag/molprn/provin0510.html.

Д. А. Дырдин (Димитровград)

НАРОДНАЯ ВЕРА В РАССКАЗЕ А. И. КУПРИНА «ДВА СВЯТИТЕЛЯ»

Небольшой рассказ-притча «Два святителя» (1915) стал новым (после «Суламифи») обращением Куприна к христианской тематике. Рассказывая о двух прославленных святых – Николае (архиепископ Мир Ликийских, чудотворец) и Касьяне (преподобный Иоанн Кассиан Римлянин), писатель представляет два типа отношения к людям и миру. Николай, «немудреный пастырь своего стада» [1], живо откликается на человеческое горе: «Приходили к нему христиане, и тайные язычники, и даже ариане, приходили знаменитые римские вельможи, рыбаки, матросы, всадники, актеры<...> вдовы, сироты, старики, дети ...» [1, 413]. А когда Николай и Касьян, призванные Богом, встретили на пути в Град Невидимый мужика, который «увязил в грязище» тяжелый воз, именно Николай помог вытащить на дорогу лошадь и телегу. Касьян же – создатель монашеского устава и автор нескольких богословских книг – остается вне мирских событий. В этом персонаже писатель олицетворяет тип религиозной строгости, «вышней мудрости».

В безыскусном сюжете перерабатывается предание, которое появилось под влиянием православной житийной традиции. Взяв за основу народную легенду, Куприн делает шаг от небесного к земному, от чуда к реальности. Образы святителей намеренно снижены. Автор укореняет их характеры в национальной жизни [2]. Герои легенды представлены странниками, наблюдающими обычную для России с ее бескрайними просторами картину житейского неустройства.

Куприн, который тяготел в своем творчестве к бытийной вещности и конкретности, а часто – к показу жизни, так сказать, «с отрицательной стороны», на этот раз обратился к ее священным граням. При этом связи между разными слоями повествования (реальность, легенда), между миром духовно-мысленным и миром материально-чувственным глубоко содержательны.

Примечательно, что Куприн, используя форму народной легенды, наполняет произведение глубоко русскими религиозными чертами. Кульминационная сцена рассказа решена в духе народных представлений о святости. Касьяну, не замаравшему по пути в рай белых одежд, Саваофом назначено быть именинником один раз в четыре года: «Ибо весь ты в строгости дела моего, – говорит Господь Бог, – и земные заботы только отяготят тебя. Ученики твои будут чинны видом и крепки в поступках. И устав Мой будут блюсти паче обычая и паче милосердия» [1, 416].

Святитель Николай – «русский Бог» народной веры – получает в согласии с сострадательным складом национальной души иное посмертное воздаяние: «Тебя же Николай, будут праздновать дважды в год [3], на Николу Сухого и на Мокрого. И пусть чтут тебя все слабые, голодные, вшивые и больные, все погибающие и преступные, христиане и язычники и все грешники поневоле и по неразумению. Это тебе в наказание за твои загрязненные ризы и за то, что ты приласкал мужика» [1, 416].

Центральная тема «Двух святителей» – тема святости, веры и терпения – воплощена Куприным в форме народно-религиозной легенды, а духовно-нравственная направленность рассказа проявилось в выходе за пределы исторической действительности, в обращении к народно-христианским, апокрифическим источникам.

Библиографический список

1. Куприн А. И. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. – М.: «Художественная литература». 1994.

2. В рассказе святые, жившие в разное время (Кассиан Римлянин родился спустя несколько лет после смерти Николая-чудотворца), изображены идущими в Небесный Иерусалим по степной дороге. Здесь они видят крестьянина, который хлещет кнутом несчастную «животину». Подобные эпизоды обыкновенно осмыслялись в русской литературе как символ обезбоженности, народной темноты и социальной безысходности.

3. Русская православная Церковь, кроме дней памяти святого (9 мая и 6 декабря по старому стилю), отмечает еще и Перенесение Великорецкой чудотворной иконы свт. Николая из Вятки в Москву (29 июля).

И. А. Манахова (Ульяновск)

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРОВИНЦИАЛЬНОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

В словаре иностранных слов провинцией называется район, удаленный от центра, столицы. Однако под провинциальностью понимается особый менталитет, характерный для людей, живущих в отдалении от центра. Конечно, эти объяснения в известной мере изжили себя из-за урбанизации, интенсивной социальной мобильности населения, развития средств массовой информации и коммуникации.

Несмотря на огромное пространство, которое занимает провинциальная ментальность, на обычно приписываемые ей черты: чистоту, гармоничность, духовность, подвижничество, открытость, бескорыстие – в данный момент она осталась достаточно безынициативной. В провинции пока наблюдается отражательная активность. Не родились пока ни идеологические течения, ни самостоятельные политические новации, ни научные школы. В этом беглом описании можно было бы выделить некоторые характерные признаки сложившегося на сегодняшний день менталитета провинции:

– ориентация на патерналистскую схему государственного устройства с поиском «отца-защитника»;

– равнодушно-толерантное отношение к взаимопроникновению культур и настороженность к инновациям, являющаяся бессознательной потребностью в социальной стабильности;

– доминирование общинного начала над индивидуальным, чувство уверенности в исходной правоте большинства;

– склонность к уравнительности, зависть к чужому благополучию, ненависть к богатству;

– подавленная потребность в личных достижениях, синдром «провинциала», проявляющийся или в неспособности сотворить что-либо, или неуверенности в общезначимости созданного, или невозможности превратить его в общезначимое.

Д. В. Рыкова (Ульяновск)

ДУХОВНЫЕ ИСКАНИЯ ГЕРОЕВ МАЛОЙ ПРОЗЫ Л. ПЕТРУШЕВСКОЙ

Именно «через человека и ради человека постреализм пытается постигнуть хаос, чтобы найти в его глубине нить, опору, за которую человек мог бы держаться, которая могла бы стать оправданием и смыслом единственной человеческой судьбы, разворачивающейся в «обстоятельствах» хаоса» [1]. Это утверждение из категории «вечных», ибо еще Владимир Мономах с чувством восхищения говорил: «И этому чуду подивимся, как из праха создал (Бог)

человека, как разнообразны человеческие лица; если и всех людей собрать, не у всех один облик, но каждый имеет свой облик лица, по Божьей мудрости. <...> Велика, Господи, милость Твоя к нам, так как блага эти сотворил Ты ради человека грешного» [2]. Человек волен в своих поступках, волен выбирать между добром и злом, а значит, и определять свою судьбу в целом, – в этом суть главной идеи христианства.

Так чему же должен отдать предпочтение свободный человек: духовному – и стать праведником, или телесному – и грехов, начиная с первородного, не миновать? Герои агиографий заведомо праведники, а персонажи выбранного писателя, люди, в большинстве своем живущие плотью, заведомо грешники... Не слишком ли сие суждение плоско? Не сразу приходят к святости и житийные герои (достаточно вспомнить обман князя Муромского Петра, одного из самых почитаемых на Руси святых). И не настолько грешны персонажи Петрушевской, которые готовы переосознать свою прошлую жизнь, чтобы начать «житие» (рассказы «Я люблю тебя», «Младший брат»). Они тихие, легкие, кроткие, необременительные и настолько незаметные, что кроме писателя «с изъясном зрением» (как охарактеризовала Петрушевскую литературный критик Татьяна Касаткина [3]) дать им главные роли просто некому. Сверхтемой исследованных рассказов является «как человек пропадает в жизни», т. е. что в любой «нормальной» жизни человеку уготовано нечеловеческое: и ужас, и нелепость, и подвиг...

Самое же главное, что бросается в глаза, – сходство действующих лиц в их способности страдать. Страдание свое они переносят как-то до странности легко, смиренно, «они терпеливо несут свой крест. При этом, в отличие от реализма или критического реализма, это страдание не педалируется, не взывает к сочувствию или отпущению, а преподносится прозаиком буднично, как норма бытия» [4, 90]. Н. Лейдерман и М. Липовецкий в своем учебнике вообще замечают, что сама жизнь у Петрушевской тождественна страданию и мученичеству [1, 103].

В прозе Петрушевской присутствует четкое деление на мир мужской и мир женский. Причем у мужчин ее незавидная роль: они способны проявить слабость, отступить, все бросить и любить чаще не умеют... Женщины же показаны иначе: они не имеют права укрываться в коконе от действительности, им просто необходимо существовать в любых обстоятельствах. Ср. «И в конце концов, это она могла лежать в неузнаваемом виде в гробу <...>, разве что только исключить, что она была женщиной и ее очень трудно представить в таком беспомощном состоянии, в каком находился он в течение этих пяти дней. Уж наверняка она, цепкая, как все женщины-матери, как-нибудь нашла бы выход из положения, не стала бы есть высохший чай из чайника и крахмал из банки. Она бы наверняка что-нибудь придумала, <...> потому что у нее была дочь» (СС, 2, 35).

Возьмем, к примеру, Аню из рассказа «Стена». В начале учебы в вузе однокурсники признали Аню «совершенством», хотя на первый взгляд, ничего примечательного в ней не было. Героиня была «целомудренной в полном смысле этого слова» и вела «церемонно-бессловесную дружбу» с

однокурсницей. Тем не менее, подчеркивает автор, в характере Ани всегда присутствовала «твердость и несгибаемость». И еще: «можно было заметить на ее лице следы мученичества, следы физических страданий – однако она ведь и раньше никогда не притворялась». Финал рассказа светел: «добродетель Ани была вознаграждена» сполна, она стала достаточно счастливой женой, матерью и вполне высокооплачиваемым работником. Между «стеной» и «совершенством» героиня гораздо ближе к последнему, но этот домысел автор умело убирает в подтекст. Аня из «Стены» – удивительно тихая, незаметная, но ... страдающая, но «мученица», как отмечает Петрушевская. Героиня любит, но о силе ее чувства автор умалчивает, она рождает ребенка и воспитывает его в немыслимых условиях, но этот факт тоже не столь важен. Главное, Аня «победила свои страсти» и, несомненно, мудра, чтобы не срываться на людей истериками, не эпатировать окружающих. Окружающие же считают ее, мягко говоря, странной, не от мира сего, чему Аня нисколько не противится.

Еще пример – безымянная героиня рассказа «Я люблю тебя», «старая старуха сорока с гаком лет». «Жизнь героини спрессована в череду бытовых забот о муже, детях, работе, друзьях» [4, 93]. «Она давно уже плюнула на свою косу и ямочки, ухаживала за мужем и за матерью, следила за детьми, преданно бегала для хозяина своей жизни на базар, никуда не успевала, но приходила всюду каким-то чудом вовремя, так старалась жить по порядку – и естественным образом ночами просиживала на кухне за книгами, уложив всю семью, или прирабатывала теми же ночами на той же кухне, или готовилась к занятиям» [СС, 2, 86].

Наконец, рассмотрим самое главное качество «петрушевских героев» – их способность к страданию. Поэт Иннокентий Анненский заметил: «Нет страдания великого и малого, достойного и недостойного, умного и неумного, все страдания равно справедливы и священны» [5].

Для Петрушевской же одинаково важно и страдание молоденьких девушек, и старух, и мелких служащих, мечтающих разбогатеть, и уже ни о чем не мечтающих конченных алкоголиков. Нечего есть, бедность, работа за гроши, тараканы в коммунальной комнате, муж пьет, бьет или ушел к другой, сын в тюрьме, мать в психбольнице, дочь неожиданно рождает и «нет денег, нет вообще денег, вот и все». В последствие понимаешь, конечно, что не только и не столько от голода и недостатка денег мучаются люди. Чаще всего – от холода душевного, холодности других по отношению к ним, мороза чувств, льда речей. Допустим, муж не понимает жену и ей изменяет, но жену по-настоящему истязает его неумение услышать и понять («Такая девочка, совесть мира», «Я люблю тебя», «Свой круг») или наоборот – «глухой» оказывается жена («Дядя Гриша», «Медея»). А еще чаще – страдают оба («Бессмертная любовь», «Грипп»). Родители и дети не в силах найти общий язык и, ютясь в маленькой квартирке, находятся как бы по разные стороны баррикад. Братья и сестры ненавидят друг друга, а тещи и свекрови вообще готовы сжить со свету («Я люблю тебя», «Младший брат», пьеса «Опять двадцать пять»).

И все же героям присущи сила и смелость легко переживать, легко нести свой крест. «Какая-то даже беззаботность, характерная для персонажей Петрушевской, –

не от того ли, что дальше уже некуда падать? «Ниже не понизят», – как говорят в одном рассказе продавщицы, судача промеж собой в обеденный перерыв, «высказав все» в глаза презируемому им директору» [6]. С Мирзой Бабаевым так и хочется поспорить. Ниже? Разве падает тот, кому постепенно, страданием, приоткрывается самый смысл бытия? Если и находится он в невесомости, то, скорее, – по направлению вверх.

Таким образом, мы в праве высказываться о том, что герои малой прозы Петрушевской действительно свершают духовные искания. Возможно, это происходит отчасти неосознанно с их стороны, но не признавать этого невозможно.

Библиографический список

1. *Лейдерман Н., Липовецкий М.* Постреализм: Формирование новой художественной системы// Лейдерман Н., Липовецкий М. Современная русская литература. Новый учебник по литературе: в 3-х книгах. Кн.3: В конце века (1986–1990-е гг.). – М.: Эдиториал УРСС, 2001.
2. *Забияко А. П.* История древнерусской культуры: Учебное пособие для средних художественных учебных заведений и профильных школ. – М.: Интерпракс, 1995. С. 189.
3. *Касаткина Т.* Но страшно мне: изменишь облик ты...// Постскрипtum. 1996. № 4. С.18.
4. *Швец Т. П.* Традиция древнерусской литературы в прозе Л. С. Петрушевской // Проблемы взаимодействия эстетических систем реализма и модернизма. Четвертые Веселовские чтения. Сборник научных трудов. – Ульяновск, 2002. С. 90–93.
5. *Анненский И.* Странная история, рассказанная Тургеневым// Анненский И. Избранные произведения. – Л.: Художественная литература, 1988. С.549.
6. *Бабаев М.* Эпос обыденности. О прозе Л.Петрушевской// Интернет-версия газеты «День за днем», 14 сентября 1998 года.

С. В. Михайлов (Ульяновск)

СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИНТЕРНЕТА

Любая культура подразумевает существование определенного информационного пространства, характеризующегося своими технологическими орудиями и социальными параметрами. Интернет может рассматриваться как новейшая информационная среда современной культуры. Электронная форма информации, пришедшая на смену механическому перемещению, звуковому, световому и электрическому сигналу, существенно снижает стоимость создания, хранения, тиражирования и распространения информации, что увеличивает доступность информации.

Вместе с распространением новых информационных технологий изменяется тип мышления и формируется особый тип культуры. Оцифровка личностных особенностей человека и существующих общественных отношений приводит к тому, что появляется уникальная социокультурная

среда, которая нигде не локализована, носит виртуальный характер. Благодаря Интернету формируется своеобразная web-культура, которая является одним из ярких выражений противоречивого развития современного общества.

Интернет представляет собой противоречивое единство (пересечение) двух основных тенденций современного мирового развития – глобализма и локализма. Сама «всемирная паутина» (потенциально) объединяет всех и каждого, т.е. массовая коммуникация приобретает интерактивный характер. Но это всеобщее межличностное общение носит, в основном, безличный характер (родовое имя виртуального общения – Nick).

С одной стороны, развертывание Интернета способствует формированию универсальных культурных норм (универсального языка, универсальной идентичности и т.д.), с другой (этим самым) – подрывает основы национальных культур. Так, 80 % информации, содержащейся во всемирной сети, – на английском языке, тогда как английским владеют лишь около 8 % населения (в мире около 6000 языков).

Симптоматичен и показателен следующий факт. Концепции индустриализма и постиндустриализма базировались на социально-экономической фактуре, представители теорий «информационного общества» и «сетевое общества» перенесли центр тяжести исследований на социальные и политические структуры, но – социокультурное измерение глубинных трансформаций современного общества было отдано постмодернистской мысли. Естественно, постмодернистское видение проблем во многом отличается от технократистского видения. Постмодернисты и постструктуралисты предлагают взглянуть на историю общества под другим углом зрения – через призму «способов информации», которые задают направление и определяют этапы развития человечества. Например, для обмена информацией «лицом к лицу» характерно согласование символов; для письменного обмена, опосредованного печатью, характерна знаковая репрезентация; для современного электронного опосредованного обмена – информационное моделирование.

Сегодня, когда человечество реально из рыхлой «статистической совокупности» превращается в самостоятельного, а в перспективе и главного субъекта самосознания, начинается новое социокультурное движение. Будущая самоидентификация личности будет базироваться не на государственной, конфессиональной, национальной и иной принадлежности, а на общечеловеческих ценностях и углубляющемся индивидуализме. В интернете «коммуникация впервые попала в ситуацию быстрого, постоянного, взаимного общения на любом расстоянии посредством анонимного печатного слова; в ситуацию взаимоотношений, в которых нет пола, расы, тела, голоса, статуса, власти, денег, собственности, – т.е. в состояние, при котором нет факторов, которые образуют и поддерживают социальную стратификацию в социальном мире, – в ситуацию равенства»¹.

¹Кизима С. Интернет в России: влияние на социальную стратификацию // <http://www.virtual.ru/vculture/seminar/Kizima.html>.

В информационную эпоху технологические отношения начинают пронизывать социум напрямую, а не опосредовано, как было раньше. Изменяются место и роль технического базиса в силу кардинального изменения его природы. Отныне не только наука и техника срастаются друг с другом, но и психика вплетается в их неразрывное единство. Таким образом, сама жизнь в определенном смысле снимает былой спор материалистов и идеалистов: постоянно интеллектуализирующаяся техника становится средоточием современного взаимопроникновения объективного и субъективного. Современная культура – это во многом технологическая культура. Интернет снимает (преодолеывает) бинарную теоретическую оппозицию культуры и цивилизации.

И. А. Манахова, Е. А. Перчун (Ульяновск)

ЯЗЫК КАК СТАТУСНЫЙ СИМВОЛ ПРОВИНЦИАЛА

Известно, что по отношению к «диалектизмам», провинциальным словам в литературной практике во второй половине XVIII века существовало деление их на «неизвестные или неупотребительные в столицах» и «понятные», бытующие (хотя бы пассивно и на периферии) в городском просторечии и в городском простонародном языке. Но искание норм литературного языка заставило несколько изменить принципы стилистической оценки «провинциализмов». Считалось, что провинциальные слова, неизвестные или неупотребительные в столицах, напрасно изгонять из словаря, ибо некоторые из них послужат к обогащению языка, поэтому необходимо было отбирать все те провинциальные слова, которые обогащают литературный язык.

Сегодня провинциалы, переселяясь в столицы, стараются поскорее забыть свой природный язык и усвоить язык столиц, в наше время уже достаточно бедный. Московский диалект русского языка – один из многих. Но это диалект столицы, поэтому он канонизирован как литературный. Соответственно, все остальные диалекты являются символами провинциализма, что воспринимается почти как синоним низкого уровня культуры. Для среднего же мигранта в Москву приверженность к национальному диалекту почти наверняка чревата крахом карьеры в области науки, культуры, политики, ибо его провинциализм воспринимается как символ общей второсортности. Поэтому переезжающие и имеющие планы на карьеру первым делом учатся говорить как москвичи.

Но мы считаем язык провинции оживленным и богатым своими разными благозвучными диалектическими наречиями, исконно русскими словами, даже некоторым разнообразием звучания.

В любом случае, мы не должны потерять то языковое богатство, которым мы – провинциалы – обладаем.

А. П. Мальцева (Ульяновск)

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ КАК ОСНОВАНИЕ И УСЛОВИЕ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Вновь и вновь возвращаясь в своих размышлениях к теме ответственности, я всякий раз убеждаюсь, что мы имеем дело с особой проблемой. Я ставлю эту проблему следующим образом:

(1) Техногенная цивилизация или «общество высокого риска» требует повышенной ответственности каждого¹;

(2) *Ответственность формируется и существует в контексте мифологического сознания как особого способа понимания мира.* По моему убеждению, мифологическое сознание не только не «пережиток первобытности», но я предполагаю, что сама способность человека *верить, ценить, подчиняться* существует до сих пор благодаря сохранению участков или фрагментов такого сознания в современной культуре:

а) Ответственность требует *доверия* правилам, способности максимально отчетливо *вообразить* последствия поступков, воспринимать себя неотделимой частью *единого* общества и т. д., что обеспечивается мифологическим сознанием;

б) Именно важность для существования ответственности *существенно центрированной* личности, делает необходимым признание *проблематичности центрированности* в случае человека. Следует отказаться от концепта «Я» как *точки* и признания справедливости концепта «Я» как *длительности* или процесса. Постмодернизм установил факт децентрированности, но значимость установления этого факта для именно центрирования человека им не была осознана. Знание *слабости* системы есть эффективный путь *усиления* сложных самоорганизующихся систем, каковыми и являются человек и общество. Отказ от метафоры «природа – механизм», делает необходимым отказ от видения «человек – автомат». Человек – «живое», «текущее», «становящееся». Синергетическое понятие гомеостаза как относительного динамического постоянства достаточно точно характеризует его ситуацию. Но признание процессуальности, событийности личности требует признания важности техники собирания себя. Именно мифологическое сознание с присущим ему символизмом делает возможным удержание разного вместе, оно само по себе есть *техника* удержания множественного в единстве, что делает сохранение «участков мифологического» в сознании человека исключительно важной задачей современного этапа цивилизации. При этом понятие техники здесь используется в значении древнегреческого *технэ* как мастерства, доведенного до совершенства.

(3) Успехи науки, прогрессирующая технологизация жизни, – где техника означает уже не *искусство* и *орудие*, как то в случае с *технэ*, а *искусственность* и *оружие*, – стирают мифологическое сознание; в постиндустриальном обществе

¹ Сама эта мысль не требует, на мой взгляд, доказательства. Во всяком случае, я принимаю это положение как аксиому и намеренно не раскрываю.

человек все более утрачивает способность просто следовать правилу, безусловно доверять учителю. Можно говорить о деградации способности человека к *вере* и к *воображению*, что чрезвычайно опасно для общества повышенной рискоемкости, в котором мы живем.

(4) Налицо – проблема, содержание которой предстоит раскрыть в дальнейшей работе.

И. А. Манахова, Е. В. Семенова (Ульяновск)

СУИЦИД: РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

За последнее десятилетие резко вырос уровень суицидальной активности в малообеспеченных провинциальных областях России. Для нашего региона эта проблема наиболее актуальна, т. к. за 2001–2002 года Ульяновская область стала лидером по числу самоубийств в стране. Выяснить причины данного явления – задача первостепенной важности.

В исследовании данной проблемы использовалась универсальная методика, которая активно эксплуатируется социологами, – сбор сведений по предмету, их анализ и выявление наличия закономерностей или отсутствия оных.

В 2001 году в нашей области зафиксировано 58 случаев суицида на 100 тысяч человек (в то время как среднероссийский показатель составляет 31,5 человек на 100 тысяч населения).¹ В 2002 году этот показатель вырос еще на 5 %.

Анализ статистики позволяет сделать вывод, что уровень суицидальных попыток существенно зависит от возраста, пола, уровня жизни, профессиональной занятости, семейного благополучия. Наиболее часто суицидальные попытки совершаются лицами, относящимися к социально незащищенным и психологически неустойчивым группам населения: подростки, женщины, неработающие лица, инвалиды и пенсионеры.

Причины данного феномена заключаются в некоторых особенностях провинциальной жизни: безработица, ограниченные возможности воздействия общества на индивида, безличность связей в новостройках, монотонность образа жизни в городе и сельских районах, отсутствие комплексной организации досуга.

¹ Статистические данные предоставлены специалистом ГЦСЭН Е. Ю. Жуковой (отдел изучения здоровья населения).

ОБ АВТОРАХ

Браже Рудольф Александрович, доктор технических наук, профессор, заведующий кафедрой физики Ульяновского государственного технического университета (УлГТУ).

Варданян Олег Григорьевич, доктор образования, академик Академии педагогических и социальных наук, академик Между-народной Академии Информатизации, исследователь университета города Тампере, Финляндия.

Васильчикова Татьяна Николаевна, кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой филологии Ульяновского государственного университета.

Верещагин Игорь Алексеевич, соискатель кафедры философии, старший преподаватель кафедры ОНД Березниковского филиала Пермского государственного университета.

Воронин Владимир Сергеевич, доктор филологических наук, заведующий кафедрой русской филологии Волжского гуманитарного института (филиал ВолГУ), Волгоград.

Дырдин Александр Александрович, доктор филологических наук, заведующий кафедрой филологии, издательского дела и редактирования УлГТУ.

Дырдин Денис Александрович, директор лицея, соискатель кафедры филологии, издательского дела и редактирования УлГТУ.

Евдокимова Людмила Алексеевна, старший преподаватель кафедры филологии, издательского дела и редактирования УлГТУ.

Еременко Мария Владимировна, кандидат филологических наук, ассистент кафедры русской литературы XX века СГУ, Саратов.

Ермолаева Нина Леонидовна, доцент, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы Ивановского государственного университета.

Кайгородова Вера Евгеньевна, кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой русской литературы XX века Пермского государственного педагогического университета.

Козлова Мария Михайловна, кандидат биологических наук, доцент, Санкт-Петербург.

Крошнева Марина Евгеньевна, ассистент кафедры филологии, издательского дела и редактирования УлГТУ.

Липатова Вера Юльевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры русского языка Ульяновского государственного педагогического университета.

Лысов Александр Григорьевич, доктор гуманитарных наук, доцент, старший научный сотрудник кафедры русской филологии Вильнюсского университета, Литва.

Люкшин Дмитрий Иванович, кандидат исторических наук, доцент кафедры политической истории Казанского государственного университета.

Макаров Денис Владимирович, кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии, издательского дела и редактирования УлГТУ.

Мальцева Анжела Петровна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Ульяновского государственного педагогического университета.

Манахова Ирина Анатольевна, кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и связей с общественностью УлГТУ.

Мансурова Гузалия Мирсаитовна, кандидат политических наук, доцент кафедры государственного управления, истории и социологии Казанского государственного технологического университета.

Марычев Владимир Владимирович, аспирант кафедры социальной философии и этнологии Ставропольского государственного университета. **Мельник Владимир Иванович**, доктор филологических наук, профессор, член-корреспондент АН Татарстана, заведующий кафедрой русской и зарубежной филологии Государственной академии славянской культуры, Москва.

Михайлов Валерий Алексеевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой политологии, социологии и связей с общественностью УлГТУ.

Михайлов Сергей Валерьевич, ассистент кафедры политологии, социологии и связей с общественностью» УлГТУ.

Михайлова Людмила Яковлевна, кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и связей с общественностью УлГТУ.

Ольшанский Дмитрий Александрович, магистрант философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Петров Алексей Владимирович, доцент Магнитогорского государственного университета.

Пермяков Константин Михайлович, кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры истории русской философии философского факультета МГУ.

Перчун Елена Андреевна, студентка гуманитарного факультета УлГТУ.

Пипенко Мария Александровна, ассистент кафедры рекламы и связей с общественностью УлГУ.

Решетило Ольга Александровна, аспирант кафедры культурологии УлГУ.

Рыкова Евгения Константиновна, кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии, издательского дела и редактирования УлГТУ.

Рыкова Дарья Викторовна, аспирант кафедры филологии, издательского дела и редактирования УлГТУ.

Семенова Елена Валерьевна, студентка гуманитарного факультета УлГТУ.

Трофимов Иосиф Васильевич, доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы и культуры Даугавпилсского педагогического университета, Латвия.

Фокин Николай Иванович, писатель, историк казачества, Москва.

Ханова Ольга Владимировна, кандидат философских наук, доцент Саратовской государственной академии права.

Юнина Татьяна Владимировна, соискатель кафедры литературы Волгоградского университета.

СОДЕРЖАНИЕ

ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ПРОВИНЦИИ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ

<u>А. А. Дырдин (Ульяновск). ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ РОССИИ: ПРОВИНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ...</u>	4
<u>Д. А. Ольшанский (Санкт-Петербург). ПРОВИНЦИАЛИЗМ В ФИЛОСОФИИ МОДЕРНИЗМА.</u>	8
<u>Р. А. Бражс (Ульяновск). ФЕНОМЕН ПРОВИНЦИАЛИЗМА И ЕГО ТРАКТОВКА: ОТ СЕМИОТИКИ К СИНЕРГЕТИКЕ</u>	20
В. Е. Кайгородова (Пермь). МАЛАЯ РОДИНА В СТРАТЕГИИ ПРОВИНЦИАЛЬНОГО ПИСАТЕЛЯ: СТАНОВЛЕНИЕ, РЕЗУЛЬТАТЫ, РЕАКЦИЯ ЧИТАТЕЛЕЙ ...	24
МЫСЛЬ И СЛОВО В ПРОВИНЦИАЛЬНОЙ СРЕДЕ	
А. В. Петров (Магнитогорск). «ВОЛЖСКИЙ ХРОНОТОП» В ДВУХ ОДАХ XVIII ВЕКА. ...	31
Е.К. Рыкова (Ульяновск). ДУХОВНЫЕ ИСКАНИЯ И. П. ТУРГЕНЕВА: ПРАВОСЛАВИЕ И МАСОНСТВО...	38
Н. А. Ермолаева (Иваново). АРХЕТИП ОГНЯ В РОМАНЕ И. А. ГОНЧАРОВА «ОБЛОМОВ».	41
Н. И. Фокин (Москва). ПЕРВЫЙ ПИСАТЕЛЬ КАЗАЧЬЕГО УРАЛА	47
О. Г. Варданян (Гампере, Финляндия). РОССИЙСКАЯ ОКРАИНА, ПРОВИНЦИАЛИЗМ И СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК	53
Е. В. Корочкина (Ульяновск). ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРОВИНЦИИ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО.	61
М. В. Еременко (Саратов). МИФОПОЭТИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Л.Н. АНДРЕЕВА 1910-х ГОДОВ.	65
В. С. Воронин, Т. В. Юнина (Волгоград). ЧЕРТЕЖ ВСЕЛЕННОЙ В ЛИЧНОМ КОСМОСЕ «КОТИКА ЛЕТАЕВА» А. БЕЛОГО.	71
А. Г. Лысов (Вильнюс, Литва). «ПРЯМО ИЗ ПРИРОДЫ...». СТИХИИ РУССКОЙ ПРИРОДЫ В СВЯЗИ С НАЦИОНАЛЬНОЙ ХАРАКТЕРОЛОГИЕЙ У ПЛАТОНОВА И ЛЕОНОВА («ЧЕВЕНГУР» И «БАРСУКИ»)	77
А. А. Дырдин (Ульяновск). ЭСХАТОЛОГИЯ ПРОВИНЦИАЛЬНОСТИ В ПОВЕСТИ Л. ЛЕОНОВА «ПРОВИНЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ».	87

И. В. Трофимов (Даугавпилс, Латвия). ПРОВИНЦИАЛИЗМ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ, НРАВСТВЕННАЯ И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ У Л. ЛЕОНОВА («РУССКИЙ ЛЕС» – «ПИРАМИДА»).	92
Т. Н. Васильчикова (Ульяновск). ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЭКСПРЕССИОНИЗМ О ПРОБЛЕМЕ ДУХОВНОСТИ В ИСКУССТВЕ.	98
М. Е. Крошнева (Ульяновск). ПРОБЛЕМА «ДУХОВНОГО ПРОВИНЦИАЛИЗМА» В ЖИЗНИ И В ТВОРЧЕСТВЕ ИВАНА САВИНА.	101

ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ ПРОВИНЦИИ

Р. А. Браже (Ульяновск). ПРОВИНЦИАЛИЗМ КАК СТОХАСТИЧЕСКИЙ АТТРАКТОР ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ	109
О. В. Ханова (Саратов). СИМВОЛ РОССИИ – ФЛАГ КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ СВЯТЫНЯ	110
В. В. Марычев (Ставрополь). ГУМАНИТАРНАЯ КАРТИНА МИРА	117
И. А. Верещагин (Пермь). АГНОСТИЦИЗМ ТЕОРИИ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ	122
О. А. Решетило (Ульяновск). ЦЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ	128
К. М. Пермьяков (Ульяновск). ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ ЗЕМСКИХ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ	134
В. А. Михайлов (Ульяновск). УЛЬЯНОВСКИЕ СМИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ	141
М. А. Пипенко (Ульяновск). ФАНАТСТВО. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА	150

СООБЩЕНИЯ, ЗАМЕТКИ, ТЕЗИСЫ

В. И. Мельник (Москва). И. А. ГОНЧАРОВ И ПРОТ. М. Ф. АРХАНГЕЛЬСКИЙ	157
Л. Я. Михайлова (Ульяновск). ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В РЕГИОНАЛЬНО- ЭКОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ	158
Д. И. Люкшин, Г. М. Мансурова (Казань). ОБРЕТЕНИЕ ПРОВИНЦИАЛЬНОСТИ: ЭТАПЫ ГЕНЕЗИСА СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ	161
Л. А. Евдокимова (Ульяновск). ПЛАГИАТ КАК ПОРОЖДЕНИЕ И КАК ДВИГАТЕЛЬ ПРОГРЕССА	161
В. Ю. Липатова (Ульяновск). АНТРОПОНИМИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА ПРОВИНЦИАЛЬНОГО СТУДЕНЧЕСТВА	165
Д. В. Макаров (Ульяновск). ИСТОРИЯ ПРИХОДА ХРАМА АРХАНГЕЛА МИХАИЛА КАК ОДИН ИЗ ЭПИЗОДОВ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ ГОРОДА	

УЛЬЯНОВСКА (СИМБИРСКА)	
..... 166	
<u>М. М. Козлова (Санкт–Петербург). АНТИГЛОБАЛИЗМ КАК ФОРМА</u> <u>ПРОЯВЛЕНИЯ ДУХОВНОГО ПРОВИНЦИАЛИЗМА</u>	169
Д. А. Дырдин (Димитровград). НАРОДНАЯ ВЕРА В РАССКАЗЕ А. И. КУПРИНА «ДВА СВЯТИТЕЛЯ».	170
И. А. Манахова (Ульяновск). НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРОВИНЦИАЛЬНОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ.	172
<u>Д. В. Рыкова (Ульяновск). ДУХОВНЫЕ ИСКАНИЯ ГЕРОЕВ МАЛОЙ ПРОЗЫ</u> <u>Л. ПЕТРУШЕВСКОЙ</u>	172
<u>С. В. Михайлов (Ульяновск). СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИНТЕРНЕТА ..</u> <u>.....</u>	175
<u>И. А. Манахова, Е. А. Перчун (Ульяновск). ЯЗЫК КАК СТАТУСНЫЙ СИМВОЛ</u> <u>ПРОВИНЦИАЛА . . .</u>	177
А. П. Мальцева (Ульяновск). МИФОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ КАК ОСНОВАНИЕ И УСЛОВИЕ ОТВЕТСТВЕННОСТИ.....	178
<u>И. А. Манахова, Е. В. Семенова (Ульяновск). СУИЦИД : РЕГИОНАЛЬНЫЙ</u> <u>АСПЕКТ... ..</u>	179
ОБ АВТОРАХ	
180	

Научное издание

**ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ ПРОВИНЦИИ.
ОБРАЗЫ. СИМВОЛЫ. КАРТИНА МИРА**
МАТЕРИАЛЫ ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
(Ульяновск, 19–20 июня 2003г.)

Компьютерная верстка Е. Г. Афанасьевой
Редактор М.В. Теленкова

Подписано в печать 10.11.2003. Формат 60 × 84/16.
Бумага писчая. Усл. печ.л. 10.70. Уч.-изд. л. 10.40.
Тираж 200. Заказ

Ульяновский государственный технический университет
432027, Ульяновск, Северный Венец, 32

Типография УлГТУ. 432027, Ульяновск, Северный Венец, 32