

В. М. Розин

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

**УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ
ДЛЯ БАКАЛАВРИАТА И МАГИСТРАТУРЫ**

3-е издание, исправленное и дополненное

*Рекомендовано Научно-методическим советом по культурологии
Министерства образования Российской Федерации
в качестве учебника для вузов*

**Книга доступна в электронной библиотечной системе
biblio-online.ru**

Москва ■ Юрайт ■ 2019

УДК 008(075.8)

ББК 71я73

Р64

Автор:

Розин Вадим Маркович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук.

Рецензенты:

Шапинская Е. Н. — доктор философских наук;

Горяинова О. И. — кандидат философских наук.

Розин, В. М.

Р64

Культурология : учеб. пособие для бакалавриата и магистратуры / В. М. Розин. — 3-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2019. — 410 с. — (Серия : Авторский учебник).

ISBN 978-5-534-05510-8

В настоящем учебном пособии освещены основные культурологические направления и концепции, дан анализ предмета культурологии, рассмотрены актуальные проблемы данной научной дисциплины. В пособии также раскрыты методологические основания культурологии (этапы становления науки, философия и история культуры и т.д.), представлены исследования этапов формирования культуры древнего мира и основные этапы формирования личности в культуре. В заключительной главе пособия проведен культурологический анализ музыки.

Для студентов высших учебных заведений, а также для всех интересующихся проблемами культурологии.

УДК 008(075.8)

ББК 71я73



Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав. Правовую поддержку издательства обеспечивает юридическая компания «Дельфи».

ISBN 978-5-534-05510-8

© Розин В. М., 1999

© Розин В. М., 2018, с изменениями

© ООО «Издательство Юрайт», 2019

Оглавление

| | |
|--|------------|
| Предисловие | 5 |
| Глава 1. Образцы культурологического изучения..... | 7 |
| 1.1. Как египетские жрецы пришли к идее пирамиды..... | 7 |
| 1.2. Экономика с культурологической точки зрения | 19 |
| 1.3. Две жизни Александра Сергеевича Пушкина..... | 32 |
| 1.4. Осмысление образцов культурологического исследования | 48 |
| Глава 2. Культурология как научная дисциплина и предмет | 50 |
| 2.1. Общая панорама..... | 50 |
| 2.2. Предмет культурологии | 54 |
| 2.3. Дилеммы культурологии..... | 59 |
| Глава 3. Концепции (парадигмы) культурологии | 64 |
| 3.1. Эволюционистская парадигма | 64 |
| 3.2. Концепция культурно-исторических типов | 66 |
| 3.3. Психологическая парадигма..... | 71 |
| 3.4. Функционалистская парадигма..... | 76 |
| 3.5. Структурно-антропологическая парадигма | 78 |
| 3.6. Парадигма понимающей социологии | 81 |
| 3.7. Парадигма постмодерна..... | 84 |
| Глава 4. Генезис европейской культуры (от «первого человека» до античного полиса) | 89 |
| 4.1. Семиотическая парадигма | 89 |
| 4.2. Культурно-семиотическая концепция происхождения человека | 93 |
| 4.3. Архаическая культура | 99 |
| 4.4. Культура древних царств..... | 115 |
| 4.5. Формирование индивидуальности и личности человека | 123 |
| 4.6. Закат великой цивилизации, зарождение личности | 127 |
| 4.7. Античная культура..... | 130 |
| 4.8. Парадигмальные основания проведенного исследования..... | 153 |
| Глава 5. Методологические основания культурологии | 156 |
| 5.1. Основные этапы становления культурологии | 156 |
| 5.2. Философия культуры | 158 |
| 5.3. Трехслойная схема науки..... | 166 |
| 5.4. Естественнонаучный и гуманитарный подходы | 175 |
| 5.5. Гуманитарный подход в культурологии | 180 |

| | |
|---|------------|
| 5.6. Ценностные ориентации культурологического познания..... | 182 |
| 5.7. Проблема культурологического метода..... | 186 |
| 5.8. Культура как целостный объект изучения | 188 |
| 5.9. История культуры..... | 192 |
| Глава 6. Личность в пространстве культуры..... | 199 |
| 6.1. Характеристика понятий «личность» и «индивид» | 199 |
| 6.2. Осмысление традиционного и деятельностного психологических подходов | 206 |
| 6.3. Концепция сексуальности по М. Фуко..... | 213 |
| 6.4. Подходы к изучению отношения личность-культура..... | 224 |
| 6.5. Общая характеристика культуры | 227 |
| 6.6. Человек — семиотическое существо | 230 |
| 6.7. Становление античной личности | 240 |
| 6.8. Обратное влияние личности на культуру..... | 248 |
| 6.9. Становление и особенности средневековой личности..... | 253 |
| 6.10. Ренессансная личность..... | 269 |
| 6.11. Понятие «личность» в работах И. Канта | 273 |
| 6.12. Кризис европейской культуры и личности..... | 275 |
| 6.13. Эзотерическая личность | 278 |
| 6.14. Личность в контексте психотехнического подхода..... | 286 |
| 6.15. Эволюция личности М. Фуко | 290 |
| 6.16. От современной личности к личности «возможной»..... | 300 |
| Глава 7. Особенности прикладных культурологических исследований и разработок..... | 311 |
| 7.1. Концепция национальной школы в России (на примере Московской национальной еврейской школы)..... | 311 |
| 7.2. Объяснение Л. Иониным социально-культурных трансформаций в современной России | 323 |
| 7.3. Понимание реформирования в России | 328 |
| 7.4. Природа и смысл гуманитарного образования..... | 337 |
| Глава 8. Музыка как явление культуры и психический феномен..... | 350 |
| 8.1. Формирование классической музыки | 350 |
| 8.2. Сравнительный анализ музыковедческих концепций Э. Курта и Б. Асафьева | 361 |
| 8.3. Музыка на рубеже XXI в. | 370 |
| 8.4. Искусство как форма современной жизни и «постав»..... | 377 |
| Приложения..... | 393 |
| Приложение 1. Определения понятия культуры..... | 393 |
| Приложение 2. Школы культурологии | 397 |
| Литература..... | 402 |
| Новые издания по дисциплине «Культурология» и смежным дисциплинам | 409 |

Предисловие

Современная трактовка целей и содержания образования через знание и познание ставит школу в сложную ситуацию: объем знаний и число дисциплин растут значительно быстрее, чем совершенствуются методы и содержание образования. Школа оказывается перед дилеммой: учить небольшой части знаний и предметов из тех, которые реально созданы в культуре, или набирать фрагменты из разных предметов и дисциплин (и то, и другое не решают проблему современного образования). Попытки выделить так называемые основы наук, или базисные знания, пока также не удаются. Кроме того «знающий человек» не всегда способный и понимающий, а хороший специалист часто ограничен в личностном плане.

Каким же, если учитывать эти моменты, должен быть учебник культурологии нового поколения? Вероятно, в нем не надо стремиться изложить все, что мы знаем о культуре (культурах) или о культурологии. Да это и невозможно. Хотя культурология относительно молодая научная дисциплина (первые исследования культуры относятся ко второй половине XIX столетия), тем не менее в ней накоплен огромный объем знаний. Выход из подобных ситуаций был намечен в рамках методической школы, которая в России в конце XIX в. была очень сильна. Важны не столько знания, утверждали представители этой школы, а развитие мышления и способностей. «Известно, — писал, например, относительно преподавания геометрии методист В. Латышев, — что все приемы мышления сводятся к ограниченному числу основных и что количество различных способностей также невелико. Наконец, различные приемы мышления встречаются в одном и том же предмете, значит, занятие одним из них должно подготовить к другим. Разве мы не убеждены в том, что общее образование должно сделать ученика способным ко всякой умственной работе?» [87. С. 1322].

А вот как ставит вопрос Л. Ионин, написавший прекрасное учебное пособие по социологии культуры. «Как культура в целом представляет собой многообразное, многослойное явление, так и учебник по социологии культуры не может не быть своего рода введением в междисциплинарное исследование» [70. С. 7]. Поясняя дальше, что под этим нужно понимать, Ионин пишет: «В настоящей работе при всем желании не удастся исчерпывающе осветить развитие каждой из наук о культуре, которые, как уже было сказано, к тому же прихотливо переплетаются друг с другом. Поэтому в историческом обзоре мы остановимся скорее

не на развитии дисциплин, а на смене глобальных парадигм¹ видения культуры. Смена парадигм — это нечто большее, чем чередование теорий и концепций, выдвигаемых теми или иными авторами. Смена парадигм — это смена отношений к объекту исследования, предполагающая изменение исследовательских методов, целей исследования, угла зрения на предмет, а часто и вообще смена самого предмета исследования» [70. С. 24—25]. К сказанному добавим следующее.

Современный учебник по культурологии, вероятно, должен решать две основные задачи: помочь педагогу и студенту войти, погрузиться в реальность культурологической работы (почувствовать эту реальность) и вооружить его средствами для ориентации и деятельности в этой реальности. Поэтому не имеет смысла излагать культурологические теории или представления сами по себе как некую информацию. Зато необходимо указать основные создаваемые и используемые в культурологии подходы и методы, охарактеризовать их назначение и границы, дать своеобразный путеводитель по культурологии как неоднородной сложной дисциплине.

Исходя из такого понимания, я и попытался построить материал. Начинается учебник не с традиционного объяснения предмета и понятия культуры, а с изложения трех доступных образцов культурологического исследования. Думаю, это поможет еще до всякого понимания (рефлексии) предмета культурологии почувствовать, что это такое. Затем будут предложены первый анализ и обозрение предмета культурологии. На этой основе можно будет сделать следующий шаг: охарактеризовать основные проблемы и альтернативы, возникшие к настоящему времени в культурологии. В свою очередь такой анализ позволит обсудить методологические основания культурологии и то, как в разных направлениях культурологии понимается культура. Но чтобы читатель смог опереться на эмпирический материал, предварительно будут представлены исследования этапов формирования культуры древнего мира, а также основных этапов формирования личности в культуре. Заключительная глава посвящена культурологическому анализу музыки; приложения содержат определения понятия культуры, а также краткие сведения о культурологических школах.

¹ Парадигма — система научных представлений и методов, разделяемых и поддерживаемых определенным научным сообществом. Необходимое условие смены парадигмы — не только создание новых научных представлений и методов, но и формирование нового сообщества ученых, поверивших в новый подход и поэтому критикующих или отвергающих старую парадигму.

Глава 1

ОБРАЗЦЫ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ

1.1. Как египетские жрецы пришли к идее пирамиды

Пирамиды до сих пор поражают воображение людей. В древнем мире их считали одним из чудес света, сегодня — загадкой. Для могил, даже могил фараонов, они слишком велики, хотя именно в пирамидах были найдены мумии фараонов. Но и многое другое: утварь, скульптурные изображения, настенные росписи — целый музей. Какие только объяснения не давали исследователи происхождению пирамид за последние два века, от самых обыденных, да, мол, действительно, это все-таки гробницы фараонов и символы их власти, до крайних, экзотических, например, что строительство пирамид было способом занять избыточное население Египта и сплотить нацию или что пирамиды — это таинственные космические знаки египетских жрецов, свидетельствующие о наличии у них прямых связей с живым Космосом. Многие из этих теорий интересны, но или не выдерживают серьезной критики или малоубедительны, за этими объяснениями не чувствуется правдоподобной реальности. В то же время сегодня быстро складывается новая научная дисциплина — культурология, которой сам Бог велел решать подобные задачи-загадки.

Вряд ли такие грандиозные работы, как строительство пирамид (а в этом строительстве, как известно, было занято чуть ли не все население Египта и тянулось оно непрерывно многие века), предпринимались по наитию, без, как бы мы сегодня сказали, концепции или проекта. Но ни концепция, ни ее обоснование до нас не дошли, возможно, действительно, жрецы умели хранить свои тайны. Поэтому у культуролога нет другого пути, как реконструировать подобную концепцию, а точнее — определенный комплекс правдоподобных идей, заставлявших фараонов, жрецов и все остальное население Древнего Египта тратить огромные ресурсы, время и силы на эти поражающие воображение «стройки века». Забегая вперед, скажу, что культурологическая реконструкция происхождения египетских пирамид для самого культуролога интересна тем, что позволяет показать, как создание пирамид выступило способом разрешения одной из ключевых проблем египетской культуры (а именно, вопроса о природе смерти фараона),

причем этот способ одновременно синтезировал («конфигурировал») несколько важных планов этой культуры (связал мир богов и людей, небо и землю, текущую жизнь с вечностью).

Древнеегипетская культура относится к «культуре древних царств». Эта культура шла вслед за «архаической культурой», сохраняя ряд ее особенностей (например, представление о душе человека, хотя и переосмысленное¹); в свою очередь, как известно, культура древних царств уступила место античной, которая тоже сохраняет ряд по-новому понятых черт культуры древних царств. Подобная преемственность и наличие своеобразных архетипов (правда, всегда «прочитываемых» в следующей культуре иначе) позволяет культурологу, обнаружившему пробелы в эмпирическом материале (недостаточность исторических сведений и фактов), обращаться вперед или назад, в предшествующую или последующую культуру. Так же поступлю и я.

Древние египтяне в отличие от своих соседей, шумеров и вавилонян, писавших на глине, использовали для этой цели папирусы, сделанные из материала более хрупкого и недолговечного и поэтому в большинстве случаев не сохранившегося. Но ряд представлений, характерных для человека древних царств и, следовательно, древних египтян, мы можем взять (тоже в реконструкциях и с учетом «культурного сдвига») из архаической и античной культуры, а другие от шумеров и вавилонян. Для культурологических исследований определенного типа этот прием вполне оправдан и, вероятно, единственно возможен.

Начать характеристику древнеегипетской культуры можно с известных социологических констатаций. Египетская культура одна из первых, если не первая цивилизация, где сформировались такие социальные институты, как государство, армия, религия, управляемое из «центра» хозяйство (земледелие, ремесленные работы, рудники, строительство ирригационных сооружений, дворцов, пирамид и др.). Важной особенностью египетского государства и хозяйства была, как бы мы сегодня сказали, сильная вертикаль управления, во главе которой стоял царь, он же живой бог — фараон.

Суть культуры древних царств (если реконструировать культурное сознание) составляет следующее мироощущение: есть два мира — людей и богов; боги создали и жизнь, и людей, пожертвовав своей

¹ Центральным для архаического сознания является представление о душе (духе). Архаический человек считает, что всякое живое существо обладает душой (собственно, жизнь и есть душа). Душа живет в своеобразном «домике» (например, душа человека — в теле, душа дерева — в его стволе, и т.д.) и никогда не умирает. Во время сна, болезни, после смерти и в ряде других случаев душа выходит из своего дома и может поселиться в другом доме (могиле, рисунке, скульптуре и т.д.) [см.: 154].

В культуре древних царств появляются представления о богах. В отличие от духов архаической культуры боги бессмертны, их образ жизни не меняется никогда. Люди же смертны в том смысле, что после окончания жизни их душа лишается всего, кроме самого существования (она «живет» одними воспоминаниями о прожитой жизни). Хотя боги живут идеальной жизнью, такой, о которой можно только мечтать, тем не менее боги не могут жить без людей и их жертвоприношений. В свою очередь, люди нуждаются в помощи богов, законы которых они исполняют [см.: 74. С. 119].

кровью или жизнью, в ответ люди должны подчиняться богам и вечно «платить по счетам» (отдавать богам, а фактически на содержание храмов и государства, часть, и немалую, своего труда и имущества); все, что человек делает, он делает совместно с богами, на собственные силы человек рассчитывать не может; успех, благополучие, богатство, счастье — только от богов, от них же и несчастья или бедность. Известный немецкий философ Курт Хюбнер в одной из своих последних книг «Истина мифа» трактует сущность мироощущения человека культуры древних царств как «нуминозный опыт» (сущность).

«Едва ли, — пишет К. Хюбнер, — можно найти лучшее введение в интерпретацию мифа как нуминозного опыта, чем в этих словах У. фон Виламовиц-Моллендорфа: “Боги живы... Наше знание о том, что они живы, опирается на внутреннее или внешнее восприятие; неважно, воспринимается бог сам по себе или в качестве того, что несет на себе его воздействие... Если мы перенесемся мыслью на тысячелетия назад, то общение богов и людей надлежит признать едва ли не повседневным событием, по крайней мере боги могут появиться в любой момент, и если они приглашаются на жертвоприношение и пир, то это следует принимать всерьез”» [168. С. 67]. «Все, что человек предпринимает в сообществе, — пишет дальше Хюбнер, — прежде всего всякая его профессиональная практика, начинается с молитвы и жертвоприношения. Чему не способствует бог, чему не содействует его субстанция, возбуждая тимос или френ человека (*тимос* по-древнегречески — это голова, а *френ* — диафрагма. — В. Р.), то не сопровождается успехом. Афина Эргана, к примеру, является богиней ремесла, гончарного дела, ткачества, колесного дела, маслоделия и т.п. Горшечники обращаются к ней в своей песне, чтобы она простерла свою длань над гончарной печью, и свидетельствуют о присутствии богини в мастерской...» [168. С. 117, 120]. Аналогично в Вавилоне был, например, бог кирпичей, функция которого — следить, чтобы кирпичи были правильной формы и быстро сохли [см.: 74. С. 35]. «Если люди должны принять решение, — пишет известный историк культуры В. Отто, — то тому предшествует дискуссия между богами». Можно сказать и так: всякая такая дискуссия происходит в нуминозной сфере и разрешается при ее посредстве» [Цит. по: 168. С. 118]. Короче, все значимые для человека в культурном отношении действия, вплоть до интимных (так, личные боги в Вавилоне принимали непосредственное участие не только в воспитании, но и в зачатии и рождении всех членов семьи [см.: 74. С. 45]), совершались древним человеком вместе с богами, которые обеспечивали правильность и успех этих действий.

Следующий сюжет, необходимый для нашей темы, — понимание человеком этой культуры феномена смерти. В культуре древних царств фактически соединяются два разных толкования смерти: анимистическое, идущее от воззрений предшествующей архаической культуры, и новое, связанное с нуминозным опытом. Человек архаической культуры понимал смерть как бесповоротный, окончательный уход души человека, носительницы его жизни и энергии, из тела. Поскольку

он считал, что душа обязательно должна иметь собственный дом (жилище), и тело рассматривалось как такое жилище, то архаический человек в конце концов пришел к идее создавать для умершего вместо тела другой дом — захоронение, могилу. Могила понималась как постоянное жилище для души умершего человека. Но в некоторых племенах параллельно с могилой могли изготавливаться и временные жилища, где душа (эта или вторая, или третья) жила до тех пор, пока не переселялась в новое тело — ребенка, родившегося в той же семье или племени, из которых происходил умерший.

Говоря о том, что душа умершего жила в могиле, мы не преувеличиваем: архаический человек не мог представить себе смерть в нашем понимании, он считал, что душа живет вечно, но в разных домах. Сначала в теле одного человека, затем в захоронении или временном доме (у манси, одного из народов нашего Севера, этот дом называется иттермой), затем снова может переселиться в тело человека (но уже другого, только что родившегося), и так до бесконечности. Душа после смерти уходит из этого мира в «страну мертвых», где она ведет точно такой же образ жизни, как и при жизни: питается, охотится, занимается хозяйством. Именно поэтому в могилу умершего клали его оружие, хозяйственную утварь, подарки, даже еду (а позднее у богатых — любимого коня, жену, наложниц).

Рассмотренные здесь архаические представления о смерти в почти неизменном или приспособленном (переосмысленном) для нового мироощущения виде переходят и в следующую культуру, культуру древних царств. Например, в Древнем Египте был широко распространен обычай и праздник «кормления покойников». Сохраняется и практика захоронения личного имущества умершего.

Однако кое-что существенно меняется. Прежде всего представление об образе жизни после смерти. Хотя человек, точнее, его душа продолжает жить, но сам образ жизни резко меняется, как правило, в худшую сторону. В культуре древних царств смерть — это собственно жизнь после смерти как форма существования, имеющая определенное качество. Лучше всего живут боги, они имеют все (власть, имущество и т.п.), и их образ жизни вообще не меняется. Это древние и называют бессмертием. Установили такой порядок сами боги:

Боги, когда создавали человека,
Смерть они определили человеку,
Жизнь в своих руках удержали¹.

Подобное представление — общее место для всей культуры древних царств. Но послесмертный образ жизни понимается в отдельных регионах древнего мира по-разному. Наиболее драматично в Вавилоне. А вот, например, как в шумерском «Эпосе о Гильгамеше» описан загробный мир, куда после смерти попадают души людей:

¹ Цит. по: Клочков И. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. С. 138.

В дом мрака, в жилище Иркаллы,
В дом, откуда вошедший никогда не выходит,
В путь, по которому не выйти обратно,
В дом, где живущие лишаются света,
Где их пища прах и еда их глина,
А одеты, как птицы, одеждою крыльев,
И света не видят, но во тьме обитают,
А засовы и двери покрыты пылью!¹

Достаточно трагично переживает смерть и грек гомеровской эпохи. Хотя умершие «и обладают памятью и пролетевшая жизнь стоит перед их глазами, но они лишены всякого сознания будущего и тем самым также и настоящего, определяемого будущим. Поэтому Одиссей видит умерших в подземном мире в виде теней, из которых ушло ожидание грядущего и тем самым жизнь... И все же, согласно гомеровским представлениям, как подчеркивает Отто, умерший «еще здесь». Об этом же пишет и Кассирер: «умерший все еще “существует”» [Цит. по: 168. С. 211, 213].

Судя по косвенным данным, наиболее оригинальную концепцию послесмертного бытия создали древние египтяне. Для них смерть — это период «очищения души», после чего человек возрождается для новой вечной жизни, причем жизни уже близкой к богам. В отличие от конечной жизни на земле, пишет наш египтолог Татьяна Шеркова, «человек умерший, Озирис имярек в мире богов вечно оставался юным, сопровождая солнечного бога Ра в его ежедневном движении по небесному своду в священной дневной лодке» [175. С. 66].

На идею очищения и возрождения египтян могло натолкнуть представление о совпадении самых первых богов (Атума, Птаха, Амона, Ра) со стихиями, природой. В свою очередь эти четыре первых бога создали как других богов (Озириса, Исиду, Сетха, Нефтиду), так и людей. Поскольку все природные явления (а для египтян это боги) повторяются и возобновляются, могла возникнуть мысль о смерти как о подготовке к рождению. Приведем два примера: миф о возрождении бога жизни и смерти, реки Нила и зерна — Озириса и древнеегипетское истолкование астрономических наблюдений.

Гаррисон описывает миф об Озирисе так. «Сначала изображение Озириса подвергается захоронению, в то время как под речитатив жрецов происходит пахота и сев. “Сад Бога” затем поливают свежей водой из разлившегося Нила. Когда появляются всходы, происходит благословенное возрождение Озириса» [Цит. по: 168. С. 48]. Теперь астрономическое истолкование. В Древнем Египте «демонический» комментарий к изображениям на гробнице Сети подробно описывает, как «деканы» (восходящие над восточным горизонтом через каждые десять дней звезды. — В. Р.) умирают один за другим и как они «очищаются в доме

¹ Цит. по: Клочков И. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. С. 186.

бальзамирования в преисподней с тем, чтобы возродиться после семидесяти дней невидимости» [105. С. 97].

Другое соображение, вероятно, повлиявшее на представление об очищении, было взято древними из опыта сновидений. Засыпая, человек как бы умирает, но когда он просыпается, возрождаясь к жизни, он отдохнул и полон сил. «Греческие представления о жизни после смерти, — пишет историк античности Гронбех, — опираются не на теологию, а на опыт, вытекающий из сна...» [168. С. 214].

Можно предположить, что идея смерти как очищения и возрождения была обобщена древнеегипетскими жрецами и распространена на человека — второго полноправного участника мировой мистерии. Связующим звеном между такими бессмертными богами, как Атум, Птах, Амон, Ра, Изиды, и смертными людьми был бог Озирис. Парадоксально, но сначала он умирает (сравни с жизнью Христа), Озириса убивает его собственный брат, бог Сетх. Но Изиды воскрешает Озириса. Кстати, от Озириса, который одновременно был царем страны мертвых, а также Изиды, Сетха и Нефтиды начинается генеалогия египетских царей [175. С. 64—65].

Фигура Озириса является ключевой: он связывает людей с богом солнца Ра, дающим жизнь и создавшим самих людей, а также с миром мертвых, где происходит очищение и возрождение умерших. Озирис же является прообразом самого сакрального (нуминозного) действия «очищения-возрождения». Именно Озирис распространяет это действие на первых царей и затем на всех остальных умерших людей, которых поэтому и называют «Озирис имярек». Только в отличие от многих богов, оживавших каждый год или даже чаще, возрождение человека относится к будущим временам.

Отличие в представлениях людей культуры древних царств связано также с новым пониманием топологии страны мертвых, куда после смерти человека идет душа. В этой культуре сформировались два полярных сакральных места («теменоса») — небо и земля (преисподняя); на небо шли души людей, отличившихся при жизни или почему-либо отмеченных богами, в преисподнюю попадали обычные люди или люди, совершившие различные прегрешения. Например, у народа нагуа (населявшего большую Мексиканскую Долину в средние века, хотя по уровню развития эти народы относились к культуре древних царств) на небо шли павшие в сражениях воины, пленники, принесенные в жертву, те, кто добровольно отдавал свою жизнь в жертву богу солнца, а также женщины, умершие при родах [89. С. 225]. У древних греков на небо могли попасть герои, совершившие выдающиеся подвиги, и те, которых по разным причинам взяли на небо сами боги. Все остальные люди, и хорошие и плохие, попадали в царство Аида, под землю. «Собственно космос, — замечает Хюбнер, — понимается вопреки широко распространенной сегодня мифической гипотезе не как одно целое, чем должен вестись один бог (для политеистической конструкции мира такое представление невозможно). Небо (Уран, Олимп), Земля (Гея),

Преисподняя (Тартар) — скорее божественные сферы, подчиненные различным богам; они воспринимаются как равноценные, примерно как владения князей... Полное света царство олимпийских богов является верхом, мрачный Тартар находится внизу» [168. С. 49].

У египтян небо выполняло те же самые функции, а вот земля как противоположность небу была местом, где происходило очищение и возрождение умерших. «Земля, — пишет Хюбнер, — не только условие всей жизни, она также в идеальном смысле — божественное лоно, из которого происходит жизнь и в которое она возвращается...» [168. С. 211]. Мы уже отмечали, что Озирис был не только богом очищения и возрождения, но и царем царства мертвых, т.е. подземного мира, а также тех жизненных сил, которые земля давала всем растениям, а через пищу и человеку.

Интересно, что идея очищения и возрождения была обобщена и распространена даже на таких богов, которые не должны были вообще умирать. Так, бог солнца Ра относился к абсолютно бессмертным, но одновременно он старел и умирал к концу каждого дня. «В контексте полярных представлений, — пишет Т. Шеркова, — солнце в течение дня, проплывая на своей небесной лодке, старело: на восточном горизонте солнечное божество именовалось Хепри, в зените — это был Ра, на западном горизонте оно превращалось в Атума» [175. С. 64]. Ночью солнце не только очищалось и возрождалось, но и активно жило, действовало. «Ночью бог Ра плыл во тьме подземного Нила, сражаясь со своим извечным врагом змеем Апопом, и каждое утро становился победителем...» [175. С. 64].

Для современного сознания все это явные противоречия: Солнце бессмертно и каждый день умирает, ночью оно очищается и возрождается к новой жизни и в то же время сражается со змеем Апопом. Но для сознания человека культуры древних царств здесь все понятно: бог — на то он и бог, чтобы быть в состоянии присутствовать одновременно в нескольких местах и действовать в них по-разному, так, как ему нужно.

Еще один сюжет посвящен двум темам: участию умерших в жизни живущих, а также воплощению богов и явлению их человеку. В культуре древних царств по сравнению с архаической культурой явно возрастает участие мертвых (точнее, душ, ушедших в страну мертвых) в жизни общины и отдельного человека. Однако живущих интересуют не все умершие, а прежде всего три категории духов: духи умерших родственников и членов рода (здесь прямая параллель с предыдущей культурой), а также культурно значимых фигур — героев, основателей городов или государства, царей, известных мудрецов и полководцев, т.е. тех, кого современные исследователи называют «культурными героями».

Люди культуры древних царств были уверены, что все эти духи продолжают участвовать в жизни семьи, рода, города или государства (полиса): следят за всем происходящим, в нужную минуту поддержи-

вают «своих», а на праздниках появляются и веселятся вместе с живущими, вливая в них энергию и силу, укрепляя их дух. Г. Небель пишет: «...Жертвы приготовлены и согласны впустить в себя героический дух предков. Как только полис принимает в себя племенные структуры, он уже несет в себе культ героев города... и также род и все эллины собираются вокруг предков, прославляемых в песне. Культ душ умерших и клан находились в единстве всегда... жизнь умерших предков и родственников есть не что иное, как любовь, которую воспринимают от них живущие вопреки их смерти. Эти восприятия являются не формами воображения, а реальности, они, быть может, питают нас даже более сильно и явно, чем дары живых» [168. С. 214—215].

Хотя речь в данных высказываниях идет об архаических (гомеровских) греках, все сказанное с двумя поправками можно повторить и относительно древних египтян. У последних культ героев, правда, играл все же меньшую роль, зато культ царей (фараонов) был ни с чем не сравним, разве только с культом богов. И здесь мы плавно переходим к теме воплощения.

Известно, что египетский фараон — не только царь, но и живой бог, воплощение Ра. Объяснение этому простое. По мере возрастания роли египетских фараонов складывалось своеобразное противоречие. С одной стороны, именно боги управляют всей жизнью страны («боги управляли миром людей, люди осуществляли их замыслы, адресуя им все творимое на земле в качестве жертвоприношений» [175. С. 66]). Интересно, что в культуре древних царств, помимо космических и природных богов действовали боги, отвечавшие, так сказать, за социальный и общественный порядок, например, в Вавилоне известны боги страны, городов, кварталов. С другой стороны, египтяне каждый день могли видеть, что все приказы отдаются от лица фараона.

Идея и ритуал обожествления фараона в конце концов разрешили это противоречие. Но что значит обожествление? Судя по историческому материалу, в культуре древних царств различались три разных по значению феномена: явление бога человеку (по-гречески — *эпифания*), временная захваченность человека богом (человек становится исполненным богом, по-гречески — *theios*, он ощущает божественную пнеуму — *пнеума*), и наконец, воплощение бога в человеке, т.е. человек становится живым богом. Первая ситуация — общее место данной культуры, поскольку бога мог увидеть каждый и наяву и во сне, вторая — обязательное условие творчества или героического деяния (Небель заметил по поводу олимпийских бойцов: «Атлет сбрасывает свое старое бытие, он должен потерять себя, чтобы себя обрести. Бог и герой входят в голое тело, которое освободил человек» [168. С. 106]), третья ситуация — исключительное явление (в Египте при жизни обожествлялись только фараоны, в Древней Греции — выдающиеся герои, но уже после смерти).

Воплощение бога в человека нельзя понимать так, что бог теперь только в человеке. Ничего подобного: он выполняет и свои старые

функции (например, как бог светит, дает жизнь, движется по небу) и одновременно может воплощаться и присутствовать еще во многих местах — в священных рощах, храмах, на праздниках, в статуях этого бога. В связи с этим Хьюбнер делает интересное замечание. «Было много мест, где родился Зевс, много мест, где Афина явилась на свет, много местностей, откуда была похищена Персефона... Кто полагает, что в этом надо видеть противоречие и что греки не могли сойтись в мнении об “истинных” местах того или иного архе, тот понимает сущность мифического пространства совершенно неправильно... Так как мифические субстанции как нуминозные индивидуумы могут находиться одновременно во многих местах, то им может атрибутивным образом приписываться много мест, и они при этом могли сохранить свою идентичность» [168. С. 149].

Воплощение бога не только делает человека необычным, обладающим божественными способностями (необыкновенными властью, силой, быстротой, умом и т.п.), но и создает вокруг этого человека особое излучение, некое энергетически-сакральное (нуминозное) поле, которое ощущают и другие, обычные люди и которым они проникаются. Особенно сильно это излучение и поле чувствуются на праздниках (мистериях), олимпийских играх, в ходе исполнения драмы. Гронбех, в частности, пишет: «Святость... пронизывает и наполняет все: место, людей, вещи и делает эту совокупность божественной. Эта все наполняющая святость составляет предварительное условие того, что людям могут сыграть и “показать” в драме» [Цит. по: 168. С. 180]. У древних египтян, вероятно, драмы еще не было, но ее с лихвой заменяли грандиозные мистерии и богослужения (точнее, встречи людей с богами в храмах и поклонение им).

Здесь имеет смысл сказать также несколько слов о роли искусства. Изображения и скульптуры богов воспринимаются человеком той эпохи не как изящные произведения и даже не как мимезис (подражание жизни), а как воплощения. Не случайно поэтому попав в беду, люди часто обнимали изображения богов, чтобы на потерпевших перешли божественные благословение, сила и благополучие [168. С. 125]. В Древнем Египте жрец, готовя умершего к последующему пути, совершал специальный ритуал над статуей умершего, «которая являлась вместилищем души-ка или двойника новопреставленного. Вставляя в глазницы инкрустированные глаза, скульптор наделял статую (а значит, и самого умершего) способностью видеть, значит, ожить» [175. С. 66].

В принципе человек мог вызвать бога еще проще, ритуально произнося его имя, но, конечно, бог, заключенный (воплощенный, присутствующий) в живописном изображении, статуе или героях драмы, более убедителен и телесно воспринимаем. «Не существует сценария и спектакля, — пишет Э. Кассирер, — которые лишь исполняет танцор, принимающий участие в мифической драме; танцор есть бог, он становится богом... Что... происходит в большинстве мистериальных культур — это не голое представление, подражающее событию,

но это — само событие и его непосредственное свершение» [Цит. по: 168. С. 179].

Последний сюжет посвящен древней онтологии времени или, может быть, бытия. То, что Хюбнер называет термином «архе» (исток, начало, основание), различая в связи с этим священное и профанное время, тесно связано с мироощущением человека культуры древних царств, для которого высшая ценность — прошлое, поскольку именно там боги создали человека и мир и установили законы, т.е. заложили все основы бытия. С точки зрения человека этой культуры (если за него отразить онтологию времени-бытия), будущее втекает в прошлое через настоящее, а настоящее служит постоянному воспроизведению прошлого и его первособытий. «Архе, — пишет Хюбнер, — является, так сказать, парадигмой этой последовательности, повторяющейся бесчисленным и идентичным образом. Речь идет об идентичном повторении, так как это — одно и то же священное первособытие, которое повсеместно происходит. Это событие буквально вновь и вновь привлекается в мир, оно не является всякий раз новым вариантом или серийной имитацией некоего прототипа. Мысль о том, что бог станет делать то же самое бесчисленное количество раз, была бы несовместимой с представлением, которое сложилось о нем у людей, и именно повторение некоего прасобытия, его вечность в настоящем составляет его святость» [168. С. 128].

Воспроизводятся первособытия прошлого не только подчинением (следованием) законам и древним устоям жизни, но и путем буквального воссоздания их в культе и ритуале (как правило, в форме мистерии или богослужения), а также в произведениях искусства — в живописи, танце, скульптуре, драме. «Во всех мифических действиях, — пишет Кассирер, — существует момент, в котором происходит настоящая транссубстантивация — превращение субъекта этого действия в бога или демона, которого он представляет... Так понятые ритуалы, однако, имеют изначально не аллегорический, подражающий или представляющий, но непременно реальный смысл: они так вплетены в реальность действия, что образуют ее незаменимую составную часть... Это есть всеобщая вера, что на правильном исполнении ритуала покоится дальнейшее продолжение человеческой жизни и даже существование мира» [Цит. по: 168. С. 179]. «Речь идет не о празднике воспоминания мифических событий, — пишет Элиаде, — но об их повторении. Действующие лица мифов становятся участниками сегодняшнего дня, современниками. Это означает также, что человек живет уже не в хронологическом, а в изначальном времени, когда событие случилось впервые... Изведать снова это время, воспроизводить его как можно чаще, быть инструментом драмы божественного произведения, встречать сверхъестественное и изучать снова его творческое учение — это желание, проходящее красной нитью через все ритуальные воспроизведения мифов» [Цит. по: 168. С. 182].

Теперь мы можем вернуться к загадке египетских пирамид. Обожествление фараонов создало для жрецов довольно сложную проблему, свя-

занную с выяснением вопроса о его смерти и погребении. В качестве человека фараон мог умереть, и ему полагались торжественные, но все же обычные гробница и ритуал погребения. Но как живой бог фараон вообще не мог умереть в человеческом смысле слова. Его смерть в этом последнем случае есть скорее момент в вечном цикле смерть — очищение — возрождение. Если фараон — воплощение бога солнца Ра, то его душа после смерти должна вернуться на небо и слиться с сияющим светилом. Но как тогда поступить с телом фараона и что нужно класть в его могилу?

Разрешая эту дилемму, египетские жрецы, судя по всему, построили следующее объяснение (сценарий). Да, после смерти фараона его душа, с одной стороны, идет на небо и сливается с Солнцем, но с другой — она проходит цикл очищения и возрождения (не забудем, что бог может осуществлять разные деяния, присутствуя сразу во многих местах). В теле умершего фараона и в месте его захоронения происходят очищение и возрождение, сюда фараон-бог постоянно возвращается.

Но тогда возникали другие вопросы. Например, как фараон-бог поднимается на небо и спускается с него в свою гробницу? На них важно было ответить, поскольку образ фараона все же двоился: он не только бог, но и человек (понятно, как бог попадает на небо, а как человек?), кроме того, фараона нужно было провожать и встречать всем народом и нельзя было ошибиться в выборе правильных действий. Вопрос возникал и в связи с идеей, что очищение и возрождение фараона происходят в захоронении, в то время как обычно боги очищались и возрождались под землей (в лоне земли). И еще один вопрос — как быть с телом фараона, ведь оно, как и всякий труп, разрушается, а бог не мог изменяться и, возвращаясь к своему народу, он должен воплощаться в то же сияющее тело.

Первую проблему жрецы разрешили весьма изящно, придав захоронению фараона форму и вид горы или лестницы, вознесенных высоко в небо.

«Гробница царя, — пишет Т. Шеркова, — считалась горой, по которой его душа поднималась на небо. Образом священной горы являлась и мастаба, в которой хоронили царей первых двух династий, ступенчатая пирамида, по которой взбирались души царей третьей династии, обычная пирамида с прямыми и чуть изломанными гранями, чей идеальный образ многократно был повторен царями четвертой, пятой и даже более поздних династий Среднего царства, наконец, даже пирамида в форме саркофага. Как известно, цари династии Нового царства погребены в Долине царей, однако и здесь сохранился образ священной горы, ибо скальные гробницы прорубались у подножия огромной естественной горы, именовавшейся Мертсегер — богиней смерти, любящей молчание. В скальных гробницах хоронили и частных лиц, начиная со Среднего царства, когда каждый умерший считался Озирисом имярек» [175. С. 67].

Последовательно реализуя эту идею, фараоны строили свои пирамиды все выше и выше с тем, чтобы они касались самого неба. Но когда пирамиды действительно уперлись в небо, соединяя его с землей, они стали космическими объектами, идея сакральной лестницы стала ослабевать.

Ее стала вытеснять другая концепция. Ближе к вершине пирамиды и на расстоянии от нее ступени переставали различаться, и все большее значение приобретали расчеты объема пирамиды и каменных работ, которые велись на основе математической модели пирамиды. Для человека той эпохи математические (знаковые) модели воспринимались как сакральные сущности, сообщенные жрецам богами, сущности, определяющие божественный закон и порядок. Не мудрено, что в скором времени египетские жрецы истинной формой захоронения фараона стали считать не гору или ступенчатую пирамиду, а математическую пирамиду.

Вторая проблема была решена не менее изящно: пирамиде был придан образ самой земли, ее лона. Египетская пирамида строилась не как дом или дворец (т.е. образующими внутри пустое пространство, где и совершается обычная жизнь), а наоборот, сплошной и из камня. Получалось, что пирамида как бы поднимается, вырастает из земли, являясь ее прямым продолжением. Кстати, древнеегипетские мифы гласили, что первоначально жизнь возникла на холме, который поднялся (вырос) в океане. Такая пирамида воспроизводила и подобный первоходм (гору) жизни.

Слияние этих двух структур и форм (математической пирамиды, касающейся неба, и сплошного каменного холма, вырастающего из земли) в конце концов и дало столь привычный нам образ пирамиды, отражающий рассмотренные здесь культурные проблемы и представления.

Наконец, третья проблема была решена средствами медицины, химии и искусства. Тело фараона бальзамировалось и одевалось в величественные одежды, а лицо покрывалось золотой маской. В результате жрецы могли рассчитывать на то, что, когда живой бог, спустившись с неба, пожелает воплотиться в свое тело, он найдет его столь же прекрасным, как оно было при жизни фараона, если не еще прекрасней.

Поскольку при жизни фараон владел всем Египтом и ни в чем не нуждался, то ясно, что и после смерти, в периоды воплощения в свое тело и посещения страны (эти периоды мыслились как совпадающие с настоящим) он не должен был страдать от отсутствия какой-либо необходимой ему вещи. Поэтому многие залы египетских пирамид, если их, конечно, еще не разграбили, при открытии их археологами напоминали современный музей. Они содержали почти все вещи (реальные или в скульптурном эквиваленте), известные при жизни погребенного в данной пирамиде фараона имярек в Египте.

Как постоянное жилище бога и место, где происходит его очищение и возрождение, пирамида была не только святыней, но и излучала

на все египетское царство сакральную энергию. Чем больше строилось пирамид, тем более египтяне ощущали себя в окружении богов, в атмосфере их божественной поддержки и заботы. Также не забудем и божественных требований, законов. И тем больше чувствовали они себя участниками божественных первособытий и вечности. А для человека, окруженного богами и погруженного в вечность, смерть как бы уже не существует.

1.2. Экономика с культурологической точки зрения

Меняются ли представления об экономике под влиянием культурологических и социальных исследований? Однозначно ответить трудно, но появляются работы, заставляющие задуматься над сущностью этой вроде бы ясной и тщательно исследованной сферы, без которой в настоящее время немислимо представить современную жизнь. В подтверждение сказанного можно указать на несколько моментов: постепенное разведение понятий «экономика» и «хозяйство», а также усиление интереса к изучению последнего; возвращение к анализу фундаментальных понятий экономики, например таких, как собственность; развитие исследований и разработок, особенно в Германии, сочетающих экономические и хозяйственные аспекты. Так, в ФРГ интенсивно развивается дисциплина, название которой в переводе звучит примерно следующим образом — «Учение о хозяйственной деятельности предприятий».

Ее появление было стимулировано не столько проблемами эффективного управления, сколько попытками реагировать на негативные социальные и экологические последствия современного индустриального производства. В отличие от оптимизации деятельности предприятий учет негативных социально-экологических последствий заставляет менять цели и характер производства и влечет за собой изменение представлений о самой хозяйственно-экономической деятельности. В частности, становится понятным, что экономика и хозяйство — хотя и взаимосвязанные, но все-таки разные вещи, что в отличие от экономических хозяйственных процессы и механизмы практически не изучены, но без понимания последних многие современные проблемы, в том числе глобальные, не могут быть успешно разрешены.

Кстати, подтверждается интуиция русского и немецкого языков, в которых в отличие от английской языковой традиции термины «экономика» и «хозяйство» не совпадают. В английском языке *economic (economy)* — это одновременно и экономика, выгода и хозяйство, в отличие от *household (housekeeping)* или *farm* — домашнее хозяйство или отдельное хозяйство, которое ближе к исходной этимологии термина «экономика», восходящего к греческому *oikonomike*, буквально — искусство ведения домашнего хозяйства.

Что же показывают современные культурологические и социальные исследования экономики? Прежде всего то, что не существует одной

экономики, к которой мы привыкли, изучая капиталистическое общество и отношения. Наряду с капиталистической экономикой, например, до сих пор действует так называемая даровая экономика. «Термин “даровая экономика”, — пишет Юлия Латынина, — принадлежит Карлу Поланьи, согласно которому даровая экономика наряду с редистрибутивной и рыночной экономикой — один из трех типов экономики, соответствующих трем стадиям экономического развития. Даровая экономика характеризует догосударственные общества, в которых обмен выполняет прежде всего социальные, а не экономические функции. Редистрибутивная экономика — это экономика феодальных государств и бюрократических империй. Она характерна для любого общества, где власть господствует над собственностью и где носитель власти поставлен в выигрышные условия, когда дело идет об обмене. Рыночная экономика характеризуется равноправными и безличными отношениями обеих сторон. Однако нетрудно заметить, что перед нами не столько сменяющие друг друга стадии, сколько сосуществующие типы. Система ценностей даровой экономики по-прежнему играет значительную роль в нашей жизни. Так, статус жены-домохозяйки выше статуса домашней прислуги именно потому, что жена чистит даром ту картошку, которую домашняя прислуга чистит за деньги. По той же самой причине социальный статус “бесплатной” жены выше статуса платной проститутки.

Самый интересный вопрос, однако, заключается в следующем: существует ли рыночная экономика вообще или она существует только на определенных уровнях описания? Была ли рыночная экономика при своем возникновении альтернативной экономике дара, взятки и грабежа или их развития?» [86].

На заре становления человеческого общества в архаической культуре то, что мы называем, например, торговлей, для людей архаической культуры имело другой смысл — дар, жертва, установление родственных связей. «Сам процесс обмена — вещами, словами и женщинами, — поясняет Латынина, — играет в жизни любого общества огромную роль, более того, создает это общество. Но такой особенный вид обмена, как торговля, хотя и известен во многих архаических обществах, занимает весьма скромное место и представляется как бы “антиобменом”. Гораздо больше, чем обмен товарами, распространен обмен подарками.

Из социальных институтов, связанных с обменом подарками, более всего знамениты описания Малиновским кулы на Тробриандских островах и описанный Боасом потлач североамериканских индейцев.

Жители Тробриандских островов образовывали многочисленные союзы, чтобы обмениваться украшениями, сделанными из раковин. Украшения эти бывали двух родов: шейные ожерелья из красных раковин и ручные ожерелья из белых. Союзы связывали цепочкой даров жителей достаточно отдаленных островов и побуждали островитян отправляться за даром в далекие путешествия. Путешествия снаряжались регулярно.

Кула никогда не сопровождалась взаимным немедленным обменом. Напротив, порядок в цепочке обменов был строго фиксирован и однонаправлен, так что, например, *A* дарил красное ожерелье *B*, *B* дарил его *C*, *C* дарил его *D*, и только *D*, *E* или *F* дарил его *A*. Порядок обмена белыми ожерельями шел в обратном направлении. Размер дара, как нетрудно догадаться, зависел от положения наиболее ценимых ожерелий в невидимой сети обмена, раскинувшейся по островам. Многие из этих ожерелий были знамениты, временные владельцы хвастались ими на церемониях, но долго владеть ими было нельзя — это означало вызвать зависть и нарушить правила человеческого общежития.

Жители Тробрианских островов, прекрасные мореходы, хорошо знали, что такое торговля. Более того, отправляясь в церемониальное плавание, они иногда забирали с собой товары для продажи, но никогда не вступали в торговые отношения с теми, с кем были связаны церемониальными узами. Обмен подарками для тробрианцев не имел ничего общего с беззаботным радушием дикарей, не знающих частной собственности и торговли. Это был высокоспециализированный институт, не уступающий своей сложностью и тонкостью связей кредитным операциям флорентийских банкиров. Но в иерархии бытия обмен подарками стоял гораздо выше обмена товарами. Обменивающий товар приобретал товар же. Партнер по куле приобретал нечто более важное — славу и дружбу. Кула превращала потенциальных врагов в друзей, в товарищей по обмену. Основное качество товара — его безличность. Основное свойство дара — его личный характер. Дар, в отличие от товара, является способом поддержания социальных отношений.

Внимательный читатель может заметить, что подпольная советская экономика, действующая по принципу “ты — мне, мы — ему, он — тебе”, во многом походила на кулу. И там, и там речь шла не только, а может быть, и не столько о приобретении товаров, сколько о приобретении сети друзей. Представляется чрезвычайно замечательным, что ответом на неорганичную социалистическую экономику явился не “капиталистический” обмен, а гораздо более архаичный тип обмена, имевший своей целью помимо обмена вещами создание сети, в рамках которой был возможен обмен.

Потлач североамериканских индейцев — другой способ обмена и распределения богатства — представлял собой публичную раздачу и истребление материальных вещей, устраиваемые вождями. Вождь доказывал, что он владеет большим богатством, раздавая его, и одновременно демонстрировал, что он владеет знанием и церемониями предков, так как богатство раздавалось участникам в строгом соответствии с рангами. Некоторые варианты потлача в описании изумленных европейцев становились “торговлей наоборот”. У индейцев квакиютль частью церемонии становилась “продажа” весьма ценимых медных пластин или тазов в обмен на хлопковые коврики, игравшие роль денег. Вождь-владелец таза задираля своего соперника, уверяя, что тот недостойн владеть тазом. Иногда после того, как цена за таз дохо-

дила до полутора тысяч ковриков, он мог разбить его. Но если вождь соглашался на обмен, его соперник с торжеством восклицал, что вождь слишком презирает их, коль скоро считает, что у его клана не найдется более полутора тысяч ковриков за таз, и с торжеством добавлял еще двадцать ковриков. Точкой отсчета в такой торговле была не стоимость товара, а достоинство продавца и покупателя. Продавался не товар, а качества, в нашем представлении, нематериальные: достоинство, зависимость и дружба. И что самое интересное, эти качества действительно можно было оценить и продать» [86].

Думаю, Латынина не совсем права, утверждая, что примитивные народы хорошо знают, что такое торговля. В нашем понимании торговля — это рыночный обмен произведенными товарами, причем последние именно как товары должны быть отчуждены от своих производителей. Владелец, пишет Маркс, «стремится отчудить свой товар в обмен на другие, в потребительской стоимости которых он нуждается. Все товары не имеют потребительской стоимости для своих владельцев и представляют потребительскую стоимость для своих невладеющих. Следовательно, они должны постоянно перемещаться из рук в руки» [97. С. 42].

Напротив, для архаического или примитивного человека произведенный им предмет (оружие, ткань, продукт питания, добытая со дна океана красивая раковина и прочее) никогда не отчуждены от человека их создавшего и даже от племени, поскольку в архаическом понимании отдельный человек и племя — одно целое. Учтем также, что с точки зрения человека архаической или примитивной культуры в предметах живут души и духи, — родственные в тех, которые принадлежат данному племени (созданы в нем) и неродственные, часто опасные, в тех, которые принадлежат чужим племенам [135]. В связи с этим торговля в понимании архаического и примитивного человека имеет совсем другой смысл: это собственно не обмен, а или установление родственной связи на уровне духов-тотемов («торговля» с другими племенами), или ее подтверждение внутри племени (раздача вождем «своих» богатств; на самом же деле они исходно принадлежат всему племени), или утверждение невозможности самого обмена, поскольку родственные тотемные духи не приемлют неродственных (приведенный выше пример потлача, когда вождь после долгих манипуляций разбивает произведенный продукт). В рамках подобной культурологической реконструкции можно утверждать, что торговли в нашем понимании у архаических и примитивных обществ нет вообще. Когда же она возникает?

Только в следующей культуре — культуре древних царств, когда складывается разделение труда (разделение социальных функций) и основанные на нем системы управления (их Мэмфор назвал «мегамашинами»). Более того, можно предположить, что общества, не перешедшие к разделению труда, не научившиеся создавать мегамашины, просто погибли, точнее, их поработали другие народы, где указанные два момента

стали реальностью. Осознать новую социальную реальность, что вполне естественно, человек культуры древних царств смог в доступной для него форме — мифологической. Последняя предполагала такой способ понимания явлений, когда социальная действительность понималась антропоморфно, как взаимоотношение людей с богами.

Приглядимся к богам Древнего Египта, Шумера, Вавилона, Древней Индии и Китая (они относятся к культуре древних царств). Главная их особенность в том, что они управляют человеком (обладают властью), любим, даже царем (фараоном). Другая особенность, что тоже уже отмечалось, — каждая профессия и специальность имели своего бога-покровителя. Наконец, еще одно важное свойство языческих богов — они всегда действуют совместно с человеком. Сеет ли он зерно в поле, строит ли свой дом, зачинает ли собственного сына или дочь — всегда вместе с ним действуют соответствующие боги, которые направляют человека и помогают ему [135]. Можно предположить, что боги — это мифологическое осознание (конституирование) новой социальной реальности — разделения труда и систем управления (власти), соответственно, отношения человека с богами выражали в мифологической форме участие человека в разделении труда и в системах управления и власти.

Существует большая, главным образом западная, литература, посвященная анализу форм собственности древнего мира («верховой собственности царя», собственности и владений общины, имущественным отношениям в семье), а также первых экономических отношений (рынка, наемного труда, ростовщического капитала, торговых объединений). Но что при этом авторы понимают под хозяйством и экономикой, тем более, если речь идет о древнем мире? На мой взгляд, необходимость появления хозяйства в масштабе царства была обусловлена теми же самыми процессами формирования мегамашин и разделения труда.

Пока не были созданы армия, большие коллективы, работающие под надзором тысяч писцов, проблемы, возникавшие в управлении, в царском дворе, храмах, в производстве, при распределении продуктов труда и питания, разрешались традиционно и не требовали специальной организации. С появлением всего этого хозяйственная деятельность стала совершенно необходимой, ведь, скажем, накормить и одеть десятки тысяч не работающих в поле и домашнем хозяйстве людей (чтобы они эффективно управляли, отправляли культ, воевали) традиционным способом невозможно. В этом случае необходимо производство, обеспечивающее не только самого производителя, но и многих других людей, необходимо распределение продуктов труда, исходя из потребностей целого и его частей, а не самого производителя. Именно хозяйственная деятельность решает все эти проблемы.

Царские писцы и жрецы начинают улучшать производство (вносить в него новшества, организовывать его), по-новому распределять про-

дукты труда, стараясь обеспечивать ими все социальные институты и сферы общества, следить, чтобы производство функционировало эффективно и бесперебойно. Чтобы хотя бы отчасти почувствовать атмосферу хозяйственной жизни того времени, послушаем жизнеописание, высеченное в гробнице царского зодчего (построенной в эпоху Старого царства), в котором он рассказывает о своей молодости, когда помогал старшему брату (в расшифровке Ю. Я. Перепелкина, с его же пояснениями).

«Когда был (я) позади брата (моего) (т.е. сопровождал брата), управителя работ, был (я) с писчей дощечкой его (т.е. носил его письменный прибор, на котором разводились чернила)».

«И назначили его наставником, что для строителей, (и) был (я) с тростью его (носил за ним трость; она в Древнем Египте олицетворяла власть. — В. Р.)».

«И назначили его управителем строителей, (и) был (я) третьим (т.е. ближайшим помощником) его».

«И назначили его плотником царевым (и) строителем, (и я) властвовал для него (над) городом (т.е. управлял принадлежавшей тому деревней?) (и) творил (я) для него вещь всякую (т.е. все) в ней гораздо».

«И назначили его другом единственным (высокий придворный чин), плотником царевым (и) строителем в обоих домах (т.е. в обеих половинах государства), (и я) считал для него имущество его всякое; больше было вещей (т.е. имущества) в доме (т.е. хозяйстве) его против дома сановника всякого».

«И назначили его управителем работ, и (я) повторял слово его всякое (т.е. передавал все его распоряжения) сообразно тому, за что жаловал он (т.е. так, что он жаловал исполнителя)».

«Считал же (я) для него вещи (т.е. имущество) в доме (т.е. хозяйстве), что от собственности его, (в) продолжение 20 лет. Никогда не бил (я) человека какого-нибудь там так, чтобы объявился он мертвым под пальцами (моими). Никогда не порабощал (я) людей каких-либо там» [116. С. 27—28].

Нужно учесть, что производство в широком смысле — это не только изготовление вещей и орудий (оружия), но и военное дело (его продукты — военная добыча и дань, а также уверенность, защищенность жителей страны) и, так сказать, «духовное производство», позволявшее общаться с богами и получать от них помощь, и сфера управления. Но это только один аспект хозяйства — *искусственный*, поскольку он предусматривает целеполагание (что именно нужно делать, чтобы...), а также планирование и принятие решений. Примером первого является целевая установка на создание в царствах древнего мира ирригационных сооружений (каналов, плотин), второго — заготовки запасов зерна на случай засухи или неурожая.

Необходимость хозяйственной деятельности диктуется также быстрым развитием в древнем мире торговли. Разделение труда и объединение в одном царстве различных номов и провинций, с разными условиями и традициями земледелия и ремесла, а следовательно, производящих разную продукцию, способствует развитию внутренней тор-

говли, что в свою очередь заставляет планировать производство и увеличивать производительность, по-новому распределять произведенный продукт, т.е. создавать хозяйство.

Другой аспект древнего хозяйства можно назвать *естественным*, он связан с тем, что можно назвать экономикой культуры древних царств. Чтобы понять, что это такое, сравним для примера хозяйственную деятельность Старого и Среднего царств в Египте. В первом случае — это прежде всего властные решения чиновников фараона в сфере производства и распределения, во втором, когда сложились разные самостоятельные субъекты (царь, жрецы, знать), хозяйственная деятельность опосредуется договорами и соглашениями, которые заключаются между данными субъектами, и — особым пониманием собственности и имущества (эти два момента и образуют суть древней экономики).

Учтем одно обстоятельство. Для человека культуры древних царств, хотя он и обменивает свой продукт на рынке или оставляет наследство, отчуждаемое имущество или товар в определенном смысле неотчуждаемы, поскольку являются продолжением самого человека (например, термины «собственный» и «собственность» в Египте обозначаются тем же знаком «д.т», что и «плоть», «туловище» [116]). Имущество и продукт, созданный человеком, не только являлись условием его существования, а следовательно, и жизни, но и обладали душой, тесно связанной с человеком или богами, участвовавшими вместе с человеком в его создании. Приведем два примера.

1. Анализируя широко употреблявшееся в Старом царстве понятие «д.т», обозначающее с добавлениями других слов хозяйство («дом д.т»), людей, животных, селения, здания, заведения и т.д., Перепелкин пишет следующее. «Итак, мы видим, что в пирамидах с помощью слова “д.т” выражались не только принадлежность телесная и по родству, но и принадлежность в силу владения. Мы видели также, что частные лица пользовались “д.т” для обозначения принадлежности по праву собственности — примеров того было приведено великое множество — и вместе с тем употребляли то же слово, когда хотели выразить принадлежность в силу родства, личной связи, предназначения, пользования, посвящения!» [116. С. 118—119].

2. Античная архаическая ваза не только создана с помощью богини Афины Эрганы, но и сама является одушевленным существом, говорящим от своего имени (например, «владельческая» надпись на черном килике с Родоса: «Я — килик Корака» и знаменитая: «Я — Нестора благопитейный кубок». Обе датируются VIII в. до н.э.). Н. Брагинская показывает, что сосуды чуть ли не самая подходящая вещь для одушевления. Известно, что индейские женщины считали вылепленную посуду «живой», живым существом: «сосуд — это образ женщины, и женщина мыслится сосудом, а женские божества почитаются в виде сосудов... Части сосуда — вазы, кувшина, чаши — на разных языках согласно именуются туловом, ножкой, ручкой, горлом, шейкой, плечами, ушками, устьем, “устами” и т.д. И это не кальки» [37. С. 52, 73—83].

Поэтому, чтобы отсоединить имущество или произведенный продукт от себя, недостаточно его обменять на другие, эквивалентные с точки зрения затраченного труда и времени. Необходимо также умиловать, во-первых, своих богов, принеся им жертвы, во-вторых, членов общины, к которой человек принадлежит, наконец, чужих богов и общину, чтобы они приняли чужое имущество и продукт в свое владение. Все эти моменты, например, можно увидеть на материале вавилонской культуры. «Тексты, в которых фиксируется тот или иной вид передачи имущества (купля-продажа, лишение наследства, обращение в рабство, отпуск рабов на волю и т.д.), — пишет Клочков, — пестрят специальными терминами и формулами, указывающими на обряды, сопровождавшие эти действия... при всем развитии коммерческой деятельности в древней Месопотамии имущество, вещи не превратились в голую потребительскую или меновую стоимость, в чисто экономические величины; они так и не “оторвались” окончательно от своих владельцев, не стали нейтральными предметами, какими их считают законы Юстиниана и современное право. Данное обстоятельство самым непосредственным образом сказывалось в сфере экономики, во многом определяя функционирование механизма древнего обмена... покупатель должен был дать прежнему владельцу три вида компенсации за уступленный объект. Прежде всего, он платил сразу или по частям “цену покупки” (*nig-sa*), как правило, зерном или медью. Ж. Боттеро подразумевает эквивалентность, равновесие двух ценностей. Затем покупатель давал “приплату” (*nig-giri* или *is-gana=nig-ki-gar* — “то, что кладут на землю”), исчисляемую в тех же “деньгах”, что и “цена покупки”, т.е. зерном или металлами. В текстах из Фары эта “приплата” бывает равна цене и даже больше ее...

“Приплата” была одновременно и обязательна и добровольна. Обязательна потому, что одна только чистая “цена” вещи не могла удовлетворить продавца: вещи в обыденном сознании рассматривались как неоценимые, несводимые к какому-либо эквиваленту. Добровольна потому, что размеры ее устанавливал покупатель (возможно, согласуя с продавцом), исходя из своей оценки степени привязанности продавца к своему добру, силы собственного желания приобрести данный объект и, вероятно, желания показать свою щедрость и продемонстрировать свое величие.

Этим последним желанием объясняется третий вид выплат — “подарки” (*nig-ba*, дословно “то, что дано”). В отличие от “цены” и “приплаты” “подарки” обычно представляли собой не зерно или металлы, а дорогие вещи (одежды, оружие и т.п.), съестные припасы и напитки... Лучший “подарок” получал основной продавец, другие подарки — его ближайшее окружение (соседи и родичи, которые могли являться совладельцами), а также писец и должностные лица, скреплявшие сделку; угощение устраивалось для всех участников сделки, включая свидетелей...

Человек, по выражению Боттеро, не столько владел вещами как добром, предназначенным для обычного пользования и потребе-

ния, сколько над ними властвовал как надо всем, что составляло его личность. И при обмене эти вещи выступали скорее не объектами покупки, а объектами “покорения”, “завоевания”; отсюда и непомерная щедрость (своеобразный поединок между продавцом и покупателем)» [Цит. по: 74. С. 52—53].

Из этой цитаты можно понять, что экономика — это такой аспект хозяйственной деятельности, в котором проявляются *естественные ограничения культуры как формы социальной жизни* (организма).

В современной западной культуре, например, земля свободно покупается и продается, а на злостных неплательщиков подают в суд. В культуре древних царств (кстати, как иногда и в современной России) земля в обычном смысле не продавалась, а долги нередко прощались. «Связь между землей и владельцем (индивидуальным или коллективным), — пишет Ключков, — была очень сильна. Во II тысячелетии до н.э. и позднее на периферии Месопотамии собственность на землю оставалась исключительным правом коллектива общины; отчуждение земли за пределы общины или круга кровно связанных родственников было невозможно. Приобрести земельный участок в таких случаях можно было только одним путем: стать членом данной общины или семьи; отсюда невероятное распространение “приемов в братья”, “усыновлений” и т.д... С идеей “принципиальной” неотчуждаемости наследственного надела земли или дома, по-видимому, был связан и институт *misarum*. В первой половине II тысячелетия до н.э., как и в более древнюю эпоху, некоторые месопотамские правители время от времени объявляли “Справедливость” (*мишарум*) — т.е. издавали особые указы, по которым прощались определенные долги и проданные (очевидно при крайних обстоятельствах) земли, сады и дома безвозмездно возвращались прежним владельцам» [74. С. 50—51]. Здесь можно привести и мнение Латыниной. Правда, она пишет о средних веках, но не повторяется ли тут многое из того, что было еще в Древнем Египте и Вавилоне?

«Ничто, — пишет Латынина, — так хорошо не демонстрирует нерыночный характер раннего капитализма, как комменда — излюбленный в XI—XIII веках тип вложения капитала. Предшественники и параллели комменды — вавилонский таппутум, мусульманская мукарада, византийская хереокойнония и, отчасти, морская ссуда в эпоху эллинизма. Комменда состояла в том, что одна сторона ссужала деньги другой стороне, использовавшей их для коммерческого плавания и возвращавшей ссуду вместе с заранее определенной долей прибыли: три четверти прибыли в случае односторонней комменды (при которой кредитор финансировал все плавание) и половина прибыли в случае двусторонней комменды (при которой кредитор предоставлял две трети капитала).

Комменду часто описывали как соглашение между богатым оседлым капиталистом и начинающим предпринимателем, у которого нет денег, но есть много усердия. Анализ документов показывает, что часто взнощиками были бедные люди, вверявшие свои небольшие

сбережения очень богатому купцу. Оседлый взносчик и путешествующий менеджер иногда были столь равны в состоянии и коммерческом опыте, что менялись ролями. Торговцы находили выгодным чередовать роли оседлой и путешествующей партии. Более того, “зачастую торговец брал с собою лишь часть капитала в дополнение к капиталу, данному другими торговцами в коммendu, и вверял остаток капитала торговцам, путешествующим в другое место” (Р. Лопес). Коммenda не только позволяла торговцу не держать все яйца в одной корзине. Она прошивала общество невидимой сетью взаимных связей по вертикали и по горизонтали. Скромный венецианский бедняк, вверивший свои полдуката Корнаро или Дандоло, не собирався поднимать против них восстание.

Иначе говоря, даже коммenda, это самое “капиталистическое” явление средневековой Италии, не была целиком капиталистическим предприятием: с ее помощью умножались не только деньги, но и связи. Это был способ обезопасить себя и от неожиданно потонувшего корабля, и от шальной чумы в Александрии, и от местной войны, и даже — не приведи, Господи, — от изгнания.

Успех мелких купцов был обусловлен дружбой между равными; успех крупных был обусловлен связями в верхах. История крупнейших европейских предпринимателей неотделима от политики подарков. Жак Ле Бон, Жак Кер, Лайонел Кренфилд, Оппенгеймер были столько же королевскими фаворитами, сколько гениальными предпринимателями. Ссуды Фуггеров Карлу V были фактически безвозмездными подарками, в которых Антон Фуггер уже не мог отказать императору. “В XVII столетии прибыль без власти и безопасность без могущества были немыслимы”, — отмечает Джеффри Паркер. Взлет и крах банка Джона Лоу (так же как и современный ему и аналогичный по причинам скандал с Компанией южных морей, *South Sea Bubble*) нельзя анализировать, рассуждая лишь о чрезмерной эмиссии и опасности самой меркантилистской идеи земельного банка и не упоминая о том, что Лоу стал личным другом регента Франции; и что правительственное распоряжение принимать кредитные билеты частного банка Лоу в уплату налогов было обусловлено не только экономическими соображениями. Операции банкира Уврара были бы невозможны без покровительства Талейрана. В чем-то истории европейского предпринимательства не повезло: на предпринимателя как на одного из делателей истории обратили внимание тогда, когда в моду стала входить история, состоящая из цифр, а не событий, и в результате блистательные биографии полубанкиров-полуполитиков оказались покрыты толстым слоем статистического пепла.

Покровительство высших должностных лиц распространялось на операции, которые современный закон прямо отнесет к бандитизму: чего стоят причитания российской прессы о коррупции в высших эшелонах власти, если вспомнить о королеве Елизавете, лично участвовавшей в финансировании пиратской экспедиции Френсиса Дрейка и с удо-

вольствием надевшей подарок Дрейка — корону из награбленных у испанцев камней; или скандал, разгоревшийся в 1701 году в английском парламенте из-за того, что лица, финансировавшие пирата Кидда — лорд-канцлер и первый лорд казначейства, — принадлежали на свою беду к партии парламентского меньшинства!» [86].

Понятно, что мишарум, прием в братья или усыновление нужно отнести к актам хозяйственной деятельности (поскольку облеченные компетенцией лица должны были принять соответствующее решение), но те же акты можно считать относящимися к древней экономике; с их помощью хозяйственная деятельность опосредовалась реалистическими социальными соображениями. Подобно тому, как в стоимость товара входила сакральная связь владельца с этой вещью, в стоимость земли входили ее связи с ее владельцем и общиной, что в случае мишарум позволяло земле, домам и садам даже возвращаться к своим владельцам.

И все-таки, средние века — это еще не капиталистические отношения. В частности потому, что произведенные товары так до конца и не были отчуждены от своих производителей. Да, этот процесс пошел еще в античной культуре, когда сформировалось понятие собственности как права владения. В Риме собственность понимается как власть производителя над вещами: «Для владения в юридическом смысле, — пишет И. Б. Новицкий, — была необходима *воля обладать вещью самостоятельно*, не признавая над собой *власти другого лица*, воля относиться к вещи как своей» (выделено мной. — В. Р.) [109. С. 76]. Тем не менее и в античности, и в средние века, и в эпоху Возрождения, когда человек производил вещи, он не считал, что самостоятельно творит эти вещи. Творцом выступал Бог, мастер только подражал ему, выявляя (проявляя) в материале уже существующие в божественной «номенклатуре» формы и сущности. Более того, так как в средние века считалось, что Бог не только создал вещи, но и пребывает в них, сообщая вещам их жизнь, каждая вещь в средневековой культуре понималась одновременно как субъект. Вещь-субъект еще не могла свободно пуститься во все тяжкие рыночных отношений, она была еще достаточно крепко повязана как с Богом, так и с человеком, который помог ей обрести собственный «голос».

Однако в эпоху Возрождения, когда человек заимствует божественные прерогативы, он начинает думать, что сам творит вещи. Как писал гуманист Марсилио Фичино, человек мог бы создать сами «светила, если бы имел орудия и небесный материал». В знаменитой статье Пико дела Мирандолы «Речь о достоинстве человека» утверждалось ни больше ни меньше, что человек стоит в центре мира, где в средние века стоял Бог, и что он по собственному желанию может уподобиться если и не самому Творцу, то уж во всяком случае херувимам (ангелам), чтобы стать столь же прекрасным и совершенным, как они [118].

Вот этот новый взгляд на человека, творящего самостоятельно, без участия Бога, способствует тому, что произведенные им вещи начи-

нают пониматься только как его личная собственность. А когда Галилей и Гюйгенс показали, как реально в рамках инженерной деятельности можно создавать «новые природы», т.е. механизмы и машины, действующие по законам природы (по сути, они полностью воспринимались уже как творения природы человеком), этот взгляд на вещи постепенно принимается как основной. Что, в свою очередь, способствует формированию убеждения, по которому произведенная (сотворенная) человеком вещь (товар), в о - п е р в ы х , находится в полной его власти (воле), в о - в т о р ы х , создана именно для обмена на рынке. «Чтобы данные вещи, — пишет Маркс, — могли относиться друг к другу как товары, товаровладельцы должны относиться друг к другу как лица, воля которых обитает в этих вещах; таким образом один товаровладелец лишь по воле другого, следовательно, каждый из них лишь при посредстве одного общего им обоим волевого акта может присвоить себе чужой товар, отчуждая свой собственный. Следовательно, они должны признавать друг в друге частных собственников» [97. С. 41].

Вернемся теперь к началу параграфа. Как же с культурологической точки зрения нужно понимать экономику? В о - п е р в ы х , как многослойное образование: как даровую экономику, ридистрибутивную, рыночную, предпринимательскую (этот тип характерен для XX столетия), глобальную (складывается в настоящее время). Конечно, в конкретной хозяйственно-экономической ситуации и времени каждый из этих слоев играет разную роль; как правило, какой-то один из них становится главным, задавая целое, обуславливая остальные, но и последние заявляют о себе и реализуют себя. «В центре идеологии Просвещения и правового общества, — пишет Латынина, — была мечта об обществе людей, руководствующихся в своем поведении разумом и логикой, равных перед законом независимо от их положения в обществе и состояния. Эта была утопия, противоположная всему обществу *ancien regime*, где человек руководствовался обычаем, а не разумом, вел себя не как индивидуум, а как представитель слоя или наследник рода, и где отношение к нему зависело от его положения.

Родившись как отрицание всего предыдущего порядка вещей, эта утопическая идеология сама в себе содержала зерно своей будущей критики марксизмом. Боящаяся открыто сказать, что богатство, измеряемое в деньгах, есть лишь один, хотя бы и самый важный, показатель социального статуса и источник дохода (наряду с престижем, образованием, связями), эта буржуазная утопия XIX в. была совершенно беззащитна перед радикалами всех мастей, которые не уставали напоминать, что неравное имущественное положение влечет за собой неравные возможности и что бедняк и богач отличаются не только экономическим положением и суммой на банковском счету, но и возможностями получить образование, кругом друзей, уважением со стороны властей и так далее, что во всяком обществе капитал, т.е. то, что «приносит доход путем прибыли, связанной с производительным использованием собственности», ни в коей мере не ограничивается количеством земли,

заводов и денег в банке. Что он обязательно включает в себя репутацию, связи, образование, во все века являвшееся наиболее неотчуждаемой формой собственности.

Люди это прекрасно понимают. Никто не читает, чтобы добиться успеха, Маркса, Вебера или Толкотта Парсонса. Читают Дейла Карнеги или любые другие современные учебники успеха. Карнеги объясняет нам, как делать друзей. Индийский брахман объяснит нам, что «добро, не вложенное в друзей, пропадает бесследно». Между Карнеги и Панчтантрой гораздо больше общего, чем между Карнеги и Адамом Смитом. Так или иначе, все практические учебники преуспевания, с их заслуженной популярностью, всегда диктуют стратегию поведения, опирающуюся не на рациональные, а на иррациональные особенности человека» [86].

Во-вторых, в категориальном отношении экономика может быть истолкована как «естественное», как ограничение хозяйственной деятельности со стороны культуры. Выше, например, я старался показать, как в древнем мире культурные факторы (понимание вещей как неотчуждаемых от человека и обмена, понимаемого в плане жертвы и завоевания) влияют на цену товара.

Однако и в наше время стоимость и само понимание товара существенно зависят от культурных факторов. Так, известный японский экономист и социолог Тайичи Сакайя показывает, что стоимость современных изделий все более определяется знаниями и ценностями. Мода, реклама, субъективные предпочтения и ожидания, место в иерархии ценностей и т.п. факторы культуры становятся главными при выборе товаров. В результате, говорит Сакайя, мы должны быть готовы к жизни в мире, где новые разработки, технические новинки и товары, предполагающие неповторимые сочетания неповторимых функций, будут вводиться на непрерывной основе и тут же уступать место еще более оригинальным изобретениям и товарам, так что созданная знанием стоимость превратится в товар «одноразового пользования», от которого после его употребления надлежит избавиться как можно скорее.

По сути, критика современного хозяйства, основанного на идеях научно-технического развития и прогресса, с культурологической точки зрения тоже является экономической в указанном смысле слова. «Технический прогресс, — пишет В. Рачков, — не имеет ориентира своего движения, никто не знает, куда он движется... Мы производим то, в чем нет никакой нужды, что не соответствует никакой пользе, но производим это, и нужно использовать эту техническую возможность, нужно устремиться в этом направлении неумолимо и абсурдно. Так же используем продукт, в котором никто не нуждается, тем же самым абсурдным и непреклонным образом... Мы производим излишек, который прибавляется к благам, которые уже являются излишними. И именно в этой области наблюдается исключительное сознание новых благ. Так что даже само определение политической экономии перевертывается. Но рассуждать продолжают так, будто ничего не случилось. Конечно,

выбросив на рынок один из этих чудесных, современнейших, волшебных объектов, обеспечивают важное преимущество какому-то предприятию, но рынок очень быстро наполняется, интерес к эдакому маленькому чуду исчерпывается и нужно снова производить что-то новое... мы обнаруживаем огромное противоречие, которое толкает нас на соседство с бредом: с одной стороны, экономики развитых стран, которые функционируют так, как я об этом сказал, а с другой — экономики стран третьего мира, которые все более проваливаются, страны, в которых самые необходимые потребности, непосредственные, жизненные, не удовлетворены. С одной стороны, экономики, которые могут функционировать лишь умножая ложные потребности и создавая гаджет¹, с другой — экономики, которые не могут удовлетворить голод и минимум благ цивилизации. И абсурд достигает своего пика, когда специалисты думают лишь об одной вещи по отношению к странам третьего мира: втянуть их на тот же путь, что и мы, ввести их в индустриальный цикл и “помочь им стартовать с точки зрения экономики”» [129. С. 184, 189, 190].

Развернутая атака В. Рачкова работает не только на уяснение сути происходящего в современном мире, но и на новое понимание самой экономики: становится понятным, что без учета культурных ограничений и факторов, не изучая хозяйство на разных уровнях его существования (отдельного производства, системы производств, региона, страны, международной кооперации, планеты), построить эффективную экономику и справиться с глобальными проблемами невозможно.

1.3. Две жизни Александра Сергеевича Пушкина

Милый мой, мне совестно ей-богу — но тут уж не до совести...

(Из письма А. С. Пушкина к П. А. Вяземскому)

В 1830 г. Пушкин женится на Наталье Гончаровой и, по сути, начинает новую жизнь. Он не только все меньше времени уделяет поэзии, соответственно все больше прозе, а также историческим исследованиям, но в корне меняет образ жизни: становится образцовым семьянином, оставляя без внимания карты и женщин. В начале 1832 г. Пушкин пишет в письме: «Надобно тебе сказать, что я женат около года, и что вследствие сего образ жизни моей совершенно переменялся, к неопишному огорчению Софьи Остафьевны и кавалергардских шаромыжников. От карт и костей отстал я более двух лет...» (все письма Пушкина цитируются по [127]).

Но дело не просто в смене внешнего образа жизни и отказа от дурных, пагубных привычек, вряд ли красивших великого поэта России. Пушкин меняется нравственно, духовно. Собираясь жениться, он трезво и горько оценивает прожитую жизнь, фактически осуществляет хри-

¹ Здесь — игрушка, развлечение.

стианское покаяние. В апреле 1830 г. он пишет письмо Н. И. Гончаровой, матери своей будущей жены, где, в частности, есть такие строчки: «Заблуждения моей ранней молодости представились моему воображению; они были слишком тяжки и сами по себе, а клевета их еще усилила; молва о них, к несчастью, широко распространилась». И буквально через день-два он пишет своим родителям: «Я намерен жениться на молодой девушке, которую люблю уже год — м-ль Натали Гончаровой... Прошу вашего благословения, не как пустой формальности, но с внутренним убеждением, что это благословение необходимо для моего благополучия — и да будет вторая половина моего существования более для вас утешительна, чем моя печальная молодость».

Однако не преувеличивает ли Александр Сергеевич свои прегрешения, может быть, это просто своеобразное кокетство перед старшим поколением? Б. Бурсов, обсуждая эту проблему в книге «Судьба Пушкина», приводит высказывания многих современников и письма самого поэта, из которых видно, что ситуация еще печальнее. Особенно поражает письмо-наставление 23-летнего Пушкина своему 18-летнему брату: «Тебе придется иметь дело с людьми, которых ты еще не знаешь. С самого начала думай о них все самое плохое, что только можешь вообразить; ты не слишком сильно ошибешься... презирай их самым вежливым образом... будь холоден со всеми... не проявляй услужливости и обуздывай сердечное расположение, если оно будет тобой овладевать: люди этого не понимают... То, что я могу сказать тебе о женщинах, было бы совершенно бесполезно. Замечу только, что чем меньше любим мы женщину, тем вернее можем овладеть ею». А вот воспоминание сына П. А. Вяземского о беседах с Пушкиным, когда П. П. Вяземскому было еще 16 лет. «Вообще в это время Пушкин как будто систематически действовал на мое воображение, чтобы обратить на себя внимание женщин, что нужно идти вперед нагло, без оглядки, и приправлял свои нравоучения циническими цитатами из Шамфора» [39. С. 123]. Далее Бурсов приводит размышления В. Вересаева, М. Корфа, К. Полевого, П. Долгорукова (три последних — современники Пушкина), из которых, с одной стороны, видно восхищение поэтическим гением Пушкина, с другой — уничтожающая оценка его личностных качеств как человека. «В лицее, — пишет Корф о Пушкине, — он превосходил всех в чувственности, а после в свете предавался распутствам всех родов, проводя дни и ночи в непрерывной цепи вакханалий и оргий... Пушкин не был создан ни для света, ни для общественных обязанностей, ни даже, думаю, для высшей любви или истинной дружбы. У него господствовали только две стихии: удовлетворение плотским страстям и поэзии, и в обеих он — ушел далеко». Бурсов пишет, что сохранились «десятки свидетельств, причем совершенно достоверных, о резком несоответствии между стихами молодого Пушкина, наполненными самыми высокими красота, и его внешним поведением, раздражавшим очень многих. По словам Н. М. Карамзина, Пушкин, если он только не исправится, сделается чертом еще до того, как попадет в ад».

Итак, по мнению многих современников, да и ряда позднейших исследователей, молодой Пушкин циничен, безнравствен (как писал П. Долгоруков, сослуживец поэта по Кишиневу, «Пушкин умен и остер, но нравственность его в самом жалком положении»); одержим страстью к картам, костюмам и прекрасным женщинам, причем всегда готов обмануть последних; не задумываясь, развращает юные души. Б. Бурсов, который сам привел все эти выдержки, пытается защитить Пушкина, указывая на то, что Пушкину или завидовали, или его не поняли. Заканчивает же он свою защиту так: «Друзья, с болью наблюдавшие за молодым Пушкиным, все-таки мало разбирались в нем. Даже после того как был написан “Евгений Онегин”, никто из них не сделал вывода, что без всего того, что огорчало их в Пушкине, этот роман не был бы написан... Кто может сказать, в каком опыте нуждался гений? Никто не знает этого лучше, нежели он сам» [39. С. 134]. Странная логика и защита: получается, что таланту и гению все позволено. Правда, у Бурсова есть и другой аргумент — от психологии искусства. Он пишет, что ошибаются те, кто связывает гениальные произведения напрямую с нравственностью и личностью создавшего их художника. «Мы привыкли думать и писать о гениальных художниках, как о безгрешных людях... В действительности никто из них не был святым. Святость и искусство — вещи несовместимые. Едва ли не самые проникновенные стихи Пушкина как раз те, которые переполнены чувствами если не раскаяния, то самообличения...» [39. С. 120].

Опять получается несурзаица, а именно, что необходимое условие гениального искусства — греховность, и добавим, вероятно, следуя логике Бурсова, чем художник гениальней, тем глубже он должен упасть, чтобы приобрести так нужный ему для творчества опыт жизни. Итак, что же мы, заклеили молодого Пушкина?

Не будем спешить, вспомним, что писал наш замечательный литературовед и философ М. Бахтин относительно гуманитарного познания. Чужие сознания, пишет он, «нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, — с ними можно только диалогически общаться. Думать о них — значит говорить с ними, иначе они тотчас же поворачиваются к нам своей объектной стороной: они замолкают, закрываются и застывают в завершенные объектные образы» [25. С. 116]. Конечно, нехорошо, если Пушкин повернется к нам своей «спиной», поэтому предоставим ему возможность оправдаться, подать голос.

Вероятно, сначала Пушкин заметил бы, что он не только развлекался и предавался страстям, но и работал, причем так, как умеют немногие. «Буйная юность и ранняя молодость Пушкина, — пишет Бурсов, — дававшая ему поводы писать в стихах и письмах о ней как о потерянной, напрасно растроченной, на самом деле отличается исключительной и напряженной работой его духа, бесконечными чтениями» [39. С. 130]. Поэт был настолько талантлив и энергичен, что успевал буквально все: и работать за десятерых и гулять за троих.

Затем Пушкин обратил бы наше внимание на то, что он был романтиком, а, следовательно, видел и действовал своеобразно, не так, как средний обыватель. «В художественно-образной структуре “романтиков”, — пишет литературовед Л. Ачкасова, — эстетически акцентировано традиционно-романическое “двоемирие”: мир реального бытия, пошлая накипь жизни, от которой стремятся отчуждать себя герои, и “мир” бытия идеального, соответствующий их романтически-возвышенным идеалам и олицетворяемый во вневременных “вечных” ценностях — Любви, Природе, Искусстве. Причем искусству принадлежит особое место, ибо оно само по себе обладает способностью творить идеальный (желаемый) мир, независимый от окружающей реальности» [16. С. 132].

«Вот, вот, сказал бы Александр Сергеевич, мы жили в особом мире, ощущали себя героями, жили творчеством и красотой, воспринимали обычный мир как неподлинный, были уверены, что прекрасные женщины — это награда нам за эстетические подвиги, что они именно для этого и созданы». Кстати, и П. А. Вяземский, защищая Пушкина против Корфа, фактически прибегает к сходному аргументу. «Сколько мне известно, — пишет П. Вяземский о Пушкине, — он вовсе не был предан распутствам всех родов. Не был монахом, а был грешен, как и все в молодые годы. В любви его преобладала вовсе не чувственность, а скорее поэтическое увлечение, что, впрочем, и отразилось в поэзии его» [39. С. 125]. «Абсолютно точно, — подтвердил бы Пушкин, — наша жизнь была сплошь поэтическое увлечение, и женщин мы любили как в романах, и в карты играли не для денег (поэтому в основном и проигрывали), а чтобы острее ощутить творческое безумие и дыхание иных миров».

Но, конечно, для нас убедительнее мнение Ю. М. Лотмана, который в книге «Беседы о русской культуре» показывает, что во времена Пушкина не только искусство и особенно театр пронизывали жизнь, уподобляя ее себе, но и что, например, карточная игра выступала своеобразной моделью мира.

«Есть эпохи, — пишет Лотман, — когда искусство властно вторгается в быт, эстетизируя повседневное течение жизни: Возрождение, барокко, романтизм, искусство начала XX века. Это вторжение имеет много последствий. С ним, видимо, связаны взрывы художественной талантливости, которые приходятся на эти эпохи. Конечно, не только театр оказывал мощное воздействие на проникновение искусства в жизнь интересующей нас эпохи: не меньшую роль здесь сыграли скульптура и — в особенности — поэзия. Только на фоне мощного вторжения поэзии в жизнь русского дворянства начала XIX века понятно и объяснимо колоссальное явление Пушкина...

Взгляд на реальную жизнь как на спектакль не только давал человеку возможность избирать амплу индивидуального поведения, но и наполнял его ожиданием событий. Сюжетность, то есть возможность неожиданных происшествий, неожиданных поворотов, становилась нормой...

Именно потому, что театральная жизнь отличается от бытовой, взгляд на жизнь как на спектакль давал человеку новые возможности поведения. Бытовая жизнь по сравнению с театральной выступала как неподвижная: события, происшествия в ней или не происходили совсем, или были редкими выпадениями из нормы. Сотни людей могли прожить всю жизнь, не переживая ни одного “события”. Движимая законами обычая, бытовая жизнь заурядного дворянина XVIII века была “бессюжетна”. Театральная жизнь представляла собой цепь событий. Человек театра не был пассивным участником безлико текущего хода времени: освобожденный от бытовой жизни, он вел бытие исторического лица — сам выбирал свой тип поведения, активно воздействовал на окружающий его мир, погибал или добивался успеха... модель театрального поведения, превращая человека в действующее лицо, освобождала его от автоматической власти группового поведения, обычая» [92. С. 198—199].

Лотман обращает также внимание на то, что в отличие от классицизма, образцы которого адресовались только искусству или идеальному миру, «романтизм предписывал читателю поведение, в том числе и бытовое». Наряду с литературными добродетелями романтизм включал в себя «и литературные пороки (например, эгоизм, преувеличенная демонстрация которого входила в норму “бытового байронизма”»)» [92. С. 344].

А вот интересные наблюдения о природе карточной игры. Игра в карты, пишет Лотман, «была чем-то большим, чем стремление к выигрышу как материальной выгоде». Так смотрели на карту только профессиональные шулера. Для честного игрока пушкинской эпохи (а честная карточная игра была почти всеобщей страстью, несмотря на официальные запреты) выигрыш был не самоцелью, а средством вызвать ощущение риска, внести в жизнь непредсказуемость. Это чувство было оборотной стороной мундирной, пригвожденной к парадам жизни. Петербург, военная служба, самый дух императорской эпохи отнимал у человека свободу, исключал случайность. Игра вносила в жизнь случайность. Страсть к игре останется для нас непонятным, странным пороком, если мы не вспомним такой образ Петербурга:

Город пышный, город бедный,
Дух неволи, стройный вид,
Свод небес зелено-бледный,
Скука, холод и гранит...

Для того чтобы понять, почему Пушкин называл ее «одной из самых сильных страстей», надо представить себе атмосферу петербургской культуры. Вяземский писал: «... Нигде карты не вошли в такое употребление, как у нас: в русской жизни карты одна из непреложных и неизбежных стихий... Умнейшие люди увлекались ею. Знаменитый французский писатель и оратор Бенжамен-Константин был такой же страстный игрок, как и страстный трибун. Пушкин, во время пребы-

вания своего в Южной России, куда-то ездил за несколько сот верст на бал, где надеялся увидеть предмет своей тогдашней любви. Приехал в город он до бала, сел понтировать и проиграл всю ночь до позднего утра, так что прогулял и деньги свои, и бал, и любовь свою. Богатый граф, Сергей Петрович Румянцев, блестящий вельможа времен Екатерины, человек отменного ума, большой образованности, любознательности по всем отраслям науки, был до глубокой старости подвержен этой страсти, которой предавался, так сказать, запоем. Он запирался иногда дома на несколько дней с игроками, проигрывал им баснословные суммы и переставал играть вплоть до нового запоя. Подобная игра, род битвы за жизнь и смерть, имеет свое волнение, свою драму, свою поэзию. Хороша и благородна ли эта страсть, эта поэзия — другой вопрос. Один из таких игроков говаривал, что после удовольствия выиграть нет большего удовольствия проиграть» [92. С. 154—155].

Еще Александр Сергеевич заметил бы, что среди подавляющей глупости и плутовства, что было для тогдашней России общим местом, умный человек не может не быть циничным и, отчасти, даже двуличным, но что подобное поведение — не безнравственность, а скорее жизненная тактика. В этом смысле интересен отзыв Пушкина о Чацком. «В комедии “Торе от ума”, — спрашивает Пушкин, — кто умное действующее лицо? Ответ: Грибоедов. А знаешь ли, что такое Чацкий? Пылкий, благородный и добрый малый, прошедший несколько времени с умным человеком (именно с Грибоедовым) и напитавшийся его мыслями, остротами и сатирическими замечаниями. Все, что говорит он, очень умно. Но кому говорит он все это? Фамусову? Скалозубу? На балу московским бабушкам? Молчалину? — Это непростительно. — Первый признак умного человека, — с первого взгляда знать, с кем имеешь дело, и не метать бисер перед Репетиловыми». Именно так и поступал Александр Сергеевич: человеку нужному или близкому он старался не говорить в глаза неприятную правду. В январе 1825 г. он пишет П. А. Вяземскому: «Савелов большой подлец. Посылаю при сем к нему дружеское письмо... Охотно извиняю и понимаю его.

Но умный человек
не может быть не плутом!»

Или вот другое письмо к брату (написанное в 1822 г.) относительно поэзии своего близкого друга, П. А. Плетнева: «...Мнение мое, что Плетневу приличнее проза, нежели стихи, — он не имеет никакого чувства, никакой живости — слог его бледен, как мертвец. Кланяйся ему от меня (то есть Плетневу — а не его слогу) и уверь его, что он наш Гёте».

К этим соображениям Пушкин присовокупил бы недоумения. А что собственно такого уж необычного в его поведении? Разве не все так живут: в молодости человек его круга не задумывается, берет от жизни все, что возможно, а дальше, начиная с тридцати, он остепеняется, заводит семью. В письме к Н. Кривцову от 10 февраля 1831 г. Пушкин пишет: «Мне за 30 лет. В тридцать лет люди обыкновенно женятся —

я поступаю как люди, и, вероятно, не буду в том раскаиваться». Да и отношение к женщинам обычное, добавил бы Александр Сергеевич: «и мы не прочь, и прекрасные дамы сами так и летят на огонь».

Наконец, Пушкин, правда с некоторым смущением, сказал бы в свое оправдание, что он человек живой, честолюбивый и что, хотя по большому счету он большой свет презирает, но тем не менее зависит от него и ему приятно, когда им, Пушкиным, восхищаются. Что есть, то есть. Тот же Плетнев, сожалея о напрасно потраченном Пушкиным времени, пишет: «Но всего вреднее была мысль, которая навсегда укоренилась в нем, что никакими успехами таланта и ума нельзя человеку в обществе замкнуть круга своего счастья без успехов в большом свете» [Цит. по: 39. С. 134]. Впрочем, так думал не один Пушкин, а многие достойные люди того времени, например Грибоедов. После успеха у публики своей поэмы Грибоедов в письме к своему другу Бегичеву ловит себя на противоречивых чувствах: «Не могу в эту минуту оторваться от побрякушек авторского самолюбия... Грому, шуму, восхищению, любопытству конца нет... Ты насквозь знаешь своего Александра; подивись гвоздю, который он вбил себе в голову, мелочной задаче, вовсе несообразной с ненасытностью к новым вымыслам... Могу ли принадлежать к чему-нибудь высшему? Как притом, с какой стати сказать людям, что грошовые их одобрения, ничтожная славишка в их кругу не могут меня утешить? Ах, прилична ли спесь тому, кто хлопочет из дурацких рукоплесканий». Однако хлопотали, и не раз: и Грибоедов, и Пушкин, и не только они.

Сумел ли Пушкин перед нами оправдаться? Конечно, мы его лучше поняли, но общая нравственная оценка во многом зависит опять же от самого Пушкина. Важно, как он сам смотрел на себя, как он себя в молодые годы оценивал в нравственном отношении. Даже Б. Бурсов постеснялся привести одно письмо молодого Пушкина, проливающее свет на эту проблему. В апреле-мае 1826 г. Пушкин пишет П. А. Вяземскому следующее: «Письмо это тебе вручит милая и добрая девушка, которую *один из твоих друзей неосторожно обрюхатил*. Полагаюсь на твое человеколюбие и дружбу. Приюти ее в Москве и дай денег, сколько ей понадобится — а потом отправь в Болдино... При сем с отеческой нежностью прошу тебя позаботиться о будущем малютке, если только то будет мальчик. Отсылать его в Воспитательный дом мне не хочется — а нельзя ли его покамест отдать в какую-нибудь деревню, — хоть в Остафьево. Милый мой, мне совестно ей богу — но тут уж не до совести (курсив мой. — В. Р.)». Интересно и ответное послание П. А. Вяземского (от 10 мая 1826 г.): «Мой совет: написать тебе полу-любовное, полу-раскаятельное, полу-помещичье письмо твоему тестю (Вяземский выше в своем письме сообщает Пушкину, что отец беременной девушки назначается старостой в Болдино. — В. Р.), во всем ему признаться, поручить ему судьбу дочери и грядущего творения, но поручить на его ответственность, напомнив, что волею божиею, ты будешь барином и тогда сочтешься с ним в хорошем или

худом исполнении твоего поручения». Чему здесь нужно больше удивляться: странной и безнравственной просьбе Пушкина или циническому совету Вяземского — неизвестно.

Правда, опять в некоторое оправдание Александра Сергеевича можно заметить, что девушка-то была крепостная и барчук, можно сказать, ее осчастливил, во всяком случае в крепостной России ничего экстраординарного в подобных случаях не было. Ю. Лотман пишет, что «семейные отношения в крепостном быту неотделимы были от отношений помещика и крестьянки», что в эту эпоху нередко встречаются даже крепостные гаремы. Рассказывая об одном из них, созданном помещиком П. А. Кошкарковым, Лотман отмечает: «При этом все девушки обучены чтению и письму, а некоторые французскому языку. Мемуарист, бывший тогда ребенком, вспоминает: “Главною моею учительницей, вероятно, была добрая Настасья, потому что я в особенности помню, что она постоянно привлекала меня к себе рассказами о прочитанных ею книгах и что от нее я впервые услышал стихи Пушкина и со слов ее наизусть выучил «Бахчисарайский фонтан», и впоследствии я завел у себя целую тетрадь стихотворений Пушкина же и Жуковского. Вообще, девушки все были очень развиты: они были прекрасно одеты и получали — как и мужская прислуга — ежемесячное жалованье и денежные подарки к праздничным дням. Одевались же все, конечно, не в национальное, но в общеевропейское платье”» [92. С. 105—106].

Так и видится «милая и добрая девушка» Пушкина. Да, но ведь Пушкин, как известно, всегда был против крепостничества, утверждая, что политическая свобода в России «неразлучна с освобождением крестьян».

Итак, Пушкину, ей-богу, было совестно, но не настолько, чтобы поступать по совести. Тем не менее неуклонно с годами расцветал не только талант Пушкина, но и зрела в нем неудовлетворенность собственной жизнью. «Всем бросалось в глаза, — отмечает Б. Бурсов, — с какой молниеносной скоростью совершенствуются формальные средства его поэзии. Но мало кто замечал углубление его духовного и нравственного смысла» [39. С. 134—135]. К тому, что говорит Бурсов, можно добавить еще один момент: поэзия Пушкина меняется вслед за изменением его личности. Один из аспектов этого изменения можно проследить на любовной лирике Пушкина. Сделаем небольшое отступление, чтобы рассмотреть, что же с этой лирикой происходило.

В любовной лирике Пушкина можно заметить много странностей. Например, чем ближе мы приближаемся к трагической кончине поэта, тем меньше встречаем стихов, посвященных обычной любви. Кажется, что вообще обычная любовь между мужчиной и женщиной перестает интересовать Пушкина, ее заменяет любовь-дружба или формальная, почти иконная красота. Вспомним, как начинается и кончается стихотворение 1832 г. «Красавица»:

Все в ней гармония, все диво,
Все выше мира и страстей...

Но, встретясь с ней, смущенный, ты
Вдруг остановишься невольно,
Благоговея богомольно
Перед святыней красоты.

Начинал же Пушкин как лирический поэт почти банально. Он воспевает литературный, романтический образ любви-страсти, любви-томления, любви-страдания. В стихотворении 1814 г. «Рассудок и любовь» налицо все приметы подобной литературной конструкции: злоупотребление мифологией и изящными эпитетами, воспевание наслаждения, оправдание победы страсти над разумом (что, впрочем, как мы уже отмечали, вполне соответствовало нравственным установкам молодого Пушкина).

И нежная улыбка пробежала
Красавицы на пламенных устах,
И вот она с томлением в глазах
К любезному в объятия упала...
«Будь счастлива!» — Эрот ей прошептал;
Рассудок что ж? Рассудок уж молчал.

А через два года в стихотворении «Желание» Пушкин доводит эту модель романтической любви до совершенства:

Я слезы лью; мне слезы утешенье,
И я молчу; не слышен ропот мой;
Моя душа, объятая тоской,
В ней горькое находит наслажденье.
О жизни сон! лети, не жаль тебя,
Исчезни в тьме, пустое привиденье;
Мне дорого любви моей мученье —
Пускай умру, но пусть умру любя!

Впрочем, уже в 1821 г. формула «мне дорого любви моей мученье» кажется Пушкину смешной и наивной (он стремительно взрослеет, преодолевает буквальное следование идеалам романтизма, приближается к пониманию того, что ум неотделим не только от иронии, но и от плутовства).

И вы поверить мне могли,
Как простодушная Аньеса?
В каком романе вы нашли,
Чтоб умер от любви повеса?

— спрашивает Пушкин в стихотворении «Кокетке» и добавляет:

Остепенясь, мы охладели,
Некстати нам учиться вновь.
Мы знаем: вечная любовь
Живет едва ли три недели.

Расставшись с ложной романтичностью, Пушкин обретает свободу в выражении реальных чувств, волнующих образованного человека

его круга и времени. Одновременно он перестает описывать бесконечные томления, страдания, метания; его поэтическая речь становится сдержанней, а многие чувства только намечаются, прямо не проговариваются, эту функцию — «любовного признания» берет на себя обстановка, сама атмосфера любви. В стихотворении «Ночь» 1822 г. все это сделано блистательно:

Близ ложа моего печальная свеча
Горит; мои стихи, сливаясь и журча,
Текут, ручьи любви, текут полны тобою.

Зачем много говорить о любви, можно просто и гениально дать этот образ «печальной свечи», свет от которой течет подобно «ручьям любви», освещая любимое лицо:

Во тьме твои глаза блистают предо мною,
Мне улыбаются — и звуки слышу я:
Мой друг, мой нежный друг... люблю... твоя... твоя!

Заметим, как изменилось и само обращение к любимой: не фамильярная Наталья, Татьяна или мифологическая Хлоя, а бережно строгая манера — «мой друг», «мой нежный друг». И вот, кстати, куда устремилась эволюция Пушкина: от любви-страсти к любви-дружбе, от литературного романтизма — к романтическому реализму. И не без моментов иронии над самим собой, столь свойственных Пушкину.

Не смею требовать любви.
Быть может, за грехи мои,
Мой ангел, я любви не стою!
Но притворитесь! Этот взгляд
Все может выразить так чудно!
Ах, обмануть меня нетрудно!..
Я сам обманываться рад!

Кажется, что к концу своей земной жизни (ведь литературная жизнь Александра Сергеевича, его жизнь в культуре продолжается до сих пор) Пушкин окончательно разуверился в романтической любви. К 1834 г. относится фраза из его стихотворения, ставшая почти афористической:

На свете счастья нет, но есть покой и воля.

Кажется, однако, что в следующем году Пушкин возрождается к прежним чувствам:

Я думал, сердце позабыло
Способность легкую страдать,
Я говорил: тому, что было,
Уж не бывать! уж не бывать!
Прошли восторги и печали
И легковерные мечты...
Но вот опять затрепетали
Пред мощной властью красоты.