

Жизнетворчество русского модернизма *sub specie semioticae*. Историографические заметки к вопросу типологической реконструкции системы жизнь ↔ текст¹

Д. Иоффе

АМСТЕРДАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ, НИДЕРЛАНДЫ

0.0. Знаки и злаки русского модернизма

Мы предлагаем рассматривать знаковую природу символистского и авангардного житнетворчества в соответствии с наиболее «характерным» и объединяющим этот феномен типом построения художественных текстов. На роль подобного «упорядоченного объединения» мог бы, на наш взгляд, претендовать концепт «пластического жеста», насыщенного богатой суггестией и рабочей потенцией импульса, служащего построению новой и самодостаточной модернистской поэтики.

Определяюще важными в контексте понятия «пластического жеста» должны, на наш взгляд, служить два центральных героя русского модернизма вообще и символизма в частности – это Александр Блок и Андрей Белый. Первый из них еще связан с «романтической», как бы еще *длящейся* в нем традицией (похожим образом был «романтичен» и Шарль Бодлер, который, тем не менее, является одновременно и важной частью «модернистского канона»). Вторым – Андрей Белый – уже *предвосхищает* (а во-многом и *превосходит*) «фирменные достижения» «исторического авангарда» (проза Белого часто едва ли не радикальнее многих авангардистов; достаточно упомянуть такие его тексты как «Глоссолалия», «Крещеный китаец», «Котик Летаев», «Маски» и пр.). Никто, однако, не будет отрицать краеугольную принадлежность двух указанных поэтов русскому символизму (его так называемому «младшему» изводу). Для творчества этих авторов оказывается особенно характерен семио-

¹ Данный текст является частью монографического проекта по сравнительному изучению русского модернистского житнетворчества, выполняемого автором в рамках докторской диссертации в Высшей школе культурного анализа (ASCA) и Славянского семинария при Университете Амстердама.

тически насыщенный, «трансцендирующий традиционно-текстуальные границы» «пластический жест». Как пишет Савелий Сендерович в статье «**Семиотический радикал блоковской семантики**» (опубликованной в книге *Aleksandr Blok Centennial Conference* (ed. By W.N.Vickery and B.B.Sgatov), Slavica, Columbus, 1983, pp.304-322):

«...**Знак** мыслится как **жест**, из чего вытекают три следствия обширного смыслообразующего значения. Во-первых, его производит личность, не обязательно это человек: это может быть и запредельная, мистическая сущность, мыслимая как личность, или персонифицированная как стихия... Это значит, что знак мыслится как средство живой, актуальной коммуникативной стратегии. Во-вторых, знак имеет динамический характер, он появляется и исчезает, его нужно дожидаться и уловить, его существование тесно сопряжено со временем, часто свернутым до мгновения. В-третьих, он существует в зрительной модальности, все характеристики его явления визуальны. В этом смысле знак противоположен звучащему слову и родствен красноречивому молчанию. Отсюда следует проблематичность, если вообще осуществимость его перевода на естественный язык».

Сендерович метко подмечает, что слово «знак» у Блока очень часто рифмуется со словом «злак». Злак – следствие земной жизни знака, его венец, но и примордиальная символическая причина.

«Тишина умирающих злаков –
Эта светлая в мире пора:
Сон, заветных исполненный знаков,
Что сегодня пройдет, как вчера».

«Шевельни смолистый злак.
Ты открой своей мертвый зрак
Ты подай мне тихий знак».

Корнельский славист далее продолжает: «Как видим, *маки* и *злаки* отнюдь не взаимозаменяемы; они принадлежат в одном отношении противоположным контекстам: *маки* разгораются (расцветают), *злаки* увядают (угасают). Эта пара мотивов обнажает одну из внутренних двойственностей блоковского знака: его способность то привлекать внимание едва различимым намеком к далекой тайне, то агрессивно навязывать страшные апокалипсические пророчества. Впрочем, и в последней функции знак не теряет своего тайного характера, своей эзотеричности:

«Но не все читали
Заревые знаки».

И вообще, нет двух типов знаков: обладая всеми прочими общими признаками, знаки могут функционировать в двух фазах, как бы осциллируя. Перемена мотива (*маки* – *злаки*) в рамках одной смысловой парадигмы означает

частичную перемену смысловых функций; различные ситуации требуют различных членов парадигмы». (Сендерович, цит. соч. стр. 314-315).

Нам важно здесь подчеркнуть центральность «знака» как *sui generis* самодостаточного и *самодельного* «персонажа» блоковских текстов. Основополагающе важна его «пластичность», двойственная инобытийная «двоемирность» и общая сущностная амбивалентность. Внутренняя противоречивость символистского «литературного жеста» как «знака» находит свои четкие очертания в творчестве Блока.

0.1. Историография и научная методология изучаемого феномена. Семиозис и «персональная мифология» авторов

Следует признать, что на сегодняшний день всякий желающий обеспечить полноценное библиографическое освещение темы взаимосвязи *жизненного* и *эстетического* в контексте истории русского Модернизма не может посоветовать на особую скудность ученых штудий. Упомянем известные работы Ю. М. Лотмана (поэтика и семиотика бытового поведения, литературный быт), Ирины Паперно, Бориса Гаспарова, Оге Хансен-Леве, Шахамы Шахадат, а кроме них – пионера изучения «жизнетворчества», обозначаемого как *Lebenskunst* – Феликса Филиппа Ингольда, и не так давно опубликованную небольшую немецкую диссертацию Даниэлы Риппл (1).

Проблематика «текстов жизни» плодотворно изучена в трудах З. Г. Минц, Ольги Матич, Дж. Д. Гроссман, Пекко Песоннена, Майкла Ватчелля, И. Мазинг-Делич, Николая Богомолова, А. В. Лаврова, Б. Г. Розенталь, Дж. Малмстада, и некоторых других (2). Помимо этого, в современной России темой жизнетворчества давно занимается Дина Магомедова и липецкий ученый Владимир Сарычев, совсем недавно выпустивший свою итоговую монографию о жизнетворчестве Блока. Как пишет З. Г. Минц в своей небольшой работе «Понятие текста и символистская эстетика»:

«1. Во взглядах и творчестве русских символистов представления о природе художественного текста занимают особое место... Реальности приписываются свойства художественного текста.

2. Универсальный Текст реализуется в «текстах жизни» и в «текстах искусства». Единственность Текста противопоставлена бесконечной множественности его конкретных манифестаций.

2.2. Наконец, как сам *Текст*, так и *тексты* образуют тот внешний мир, с которым сложно соотносено то или иное произведение искусства.

...

3.2. Однако, отношение иерархии не является единственным отношением текстов разного типа. Это связано с глубинной особенностью символистского миропонимания в целом. Символистская «картина мира» всегда формируется двумя противонаправленными тенденциями. Одна состоит в установлении системы антитез, организующих мир пространственно, ценностно и т. д., другая – в сближении противоположностей, в утверждении универсального изоморфизма всех явлений жизни («мир полон соответствий» – А. Блок).

<...>...

10. Наконец, именно концепция мира как «искусствоподобного» текста объясняет происхождение символистской идеи «жизнестроения» (см. об этом Т. М. Родина, *Александр Блок и русский театр начала XX века*, М., 1972). В «идеи жизнестроения» наивный утопизм сочетался с пафосом гармонической личности, с историзмом и с ... «защитой культуры»...» (См. З. Г. Минц, *Поэтика русского символизма*, СПб., 2004, стр. 97-102).

Следует, между тем, отметить, что именно немецкоязычные схолии на ниве академического осмысления понятия «жизнетворчество» оказываются наиболее полнокровными (3). Наши материалы заняты представлением state of the art историографического состояния именно *западного* изучения феномена жизнетворчества («lebenskunst», «life-creation»).

Философии жизнетворчества, понимаемой в более «широком» историческом ключе как «искусство жить» (*жизненный стиль*), посвящена серия трудов Вильгельма Шмида (берлинского философа, сотрудничающего с Тбилиским университетом). См. его книги – W. Schmid: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, Suhrkamp Verlag KG, 2000; *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Suhrkamp Verlag KG, 1999.

Важнейшая тема в данном ключе – это, несомненно, изучение культурно-значимого **поведения**, его семиотики. Возникает проблема так называемых литературных и жизненных «масок», в игровом поле надеваемых на себя автором-жизнетворцем. Прочитируем хрестоматийный «тезисный» текст Лотмана и Пятигорского (1968-го года написания):

...Говоря о семиотичности поведения, мы можем иметь в виду, с одной стороны, п о р о ж д е н и е некоторого текста поведения, который выступает как знаковый по отношению к некоторому другому тексту, или, с другой стороны, о с м ы с л е н и е каких-то явлений действительности (вообще – явлений окружающего мира) как знаковых – в частности, как принадлежащих к некоторой условной знаковой системе или же соотносимых с некоторой иной действительностью, которая и обуславливает значение данных явлений. В этих случаях можно говорить соответственно о порождающей и аналитической моделях семиотического поведения. И в том, и в ином случае семиотичность поведения может быть существенно различной у разных индивидов... Очевидно, между тем, что характеристики той или другой разновидности поведения находятся в определенной зависимости от индивида. Очевидно и то, что именно с а м о в о с п р и я т и е, т. е. восприятие собственного «я», составляет ту область, где сферы аналитического поведения и порождения поведения пересекаются и взаимно дополняют друг друга... С точки зрения третьего наблюдателя может рассматриваться и оцениваться степень отличия самовосприятия индивида от восприятия его вторым или третьим лицом... и степень семиотичности при само-моделировании образа «я», что выражается в проблеме «маски»... Очевидно, «маска» нужна индивиду прежде всего для того, чтобы создать ф и к с и р о в а н н ы й о б р а з с в о е г о «я» (в коммуникации с самим собой или с другими). «Маска», таким образом, выступает как некоторый стабилизированный статический образ, скрывающий постоянно совершающиеся изме-

нения самого «я» человека, подобно тому как раз и навсегда зафиксированный в бесконечных повторениях ритуал, обряд является образом, стабилизирующим постоянно изменяющееся внешнее поведение человека и коллектива» (4).

К знаково многомерной концепции «маски» мы еще вернемся в дальнейшем. Пока же вспомним, что пишет Лотман в статье *Декабрист в повседневной жизни: Бытовое поведение как историкопсихологическая категория*:

«Иерархия значимых элементов поведения складывается из последовательности: жест – поступок – поведенческий текст. Последний следует понимать как законченную цепь ‘осмысленных поступков’, заключенную между намерением и результатом. В реальном поведении людей – сложном и управляемом многочисленными факторами – поведенческие тексты могут оставаться незаконченными, переходить в новые, переплетаться с параллельными. Но на уровне идеального осмысления человеком своего поведения они всегда образуют законченные и осмысленные сюжеты. Иначе целенаправленная деятельность человека была бы невозможна. Таким образом, каждому тексту поведения на уровне поступков соответствует определенная программа поведения на уровне намерений» (5).

Одно из центральных мест в житнетворческой парадигме занимает понятие «неомифологических текстов», мифологизации авторского персонального поведения. Эти проблемы рассмотрены в соответствующих работах Зары Григорьевны Минц, а совсем недавно – в небольшой монографической работе Кирилла Фараджева «Владимир Соловьев – мифология образа» (6).

0.1.1. Поль Рикер и дискурсивное изучение житнетворчества

Едва ли не первым представителем науки новейшего времени, обратившимся к проблематике дискурсивной интеракции «вербального текста» и «события жизни», был Поль Рикер.

Мы имеем в виду доселе мало использованный в научной литературе о житнетворчестве материал статьи Поля Рикера: «The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text», вошедшей в его кембриджский сборник: *From Text to Action: Essays in Hermeneutics* (тогда как вышеупомянутая, особой важности пионерская статья Феликса Филиппа Ингольда интересна в качестве фактически первой научной рефлексии на тему житнетворчества).

В своей статье, изначально написанной, как ни странно, по-английски, и впервые опубликованной в 1971 году, Рикер разворачивает «панораму» общедискурсивного взгляда на проблему восприятия «текста» как полноценного «жизненного события».

Рикер указывает на то, что «событие» – есть неизменно «событие высказывания», «речевой акт»: по контрасту с некоторыми замечаниями М. Бахтина, соответствующих работ которого на тот момент (конец шестидесятых годов) он не знал.

В названной работе французский философ предлагает считать «высказывание» или «речевой акт», частью осмысленной жизни, (в бахтинском смысле)

со-бытием в полной мере. Важно подчеркнуть, что любое событие, по Рикеру – текстуально постольку, поскольку оно дискурсивно. Отказываясь от старых структуралистских жанровых разделений на «нарративные» и «мифологические», Рикер как «подпольный» пионер нарратологии объявляет о тотальности нарратива – циклический нарратив мифа не менее «нарративен», чем «классический» нарратив авторской литературы. В этом аспекте Рикер, похоже, приближается к известным культурологическим позициям Ю. М. Лотмана, устанавливающим связь между понятийным аппаратом «объекта культуры», «культуры как объекта» и смежных с этим конструктов плана: «текст», «память», «поведение».

Вообще, если смотреть шире, проблема описания «текстов культуры» и противопоставления мифологического нарративному привлекала в начале семидесятых годов внимание Лотмана и Успенского. В работе 1973-го года они обозначили эту оппозицию как *дескриптивное vs. мифологическое описание*:

«...В первом случае (дескриптивное описание) мы имеем ссылку на метаязык (на категорию или элемент метаязыка). Во втором случае (мифологическое описание) – ссылку на метатекст, то есть на текст, выполняющий металингвистическую функцию по отношению к данному; при этом описываемый объект и описывающий метатекст принадлежат одному и тому же языку... Поэтому мифологическое описание принципиально монолингвистично – предметы этого мира описываются через тот же мир, построенный тем же образом. Между тем, немифологическое описание определенно полилингвистично – ссылка на метаязык важна именно как ссылка на иной язык (все равно, язык абстрактных конструктов или иностранный язык – важен сам процесс перевода-интерпретации. Соответственно и понимание в одном случае так или иначе связано с переводом (в широком смысле этого слова), в другом же – с узнаванием, отождествлением. Действительно, если в случае дескриптивных текстов информация вообще определяется через перевод, – а перевод через информацию, – то в мифологических текстах речь идет о трансформации объектов, и понимание этих текстов, связано, следовательно, с пониманием процессов этой трансформации» (7).

- что ими осмыслялось посредством апелляции к понятию «**мифологического сознания**»:

« Мир, представленный глазами мифологического сознания, должен казаться составленным из объектов:

- 1) одноранговых (понятие логической иерархии в принципе находится вне сознания данного типа),
- 2) нерасчленимых на признаки (каждая вещь рассматривается как интегральное целое),
- 3) однократных (представление о многократности вещей подразумевает включение их в некоторые общие множества, то есть наличие уровня метаописания).

Парадоксальным образом мифологический мир однорангов в смысле логической иерархии, но зато в высшей степени иерархичен в семантико-

ценностном плане, нерасчленим на признаки, но при этом в чрезвычайной степени расчленим на части (составные вещественные куски); наконец, однократность предметов не мешает мифологическому сознанию рассматривать – странным для нас образом – совершенно различные, с точки зрения немифологического мышления, объекты как один и тот же... В рисуемом таким образом мифологическом мире имеет место достаточно специфический тип семиозиса, который сводится в общем к процессу н о м и н а ц и и: знак в мифологическом сознании аналогичен собственному имени... Можно сказать, что общее значение собственного имени в его предельной абстракции сводится к мифу».

В этой связи было бы уместно припомнить давнюю имяславческую формулировку боевого анти-структуралиста А. Ф. Лосева, смыкающегося здесь с Б. А. Успенским и Ю. М. Лотманом – о том, что «миф есть развернутое магическое имя».

«Именно в сфере собственных имен происходит то отождествление слова и денотата, которое столь характерно для мифологических представлений и признаком которых являются, с одной стороны, всевозможные табу, с другой же – ритуальное изменение имен собственных... Это отождествление названия и называемого, в свою очередь, определяет представление о неконвенциональном характере собственных имен, об их онтологической сущности. Отсюда мифологическое сознание может осмысляться с позиции развития семиозиса как ‘а с е м и о т и ч е с к о е’» (8).

Между тем, высказывание, речевой акт, согласно Рикеру, обретает полновесный статус событийной жизненности – иными словами, вербально-эстетическое становится интегральным составляющим жизненного системного мироустройства, пригодного для исторического описания. Рикер говорит:

«It is necessary to understand by the meaning of the speech-act, or by the noema of the saying, not only the sentence, in the narrow sense of the propositional act, but also the illocutionary force and even the perlocutionary action in the measure that these three of the speech-act are codified, gathered into paradigms, and where, consequently, they can be identified and reidentified as having the same meaning. Therefore I am here giving the word “meaning” a very large acceptance which covers all the aspects and levels of the intentional exteriorization that makes the inscription of discourse possible» (9).

И далее:

«Another trait which is important for the transposition of the concept of fixation from the sphere of discourse to the sphere of action concerns the ontological status of the ‘complements’ of the verbs of action. Whereas relations hold between terms equally existing or non-existing, certain verbs of action have a topical subject which is identified as existing and to which the sentence refers, and complements

which do not exist. Such is the case with the ‘mental acts’ – to believe, to think, to imagine, etc.».

«Дискурсивное событие», по Рикеру, есть полноценное составляющее «реальной жизни» физических объектов. «Многосмысленное событие», «значимое речение» – *речевой акт* оказывается прямым субъектом построения «текста поведения» и «текста жизни культуры».

1.0. Семиотическая природа «авторской биографии»

Знаковые аспекты изучения автобиографических конструктов выходят на первый план в деле осмысления и роли «поведения автора» (как публичного, так и частного). Аспектом «публичности» в построении модели жизни поэта (на примере типологически значимого в данном ракурсе жизнедеятельности А. С. Пушкина) посвящена недавняя монография И. Немировского (2003). Отрицать (в духе раннего формализма по В. Шкловскому) основополагающее влияние био- и автобио- графизма для адекватного изучения того или иного литературно-исторического экспоната сегодня нельзя. Разве возможно «какое-либо» «общее» прочтение поэмы Блока *Возмездие* без учета автобиографического базиса этого текста? Едва ли. Впрочем, и сами формалисты с течением времени осознали эту неправильную линию собственного подхода: вспомним, для примера книгу Б. Эйхенбаума с красноречивым названием «Молодой Толстой». (Для раннего, манифестационного формализма само оперирование терминами *физической, биологической* «реальной личности автора» и ее биографического возраста было, как известно, жестко порицаемо).

Тема «судьбы» поэта, его самосознающего деятельного участия в построении своей биографии известна давно. В контексте русского «культурного материала» она – на примере Пушкина и, скажем, декабристов – была подробно изучена Юрием Лотманом; а не так давно сотрудником московского популярного журнала НЛО Абрамом Рейтблатом (в его книге «Как Пушкин выбился в гении») и, как мы заметили выше, уже совсем недавно – Игорем Немировским в его интересной историко-описательной книге, посвященной пушкинскому *автобиографизму* (в частности, активному построению Пушкиным своей биографии и искусственному публичному «жизнестроению»: *Творчество Пушкина и проблема публичного поведения поэта*, СПб., 2003. Немировский при этом, как ни странно, избегает самих терминов «жизнетворчество» или «жизнестроение». Как писал Лотман в статье *Литературная биография в историко-культурном контексте – К типологическому соотношению текста и личности автора*:

«...Особенно примечательна в этом отношении роль Пушкина, для которого создание биографии было постоянным предметом столь же целенаправленных усилий, как и художественной творчество»...

и далее:

«Завоеванное Пушкиным и воспринятое читателями первой трети девятнадцатого века право писателя на биографию означало, во-первых, общественное признание слова как деяния, а во вторых, представление о том, что в литературе самое важное, не литература собственно, и что биография писателя в некоторых отношениях важнее чем его творчество...

Такое представление, с одной стороны, как бы обязывая писателя в своей жизни реализовывать то, что он проповедует в искусстве, с другой, связывает весь этот круг проблем с глубокой национальной традицией: выделение именно писателя из всей массы деятелей искусств, утверждение за ним права на биографию и представление о том, что эта биография должна быть житием подвижника, что связано с тем, что в культуре послепетровской России писатель занял то место, которое предшествующий исторический этап отводил святому, проповеднику, подвижнику, мученику...» (10).

Лотман цитирует поэта-декабриста Рылеева:

Святой, высокий сан певца
Он делом оправдать обязан.

Собственно, это «делом» и указывало на реальную жизнь, на неотъемлемый в своей принципиальной важности «биографический контекст».

В свою очередь, на Западе этот вопрос был прекрасно освещен в свое время литературоведом-компаративистом Лоуренсом Липкингом в его достаточно влиятельной книге *The Life of the Poet: Beginning and Ending Poetic Careers* (Chicago, 1981). Сходные проблемы были затронуты и Грегори Фрейдиным в его книге о Мандельштаме; в то время, как едва ли не самый концептуально-полный, во многом компаративно-суммирующий (западный модернизм vs русский) труд принадлежит гарвардской исследовательнице Светлане Бойм, опубликованный в 1991-м году под названием *Death in Quotation Marks. Cultural Myths of Modern Poet*.

Следует помнить, что одним из ключевых *авторитетов*, наряду с Владимиром Соловьевым, в среде русских символистов-жизнетворцев был Фридрих Вильгельм Ницше, поэт от философии и философ от поэзии. Ницше-как-жизнетворец, согласно ученику Уолтера Кауфмана, профессору принстонского университета Александру Нехамасу, конструировал свою жизнь как литературный текст *par excellence*, как некий «роман», имеющий многие черты искусственно созданного артефакта (вспомним «Ессе Ното»). В чем-то сходным образом, нарратологию восприятий ницшева «текста жизни» продолжает и Кёртис Кейт в своей недавней биографии Ницше, являющейся наиболее полной (из англоязычных) на настоящий момент (11). Как пишет Ааге Хансен Леве в своем капитальном труде о русском мифопоэтическом символизме: «Неосомненно, фигура Ницше – пусть и очень амбивалентным образом – была парадигматичной для символистского мифа жизни. С одной стороны, Ницше считался типическим представителем декадентства (Белый, «Фридрих Ницше», 1907), с другой – в его лице славят подлинного основателя символистского «жизнетворчества», возвышая, даже, до мифического образа (Белый, «Дио-

нис-Ницше») См. его *Der Russische Symbolismus. System und Entfaltung der Poetischen Motive. Mythopoetischer Symbolismus. Kosmische Symbolik*, Verlag Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1998. (Русский перевод М. Ю. Некрасова, под редакцией А. В. Лаврова, СПб, 2003, стр.стр. 32).

Как предполагают большинство исследователей, доминантные идеи символистского житнетворчества берут, как и многое в русском модернизме, свое парадигмальное начало в западных оригиналах и образцах. Декадентский литературно-жизненный стиль был импортирован на русскую почву после того, как достиг в других исторически-значимых местах некоторого *предельного уровня*, когда дальнейшее развитие его было затруднительно. Элементы житнетворческого праксиса могут быть найдены в большом количестве примеров, связанных со многими фигурами западных людей искусства. Речь здесь должна идти об алхимическом превращении реальной жизни человека искусства в некий эстетический артефакт, о художественном конструировании «биографии» в соответствии с идеями творчества, о моделировании жизни как текста искусства.

Говоря о тех или иных *биографических конструктах*, о так называемых «текстах жизни», следует выделять особый тип первичных источников, вести осмысленную дискуссию о дневниковой прозе, о теории мемуарного письма. В этом свете важно помнить имена Л. Я. Гинзбург, П. А. Зайончковского, В. З. Дробижева, А. Г. Тартаковского (12), но также и работы Б. Томашевского и Б. Эйхенбаума, в свое время впервые осознанно зострившие значимость «биографического» в изучении авторской литературы. Нельзя, помимо того, не упомянуть важные и во многом определяющие лицо современной «науки о литературе» мысли Ю. Н. Тынянова о понятии «литературной личности» (13).

Стоит упоминания недавняя интересная статья берклийской славистки Ирины А. Паперно, предваряющая целый блок мемуаро- и дневниковоцентричных материалов в последнем номере американского академического журнала *Russian Review*, опубликованного несколько месяцев назад (14).

На Западе тема «мемуарного дискурса» вряд ли может быть охарактеризована как недостаточно исследованная. Ее библиография – согласно, например, недавней работе Дж. Олни – насчитывает сотни наименований. Тема «человеческого документа», в свое время пионерски затронутая и разработанная Лидией Гинзбург, сегодня полномасштабно исследуется во всем мире, в научных лабораториях так называемых «эго-документов», изучение которых происходит в контексте бурно развивающейся интердисциплинарной *нарратологии культуры*. Изучением гендерной семантики эго-документов занимается группа московского исследователя Виталия Безрогова в *Российской академии образования* (15).

Неслучайно, что именно дневниково-эпистолярные нарративы становятся одним из важнейших узлов сопоставляющего описания текстов жизни и текстов искусства предшествовавших русским символистам периодов и направлений.

1.2. Предтечи и основы житнетворческих мифологем.

Дело «международного романтизма»

Думается, что изначальный, «парадигмальный» импульс развития русского декаденства и знакового «житнетворчества» коренится – и, так сказать, был «предусуществлен» – в предшествующих ему литературных страстях исторических судеб нового времени. Вероятно, стоит проигнорировать довольно враждебный символистам ближайший опыт так называемого «реализма» и «натурализма» («так называемого» – ибо, если предъявлять этим школам адекватные, логически завершенные и *чуждые ханжества* требования – подлинного «реализма» или «натурализма» литературного жизнеописания, увы, не наблюдалось ни в работах Л. Н. Толстого, ни, скажем, в текстах главного «натуралиста» Эмиля Золя; см. об этом интересные уточняющие мысли в статье Р. О. Якобсона «О реализме»(16), где вскрыта жесткая лимитированность употребляемого понятия «литературного реализма», его «относительность» и четкая зависимость от господствующих в каждый период *Новой истории* представлений о «литературной норме».) Мы предлагаем провести прямую связующую линию между «романтическим жизненным миропониманием» и «символизмом»: и далее, через него – с «модельным модернизмом». Романтизм еще жив, говоря условно, в фигуре Бодлера – но жив он и в фигуре Блока. Романтические мироустановки обнаруживаются во всех краеугольных литературных и идеологических прерогативах квази-ницшеанца Максима Горького, но также и его «антипода» – Владимира Маяковского (чьё богоборческое дуалистическое «манихейство» немало романтично). Эксплицитные романтические мотивы можно при желании усмотреть и в «жизненной программе» наиболее радикального русского модерниста – Велимира Хлебникова: многое, например в его страсти к Востоку и долгим многоплановым путешествиям восходит к раннему «романтическому» символисту Жерару де Нервалю (но также и к Р. Киплингу, Дж. Г. Байрону или Р.-Л. Стивенсону). Безусловно романтичен и экзистенциальный опыт таких модернистских русских авторов как Валерий Брюсов и Николай Гумилев (17). Безальтернативную связь русского символистского житнетворчества с романтическими формами жизни автора Европейского Литературного Канона утверждали авторы учебника «Статьи о русской и советской поэзии» (Таллинн, 1989) Ю. М. Лотман и З. Г. Минц. (см. в особенности главу «Модернизм в искусстве, модернист в жизни»).

В тезисах к своему выступлению «О третьей волне романтизма в русской культуре рубежа тысячелетий» исследовательница из Твери Евгения Миллогина пишет:

«Символистское и неоромантическое понимание онтологических первооснов бытия типологически родственно классическому романтизму: то же стремление к высочайшей духовности и бескорыстному подвижничеству, понимание самоценности человеческой личности, принятие на себя ответственности за деяния и грехи всего человечества (отсюда «новое Евангелие» в поэме Маяковского «Человек»), то же категорическое противостояние косным формам мышления и жестким канонам бытия (выражающееся в экстравагантности выступлений новых поэтов)» (18).

И действительно, немецкие романтики дали некий начальный импульс дальнейшему модернистскому увлечению смыслообразующими житнетворческими практиками эпохи героического модерна. Можно вспомнить, что испанский философ-модернист Ортега-и-Гассет отмечал досадное *идиосинкретическое* несоответствие между *образом жизни* великого Гете в его веймарский период – с одной стороны, службой в министерстве, и с другой, вдохновенно-отвлеченным «призванием поэта», что создавало разительный диссонанс особого жизненного стиля. В таком контексте и возникает некая «группа людей искусства», выделяющаяся специфической общностью своей биографии. Биография поэта-романтика – это уже не только биография деятеля-автора, ибо сама его жизнь оказывалась «поэзией» – и постепенно стал выкристаллизовываться примерный «перечень поступков», которые призван был «по роду службы» совершить поэт. Как пишет один популярный исследователь:

«...так, в конце XVIII века был создан тип «умирающего поэта». Юноша-поэт, не одолевший житейских невзгод, погибает до срока в нищете, в то время, как его ждет слава, приходящая, как всегда, слишком поздно... Поэты своей жизнью осуществляют некое литературное сверх-задание. И эта-то литературная биография и была нужна читателю».

Совершенно закономерно, что творчество романтиков в каждой стране имело свою уникальную специфику, объяснимую особенностями национального исторического развития. Иногда разговор о «романтизме» на основе определенного «национального материала» «по умолчанию» не включает никаких отсылок к важнейшим авторам-романтикам других стран (19). (Детальный референтивный разговор о романтизме как таковом будет, вне сомнения, выходить за рамки дескриптивных возможностей настоящей статьи).

Стоит подчеркнуть, что огромное значение авторы-романтики придавали деятельности так называемого «самореализующегося субъекта»: с одной стороны, субъекту творчества, а с другой – не всегда видимому рецептивному субъекту потенциального восприятия. Как известно, общеевропейской культуре суждено было претерпеть немало драматических пертурбаций, прежде чем «искусство» смогло в достаточной степени «вычлениваться» и реализоваться в качестве самоценного и суверенного рода социально-значимой и всеми признаваемой либеральной деятельности, реально свободной от какой либо ремесленнической наносной функциональности. Так, в продолжительный период существования «романтического проекта», в момент замечательного триумфального восхождения на высокий Пьедестал «культурных героев» – носителей саморегулирующейся трансперсональной Воли «творца искусства», сметающей все мыслимые преграды созиданию и свободной циркуляции творений, имеющих ценность «в самих себе» – вдруг обнаруживается желание авторов расширить зону действия своего искусства, направить его потенциал вовне. Тем самым романтики как бы обозначили период ноуменального «пограничья», когда искусство набирало максимальную эстетическую высоту как самодостаточная творческая сфера, пытаясь «выйти за пределы себя», стать трансгрессивным по отношению к существовавшим доселе литературным установкам, демонстрируя – как пишет уже цитировавшийся популярный автор

– «в своих связях с действительностью отношение не вассала, но полновластного сюзерена».

Эта, почти неведомая до той поры «самонадеянность» искусства и художника, мыслящего себя как центробежное средоточие важнейших истин и многих смыслов бытия, обнаруживается и в специфическом взгляде на «творца» как исполнителя нового программно-эстетического чудо-замысла. Теперь он уже не просто мастер художественных иллюзий окружающего, реального мира – но гигантомахический Творец, гностический и неоплатонический этически амбивалентный демиург, от которого уместно ожидать и соответствующего масштаба Действий.

Способность к личностному испытанию небывалого «метафизического события» была ценна для романтиков прежде всего потому, что она в некотором роде *возвращала* человеку ощущение персональной «своевольной» значимости. Субъекта Новой Истории, ее деятеля и участника может увлечь и направить как чисто «художественное», так и духовидчески-религиозное переживание, определенное нравственное *воодушевление*. Или, как сказал бы позже ультимативный радикал-модернист Зданевич-Ильязд – *Восхищение*. Вместе с тем, только креативное «внутреннее переживание», в соответствии с популярными воззрениями «международных» романтиков, оказывается внешне свободным от механически заданных «дискурсивных рамок», будучи в состоянии сообщить интимную свободу подлинного эстетического со-творения многомерным импульсам человека-искусства. Художественно-созидательное отношение к окружающему миру, помогающее ослабить зависимость от него, позволяющее даже в чем-то «превзойти *этот мир*», формировало также и своеобразно-цеховые «регламентации» романтического и постромантического концептуального жизнотворчества.

Часто справедливо утверждается, что **канон биографии** романтического поэта предоставил британский столп романтического миробытия Джордж Гордон Байрон (см. об этом монографическую работу Фионы МакКарти: MacCarthy, F., *Byron: Life and Legend*, London, John Murray, 2002. А также, например, сбалансированную книгу Каролайн Франклин, Franklin, C., *Byron: A Literary Life*, Basingstoke, Macmillan; New York, St. Martin's Press, 2000, экслицирующую, посредством Байрона, понятие «литературная жизнь»; в контексте байроновского «мифотворчества» интересна, несомненно, и небольшая работа Стивена Кута: Coote, S., *Byron: the Making of a Myth*, London, Bodley Head, 1988.)

Именно Байрон (в особенности для англоязычного мира) представил своеобразный вариант поведенческо-творческого паттерна жизни, влиятельно результирующего, в последующие годы, в общем моделировании интеравторского деятельного «изоморфизма», позволяющего отследить целый комплекс жизне-писательских практик, ведущих к обозначению общеромантической парадигмы. Здесь, как пишут многие комментаторы, можно исходить из того, что существует некий заведомо принятый к сведению «кодекс деяний», который изначально *внеположен* и чувственно «пред-стоит» для любого креативного со-бытия, соблюдение которого как бы ожидается по умолчанию от всякого действующего «культурного агента» со стороны активных полюсов общественного и эстетического напряжения.

Та или иная про-креативная модель экзистенциального бытования «мастера» в тот или иной период истории строится, как представляется, через посредство предметности субстрата изоциренно проживаемой им в «реальном времени» своего рода *стабильной* «соматической биографии», схематическую распространенность и «заданность» которой могут утверждающе разделять прочие его «товарищи по цеху». Согласно Лотману и его типологии различных исторических видов бытового «поведения», в данный общеизвестный «хабитус» (если использовать удачный терминообразующий жест Пьера Бурдьё) может входить все то, посредством чего автор призван «обособлять» свою физическую жизнь: каких единомышленников данный модус поведения притягивает, а каких отталкивает (как в художественной среде, так и вне ее рамок); какого рода нормы соблюдаются в семейной сфере; чем заполняется «наличное» время; из каких ингредиентов состоит его общий «жизненный принцип»; чем можно охарактеризовать внешний вид его «бытовых действий» в наиболее полной мере.

Сопоставление «биографических стоянок» и различных паттернов бытия у авторов со сходным мировоззрением и характером жизнеустройства может продемонстрировать, в частности, что как общие контуры быта, так и расходящиеся от случая к случаю как «нетипичные», так и «сходно-изоморфные» детали помогают зафиксировать некое ядро-центр, чья суть оказывается более-менее релевантной для всей массы авторов «романтического канона». Эти краеугольные «ядра жизни», глубоко укорененные не только в особенностях индивидуального темперамента, но и в анналах истории ментальностей соответствующей полифункциональной культуры, оказываются неотменимо важны для любого мотивированного разговора о закономерностях истории искусства и доминантной в нем темы «жизнетворческого плана».

В деле уяснения историко-культурного значения немецких романтиков и мистических устремлений их круга весьма важна давняя книга Виктора Жирмунского «Немецкий романтизм и современная мистика» (1914). Находясь в некоторой зависимости от вышедшей на восемь лет ранее книги Николая О. Лосского «Обоснования интуитивизма», Жирмунский изоциренно демонстрирует на примере немецких романтических авторов, как субъект оказывается визионерски способным «наблюдать» не только *реальное* бытие, но и бытие *идеальное* посредством интеллектуальной путеводной «интуиции».

Вектор такого видения может следовать знаковому для русского символизма (Вячеслав Иванов) концепту *ab rebus ad realiora* (*от реального к еще более реальному*). В то время, как мета-логические принципы, присутствующие в мире, и даже сверхмировое начало – Бог – познаются посредством мистической интуиции, речь идет о векторе «интроспекционного» видения, открывающем зрячему неизведанные локусы духовного бытия. Выявив истоки мистического чувства у романтиков, Жирмунский постепенно описывает стадии эволюции этой сенсорики, начиная от мистагогического созерцания природы и заканчивая воплощением его в высших формах элитарной сублимационной культуры. Исследование Жирмунского о романтическом мистическом опыте особенно важно в контексте осмысления бурного увлечения оккультными сферами в среде русского модернизма, исследованного не так давно Николаем А. Богомоловым. Как и у русских символистов, поэтическое искусство

романтиков превращается в своего рода *логомахию* (исходя из этой идеи, русский авангардист-ком.футурист Владимир Маяковский имеет сильнейший романтический уклон в *своей* словомахии) – постоянную борьбу с «Логосом-словом», с конвенциональным образом, гносеологически трансформируясь в неустанные попытки выйти за установленные традицией пределы Слова, вложить в него больше содержания, чем оно могло бы в себя вместить. Вслед за Фридрихом Штрихом, Жирмунский пишет о весомом влиянии на ранний романтизм – в частности, на Людвига Тика и Новалиса – теософии Якова Беме. Теософия Беме выглядит у Жирмунского как своего рода мифопорождающая «линия постоянства», объединяющая многих авторов описываемого им направления. Ремифологизация поэзии открывает просторные пути для романтического мифотворчества: мистико-экстатическое преклонение перед «божественной полнотой бытия», полноценное «оживление» религиозной архаики, реактуализация ушедших в прошлое верований посредством трансформации их культового бытования в новый регистр жизни. Жирмунский анализирует мифологические структуры у Тика и Новалиса, показывая специфическое соединение мифических образов с реальной повседневной религиозностью. Мистическое чувство романтиков Жирмунский тщательно увязывал со свойственной им сложной философией амбивалентно-«возвышенной» любви, с особенным паттерном их контекстуального жизнедействия.

Стоит заметить, что буквально все (или почти все) вышеупомянутые в связи с Жирмунским «знаковые темы» немецкого мистического романтизма оказываются мощно «оживлены» в русском символизме, становятся полно-масштабно востребованными большинством активно действовавших русских декадентов-жизнетворцев.

1.3. От знаков французского международно-декадентского символизма к русскому

Французский символизм, чья история слишком хорошо известна, чтобы пересказывать ее здесь, дал целый ряд ярчайших декадентов-жизнетворцев, породил поколение «проклятых поэтов», для понимания которого важен основополагающий одноименный сборник литературно-критических статей Верлена «Проклятые поэты», опубликованный в 1884 году; как и вышедшая через десять лет его же мнемоцентрическая «Исповедь» (1895). Собственно, эта «проклятость», осознанно избиравшаяся многими французскими символистами, и отличала их от авторов предшествующих периодов (зона господства интернационального романтического проекта).

Важно отметить, что и Бодлер, и Рембо, и Верлен, и их полубезумный предтеча, вдохновитель сюрреалистов Исидор Дюкасс – автор песен Мальдорура – все они в известном смысле являются «культурной моделью», послужившей русскому модернизму в его историческом развитии наиболее витальным образцом для подражания. Стоит также еще раз подчеркнуть, что видимое и скрытое эстетствующее *жизнетворчество* Артюра Рембо и Шарля Бодлера может быть рассмотрено в качестве наиболее «естественной» знаково-обогащенной среды, фундировавшей в духовном поле многие из «жизненных и культурных жестов» всех поколений русских сиволистов.

Младший современник французских декадентов – Оскар Уайльд заметил, что жизнь – для того, чтобы быть прекрасной – должна окончиться неудачей. Жизнетворческая концепция искусства для него могла быть заключена в столь близком для русского символиста лозунге: **«искусство не столько отражает жизнь, сколько творит ее»**. Два года назад его внук, английский литературовед, опубликовал полный текст стенограммы *Суда над Оскаром Уайльдом* – своего рода *анофегей* уайльдовского житнетворчества (*The Real Trial of Oscar Wilde: The First Uncensored Transcript of the Trial of Oscar Wilde Vs. John Douglas, Marquis of Queensberry*) ed. by Merlin Holland, Fourth Estate, New York, 2003), когда его искусство, его *стиль жизни* получили резкое уголовное порицание от дряхлеющего английского пуританства. Вполне закономерно, что жизненный путь Уайльда, как пишет его «главный» биограф Ричард Элман, оказывается буквально «запрограммирован» *призванием*, он видится им как брутальная траектория жизненных взлетов и поражений – но не как плавная линия восхождения к условно-авторскому Успеху. Здесь возникает вопрос культурного ритуала и осмысления «культурного поведения» в ключе предшествующих архаических моделей. Мы не будем, однако, подробно останавливаться на моменте описания житнетворчества в контексте так называемой «ритуальной теории». Те, кого интересует этот момент, могут обратиться к программной монографии Шахаммы Шахадат, где, в частности, могут быть найдены многочисленные цитаты из Эмиля Дюркгейма и Виктора Тернера.

Общую проблематику презентуемых размышлений следовало бы поместить в такую канву, что могла бы помочь адекватно охватить некие обще-контекстуальные рефлексии, связанные с исторически зафиксированным, дошедшим до нас феноменом символистского житнетворчества. Хотелось бы, кроме всего прочего, попытаться понять, что происходило в этой сфере житнетекстовой бытийственности, которая, метаморфируя, постепенно переходила в субстрат реальной конкретики интересующего нас хронотопа. Жизнь транскрибировалась в текст, ее суть и основа были верно схвачены, распознаны и воплощены в той или иной поэтической и ноэматической формуле. Это происходило, вероятно, в первую голову в ролевой игре «публичной issue», под углом умения выйти в заголовки, продать и преподать себя в беспрецедентном на русском полудье, эзотерически окрашенном свете. Другими словами, в каком-то смысле *завоевать дискурсивную власть в среде культуры элит*. Жизнь обретала зрителя как бы помимо себя самой; автор-житнетворец постепенно становился внеположным по отношению к субстрату телоса собственного текста, эффектным «гребцовским» жестом одновременно выбираясь за фигуративные скобки, становясь своего рода, *наблюдателем себя*. Греки могли подразумевать это в слове *Ek-stasis*, отсылающем к незримому присутствию незавершенного момента вспышки-деятельности, где Автор позиционирует себя вне рамок им же порожденного дискурса. Видимо, это связано с божественным опытом духовидческой трансгрессии, всякого состояния экстремального пограничья и озаряемого внутренним световым Знанием «умного транс». Житнетекст и есть, в одном из своих аспектов, некий подвид вуайеризма: автор постоянно *пишется* – возвратным во всех смыслах глаголом действия. Этот процесс выкристаллизовывает себя из руды окружающей житнетворчество ауры наносных обломков-судеб лиц, не имеющих прямого отношения к

большой Истории литературы или искусства (выходят из полутьмы на авансцену многочисленные драматические и фатальные сексуальные пассии жизнетворцев: упомянем пример Брюсова и несчастной Надежды Львовой, «брюсовской маски» сборника 12-го года «Стихи Нелли»); в каждом случае формируется своя, персональная тексто-жизненная перцепция, своевольно оценивающая и расставляющая родственные смысловые, соматические и вербальные – само-порождения: мыслительная и поведенческая рефлексия, в определенном смысле входящая в перманентное состояние многоликой зеркальной мнимо-реверберации, разрывая «автобиографический дискурс» на его исконные микро-составляющие.

Валерий Брюсов, как можно предположить, не стремился, в плане денежной или (Ж.-Ф. Лиотар) *либидинальной* экономики, *заработать* при помощи своей литературной деятельности, но лишь желал символически, мифологемно легитимизироваться в среде институционально-художественных законодателей в качестве *значимого* персонажа, в качестве одного из полновластных Устроителей современных ему вкусов российского искусства. Насколько мы можем судить, он хотел быть самоценным вариантом изначально нерусских представлений об новейшей изящной словесности. Жизнетворчество Брюсова представлялось удобным комплексным инструментарием для достижения многих из этих «культурных целей». Историческая ситуация развивалась таким образом, что именно Брюсов, совместно с его на тот момент близким компаньоном и товарищем Константином Бальмонтом, дали тот самый первичный толчок, что и привел впоследствии к бурно-буйному цветению декадентского жизнетворчества в русском символизме, исторически пришедшемся на самый конец и первые полтора десятилетия двадцатого века.

Брюсов, как и Бальмонт, могут по праву считаться одними из виднейших русских поэтических *жизнетворцев-эротоманов*. Наиболее эксплицитные в данном смысле тексты были проанализированы в свое время в замечательной статье Н. А. Богомолова «Мы два грозой зажженные ствола». Важна в данном ключе и недавняя небольшая, но проникновенная монография люблинской исследовательницы Марии Цемборской-Лебода, посвященная теме *философии Эроса* у Вячеслава Иванова. Понятно, что тема многопланового жизнетворчества была очень актуальна и для других представителей русского символизма – Андрея Белого, Александра Блока, Максимилиана Волошина, Сергея Соловьева, Александра Добролюбова, Эллиса, Зинаиды Гиппиус и некоторых других.

1.4. Финальные аккорды модернистского жизнетворчества: Русский авангард и его знаковые системы

Тема жизнетворчества была по-новому развита и преломлена в русском «героическом» авангарде, где известны примеры очень специфического, эстетически-маркированного поведения Маяковского, Хлебникова, Ларионова, Гончаровой (см., в частности, их знаменитый манифест «Почему мы раскрашиваемся») и многих других, шедших на сознательное смешение «жизни» и «искусства», на привнесение эпатажного и жизнетворческого привкуса в любую бытовую деятельность своего фактурного существования. Сюда следу-

ет отнести также и искусство «утопического и философского житнетворчества» Казимира Малевича, исследованное в работе Ф.Ф.Ингольда («*Kunst-Kunst; Lebens-Kunst. Zehn Paragraphen zu Kazimir Malevichs suprematistischer Aesthetik*»), in *Sammlung Lenz Schonberg. Eine europaischer Bewegung in der bildenden Kunst*, Neurasgegeben von Hannah Weitemeier, Edition Cantz, Stuttgart, 1989, pp.20-31, параллельный немецкий текст с русским переводом).

Русский авангард по-своему впитал весьма плотную атмосферу тотальной *театрализации жизни*, известную нам лишь отчасти по работам Николая Евреинова, Всеволода Мейерхольда и, отчасти, по замыслам Вячеслава Иванова. Об этом существует обширная исследовательская литература; упомянем, в качестве характерного примера, небольшую но важную монографию Александры Висловой, опубликованную четыре года назад: «*Серебряный век как театр: Феномен театральности в культуре рубежа XIX-XX вв.*», где не столько анализируются в общих чертах известные и очень значительные в смысле проблематики житнетворчества работы Николая Евреинова, сколько задается глобальный вопрос об укладе и роли театральности в жизни русского модернизма как такового.

Пришедший на смену «символизму и авангарду» Новый Коммунистический Порядок поначалу воодушевленно воспринял ницшеанскую и символистскую прокреационную идею создания Нового человека; термин «житнетворение» мог окончательно заменить декадентское «житнетворчество». Работники ЛЕФ создали немало продуманно-важных материалов на эту тему. Упомянем «Первый сборник материалов работников ЛЕФа» (Москва, 1929 год), под характерным названием «Литература факта», где имеются программные статьи Николая Чужака, Сергея Третьякова, Осипа Брика и многих других. Если суметь абстрагироваться от политизированного пафоса этих проблемно-прокламационных заявлений, то многое окажется позиционно совпадающе-общим не только с историческим авангардным эстетическим праксисом, но и с символистским или федоровским утопическим базисом культурных практик как таковых. Зависимость фронтально наступающего «соцреалистического кано́на» (так называется недавняя монументальная научно-сборная публикация на эту тему) от предшествующего авангардного мироощущения, кажется (сегодня) не нуждается в специальных доказательствах. Их «общее поле» – тоталитарно-утопический bias творчества, их интенция достижения «агрессивно-властного главенства» во всех доступных областях культурного строительства.

В западной науке на эту тему немало написано Томасом Лахузенем (Thomas Lahusen, *How Life Writes the Book: Real Socialism and Socialist Realism in Stalin's Russia*, Cornell University Press, Ithaca, 1997), Евгением Добренко в разделе «Утопии творчества» его *Книги о писателе* – и, разумеется, Борисом Гройсом в его различных текстах из популярного авторского сборника «Искусство Утопии».

2.0. Типология русского житнетворчества. Маски и театрализация жизни

В русском декадентском движении, запечатлевшем различные формы *эстетического взаимодействия с действительностью* можно выделить несколько, общего характера, «масок» как типов авторского поведения – кото-

рые с формальной стороны могли бы отображать основные модели «жизнетекста» в период русского «героического модернизма». В этом контексте интересен, например, почти «программный» текст Максимилиана Волошина (1910 года) «Лица и маски».

Топике «маски» как элемента ритуализированного, знакообразующего поведения посвящена обширная исследовательская литература (20). Кажется, что термин «маски» (в соответствии с одноименным мета-романом Андрея Белого) должен иметь особую важность в семиотическом размышлении о судьбах русского символизма.

Механизм «личинного» превращения биологического «Бориса Бугаева» в «Андрея Первозванного Белого» имеет важные имплицитные моменты для общего понимания «функционирования имени-маски» в русском символизме (см. предисловие Л. А. Сугай в книге «Символизм как миропонимание»).

Фиксированный маскообраз «Вячеслава дионисийствующего», священника-поэта (21), вдумчивого исполнителя роли эллинистического постплатонического Pontifex'a – без сомнения, может считаться одним из центральных в данном контексте. Теург (Машбиц-Веров) и мистагог, утонченный «Федр» и водительство мэр башенного *Симпосиона* (см. подробную статью А. Шишкина (Shishkin, A., “Le banquet platonicien et soufi a la Tour petersbourgeoise: Berdiaev et Viatcheslav Ivanov”, in *Une maitre de sagesse au XXe siecle. Viatcheslav Ivanov et son temps, Cahiers du Monde Russe*, vol.35, 1994, Nos.1-2.) был предельно словообилён в своих статьях «Две стихии в современном символизме» и «Заветы символизма», писанных между 1907-м и 1909-м годами и дающих исчерпывающий ответ (не только для внутреннего кружкового пользования, но и для обще-оргиастического, «экскалаторного» описания) на вопрос о природе житнетворчества в разрезе ивановской мысли. Более ранняя статья (1906) «Священная жертва», разумеется, тоже должна быть учтена и осмыслена в подобном же ключе. Домашний многомудрый «царь-Баран», как его именовали маленькие Дима и Лида, играет важную роль в описываемой здесь нами схеме взаимовлияния жизни и искусства. Вся мифогенная жизнь «Башни», продолжавшаяся с разными степенями экстенсивности вплоть до нелепой смерти Лидии Зиновьевой-Аннибал в 1907 году, может и должна служить полигоном для исследования всего комплекса идей «русского житнетворчества», как бы преломленного в миниатюре. Ивановские философско-театрализованные «среды», вне сомнения, один из ценнейших и ярчайших экспонатов модернистского житнетворчества. (См. для «нейтрального» описания очевидца известную статью Н. А. Бердяева «Ивановские среды», опубликованную в двухтомнике С. А. Венгерова «Русская литература XX века»).

Клуб «друзей Гафиза», симпозиумно пирующий «Кабачок Гафиза», рассмотренный Н. А. Богомоловым в его многократно перепечатавшейся одноименной статье, несомненно, дает блестящее представление о «духе места» житнетворческого подворья Башни в ее «героический период». Античные маски, избранные главными актерами этой полусцены, как нельзя ярче живописуют тип «означивания сущностей», господствовавший там тогда. Кузмин – Антиной, Бердяев – Соломон, Зиновьева-Аннибал – Диотима, Иванов – Гиперион, Бакст – Апеллес, Нувель – Ренуво и Петроний, Городецкий – Гермес, Ауслендер – Ганимед.

К «маскоцентрическому» аспекту Башенного жизнетворческого быта следует приплюсовать и оккультный, который был персонифицирован в немало загадочной фигуре Анны Рудольфоны Минцловой.

Другим важным «силовым полем» мифогенетических масок русского символистского жизнетворчества являлся «аргонавтизм» одного конкретного кружка столичных молодых людей, группировавшихся вокруг фигуры весьма модного в то время литератора-новатора Андрея Белого. Данный феномен исследован А. В. Лавровым в специальной статье, переведенной и на английский язык (опубликован в «жизнетворческом» сборнике под редакторством Дж. Д. Гроссман и И. А. Паперно) (22). Коллективное усилие вдохновенных московских юношей первой половины девятисотых годов, направленное на поиск чудодейственного «Золотого Руна», обретение которого обуславливало «спасение» человечества, стало жемчужиной символистского жизнетворчества. Квинтэссенция этой кружковой парадигмы может быть найдена в поэтическом высказывании-призыве Андрея Белого: «Отлетим в лазурь!». Немало любопытных деталей о практических планах по снаряжению «судна» «Арго» (следующего в мифообразную «Колхиду») может быть найдено в еще не полностью опубликованном ценнейшем авторефлексивном тексте Андрея Белого «Материал для биографии. Интимный» – и, опосредованно, и в меньшей степени – в его же, и вовсе не удостоенных полномасштабного издания записках «Ракурс к дневнику».

Важной «вдохновляющей» фигурой, вне формальной связи примыкавшей (на уровне внешнего общения) к этому кругу был молодой Александр Блок – «Серафический юноша», «поэт-искатель», серафический святитель «Девы радужных высот». В нем и в его молодой жене, как известно, Белый и его товарищи (в первую голову плямятник Философа Сергей Соловьев) видели мессианических «Небесных Жениха и Невесту» (впрочем, без эксплицитного на то согласия самих А. А. и Л. Д.).

Околоаргонавтическая мистификационная игра в «адреса-открытки» – в мифологическую жизнь фавнов, единорогов, кентавров и пр. – вливается в общую «атмосферу» масок и квази-карнавального действия, генерировавшуюся «молодым» поколением русских символистов.

Подобная «игра» продолжилась и в последующие годы в «публичной поэтической дуэли» между Бальдром и Локи – Брюсовым и Белым (этот момент подробно описан В. М. Паперным в его статье «Мезоамерика в Москве») (23). Одной из подоплек данной «дуэли» служил, кроме всего прочего, провокативный образ Нины Петровской и, как известно, биографический базис знаменитого романа Брюсова «Огненный Ангел». История этой «магической дуэли» хорошо известна: в ноябре 1904 года Брюсов шлет Андрею Белому записку, сложенную в форме «заостренной стрелы», содержащую текст стихотворения «Бальдеру Локки». Брюсов, в своей мифопоэтической жизненно-литературной игре, аллюзивно отсылает к скандинавской архаической мифологии, оперирующей «архетипическими» персонажами «светлым богом Бальдром» и «темновато-хитрым» Локки. Трикстерская «хитрость» Локки, являющаяся воплощением обще-мировой религиозной амбивалентной концепции «божественного хтонического шутника» будет исследована в дальнейшем Карлом Кереньи, К. Г. Юнгом и Полем Радином. Как известно из любой популярной хрестоматии

тии по мировой мифологии, Локки преуспевает (с помощью своей *божественной хитрости*) в деле убийства Бальдра, что повлекло за собой неотвратимую кару «старших богов», заключающуюся в прометеевых муках – Локки был прикован к скале. Знаково-сущностную функциональность прометеевого Орла заменяет фигура ядовитой Змеи-стража, чьи пагубные отправления были задуманы как вечное наказание для прикованного к скале бога-героя: капли зубов Змеи уязвляли и отравляли лицо Локки. Вместе с тем, окончательная Победа, согласно этой мифологии, будет принадлежать именно Локки, который воцарится на Земле, вместе с другими богами после вселенского пожара, который уничтожит все живое. Брюсов себе выбирает роль Локки, уготовляя Белому маску Бальдра. Белый принимает такую модель и также начинает использовать ее.

После очередной «поэтической стрелы» Локки-Брюсова Белый шлет своему протагонисту всамделишный вызов на дуэль: понимая, что физическая схватка станет финальным разрешением их тяжелого «жизнетворческого» конфликта. Брюсов, однако, находит в себе силы «разуверить» Белого в необходимости их дуэли, от которой, в конце концов, принимается решению отказаться.

Между тем, Белый периодически продолжал использовать в своем житнетворчестве и другие «маски», имевшие фикционно-литературный характер. Заметнейшая из них – маска «Шатова», фигурально разыгрываемая им «роль», зафиксированная мемуарами Николая Вольского-Валентинова (24).

Одной из главных и наиболее последовательно артикулируемых «общественных масок» Валерия Брюсова, несомненно, должна считаться «маска мага». Особенную «диаволическую власть» над сотрудниками журнала «Весы», которую магически артикулировал *заклинатель демонов* Брюсов упоминает в своей статье 1915 года поэт Борис Садовской (опубликована в сборнике «Озимь: статьи о русской поэзии», Петроград). О специально сконструированной литературной «демонической маске» Брюсова говорит, в частности в своей книге «Годы странствий» Георгий Чулков, как и некоторые другие мемуаристы-современники. (См. о контексте *демонического* большую статью Адама Вейнера: A. Weiner «The Demonomania of Sorcerers: Satanism in the Russian Symbolist Novel», in Pamela Davidson (ed.), *Russian Literature and its Demons*, London, New York, Berghan Books, 2000, pp.371-402).

Многолетний участник закрытых спиритических сеансов, пылкий читатель исторической оккультной литературы (что отразилось в его романе «Огненный Ангел»), маг-Брюсов сумел убедить большинство окружающих его людей в неподдельности своей «игры» на знаковое обогащение концепта маски конкретикой собственного жизненного уклада. Андрей Белый «знал» и «опасался» Брюсова-Мага, строил различные контр-стратегии оберегповедения, направленные на нейтрализацию «брюсовской магии» собственной сияющей Силой Света и Солнца. Напомним широко цитируемое четверостишие Белого, из стихотворения девятсот третьего года «Маг», явно посвященного Брюсову-как-магу-сопернику:

«...В венце огня над царством скуки,
Над временем вознесены—
Застывший маг, сложивший руки,
Пророк безвременной весны».

Можно сказать, что оба «художественных», само-рефлексивных автора-персонажа – Белый и Брюсов могли бы стать хорошим материалом для давней книжки Криса и Курца (Ernst Kris and Otto Kurz, *Legend, Myth and Magic in the Image of the Artist. A Historical Experiment*), впервые опубликованной в городе Вене в мрачном 1934 году, и переведенной и изданной по-английски в Издательстве Йельского Университета в 1979 (с предисловием Эрнста Гомбриха).

Похожим на Брюсова темным «магом» мог, по-видимому, считаться и Федор Сологуб, в частности, «заколдовавший» бывшего у него в гостях Вячеслава Иванова, который продолжительное время не мог выйти из его дома. (См. об этом, в частности, в работе Хенрика Барана: «Fedor Sologub and the Critics: The Case of 'Nav'i Chary'», in N.A.Nilsson (ed.) *Studies in Twentieth-Century Russian Prose*, Stockholm Studies in Russian literature, no. 14, Stockholm, Almqvist and Wiskell International, 1982, pp. 49-63.) «Диаволическим» и эзотерическим радикалом, оккультным жрецом могла бы считаться «маска-продукт» раннего декадентского символического эпатажа поэта Александра Добролюбова, в «декадентской юности» оклеивавшего стены своего скромного жилища черной оберточной и непроницаемой для Света бумагой.

В то же время никак не был магом Александр Блок, для чьей «маски» характерна знаковая и культурная насыщенность «Идеи Пути Поэта» (см. об этом известные пионерские труды Учителя Зары Минц - Д. Е. Максимова): от «серафического юноши» к – позднее - воплощению образа «Трагический тенор эпохи». Похожим образом, *магами* не были и люди из окружения Блока – например, его «агент адюльтера», любовник Л. Д. - Георгий Чулков, автор интересной концепции «мистического анархизма» как утопического преобразования жизни путем романтически осуществляемого «культы искусства» (из чувствующих этому комплексу идей можно назвать, разве что, Вячеслава Иванова – в то время, как во всех прочих кругах русского Символизма чулковский «мистический анархизм» был встречен весьма прохладно).

Прихотливые фольклоро-центричные «личины» принимал создатель «Обезьяньей Палаты» Алексей Ремизов, чья «мифотворческая деятельность» не так давно счерпывающе проанализирована в большой и эффектноизданной работе Елены Обатниной (25).

Маска «Поэта у Понта», осваивавшего архаическую землю античной «Ольвии» – своего рода «Нового Овидия» – могла принадлежать Максимилиану Волошину, создавшему поэтический Дом-Заповедник на берегах Черного моря (Коктебель). Волошин осваивал не только вектор символического «самоназывания», «назначения себе маски» (ср., однако, хлебниковское сардоническое «из теста помещичьего изваянный Зевес») – но и иноположный вектор «назначения маски другому». Точнее, «другой» – поэтессе Дмитриевой, получившей с помощью Волошина личину мистико-аристократической дивчины «Черубины де Габриак», воплощенной феминной паре случайно найденного «куриного бога», каменного шершавого «хромого черта Габриа-

ка», рожденного крымским диким берегом. Дополнительным случаем «жизнетворческой» мифопоэтической маски является гендероцентрическая топика андрогина. Самым интересным примером этого могла бы считаться Зинаида Гиппиус (вспомним: «...и она не была женщиной» – явно упрощающие неприязненные слова Нины Берберовой), подписывавшая тексты мужским именем, одевавшаяся «как юноша», не имевшая отчетливо выраженной груди, обладательница примечательно узких бедер. Образ андрогина в русском символизме исследован в ряде работ (26).

В качестве идеального «казуса» знакового житнетворчества может быть указан главный деятель пост-символистского движения «акмеизм» – Николай Гумилев. В деятельности Гумилева просматривается «романтическое начало»: «Путь Конквистадоров», экзотические путешествия, Африка, богемный Париж и роскошествующий («не по средствам») журнал «Сириус», объявление себя Пророком в духе Будды, Христа и Магомета (в известной, хотя возможно и «апокрифической», в смысле немного пост-фактум *модерированной* парижской беседе с Мережковскими), Отечественная война и «солдатский» Георгиевский Крест за храбрость; далее, продолжение деятельности в роли «Синдика» Цеха Поэтов и «праведная смерть» от монструозных антигуманоидных рук большевистских палачей, как «логическое завершение» (Светлана Бойм) подобного «карьерного цикла искусственно выстроенной биографии и жизни».

Особое место принадлежит «маске сумасшедшего поэта», «образу художника-невротика»; по вопросу связи между сумасшествием и «креативностью» существует масса научных работ (27). Среди «сумасшедших айконов» из числа русских модернистов можно обнаружить немало любопытных персонажей; Михаил Врубель и граф Василий Комаровский – наиболее «яркие» (ибо *лечившиеся*, а впоследствии, также и *умершие* от этого недуга), а также и радикально-клинические из них. Вместе с тем, *сумасшедшими* на разных этапах были названы (в мемуарной и эпистолярной литературе) и многие другие русские модернисты: к примеру, Л. Д. Блок считала (и называла в мемуарах) «все таким же сумасшедшим» Андрея Белого; родители мужа Татьяны Вечорки были уверены в том, что Хлебников (Бакинского периода) по-настоящему сумасшедший человек, нуждающийся в безотлагательной госпитализации (хотя харьковский психиатр доктор Анфимов его «официально признал» вполне нормальным). Ср. описание Брюсова из его дневника, в отношении того, как воспринимали аргонавтические фантазии на темы «кентавров и единорогов» знакомые люди из непосредственного окружения тех лет (стр. 134 первого издания Н. Ашукина): «...Мои дамы, слушая... думали что мы рехнулись». В другом месте, из письма того же периода (Сергей Соловьев пишет Блоку): «...Недавно Бугаев наделал переполох своими Единорогами и т. д. К нему чуть не призвали психиатра, и много было тяжелого и для него самого и для нас» (цит. по статье А. В. Лаврова «Мифотворчество Аргонавтов», стр. 163).

Многие считали психически неадекватными и нетрезвого Константина Бальмонта, и несчастного Осипа Мандельштама, и бедового Сергея Есенина. Психические проблемы описываются в контексте практически всех участников «ближнего» и «дальнего» кругов ОБЭРИУ, но в особенности Даниила Хармса; ярчайшие свидетельства остро «депрессивного заболевания» и пато-

логической «игнавии» демонстрирует ныне опубликованный в двух томах пространный личный дневник Якова Друскина.

В западном мире «сумасшествие» также могло быть крепко связано с понятием креативности. Упомянем, например, такие «психотические» персоналии как Бенвенуто Челлини, Эммануил Сведенборг, Огюст Конт, далее – к Фридриху Ницше, и другим «клиническим сумасшедшим», «первым звездам» западного авангардного модернизма, Эзре Паунду и Антонену Арто. Концепция театрализованного «творца-артиста», согласно современному американскому исследователю Ницше Александру Нехамасу напрямую соединяет в единый узел идеи «психической девиантности», «сверхчеловеческих чаяний» и «общего житнетворчества», понимаемых в качестве постоянной проповеди Красоты и Эстетики.

Следует также вспомнить и всем известное авторефлективное присловье Сальвадора Дали, с помощью которого художник утверждал, что разница между ним и настоящим сумасшедшим состоит лишь в том, что он на самом-то деле не сумасшедший (суть этого утверждения состоит в том, что в соответствии с сухо-«бихейвиористской» медицинской позицией, частное поведение индивида «Сальвадора Дали» должно было бы быть маркировано как «психическая болезнь», если бы оно не являло собой, *на самом деле*, яркий образчик творческого психотизма, шизофрении и крайней степени эксцентрического безумства). Образ «художника-безумца» в знаковом смысле должен быть рассмотрен как центральный и парадигмальный для судеб многих пластов современной интернациональной арт-жизни. (Вспомним классического безудержного «сумасшедшего» – ныне покойного русского художника Алексея Зверева, славившегося своими удивительными эксцентрично-шизоидными выходками, вспомним также, что один из основателей московского концептуализма-художник, акционист и поэт Андрей Монастырский, насколько нам известно, имеет неподдельную «официальную» «справку» о собственном «слабоумии», дающую, как можно подумать, право на получении инвалидной пенсии).

Этот список, «художественных безумцев», различных авторов осознанно (или по безвыходности реального заболевания) эксплуатирующих общий строй «маски сумасшедшего» (в поведенческом и личном уровнях действия) натурально, может быть продолжен. В «знаковом» смысле «маска невротика», «психического больного» оказалась весьма востребованной и «необходимой» в прихотливом мире русского символизма, постсимволизма и авангарда.

Важнейшим способом «означивания» житнетворческой парадигмы являлось, как уже много раз отмечалось, «утопико-эротическое» культурное бытование многих русских писателей рассматриваемого периода (1890-1922). В этом свете, весьма распространенной моделью жизненной ситуации было создание так называемых «любвных треугольников», именуемых также *ménage à trois*. Такие треугольники присутствовали в жизни русских символистов во многих конstellациях: Мережковский-Гиппиус-Философов, Иванов-Зиновьева-Маргарита Волошина (↔Городецкий), Брики + Маяковский, а в потенциальной форме – Блок-Менделеева-Белый, Брюсов-Петровская-Белый, и целый ряд других. В контексте других символистских авторов, например Алексея Ремизова, см. также интересную статью Елены Обатниной об «эротич-

ческом символизме А. Ремизова», несколько лет назад опубликованную в московском популярном журнале «Новое литературное обозрение».

Эротическая константа оказывается доминирующей для «жизненного мифа» Михаила Кузмина (волею судеб зафиксированного со впечатляющей полнотой в его псевдоинтимном Дневнике). Кузмин как «русский Оскар Уайльд» собирал вокруг себя знаково-родственные «маски» – такие, как его кузен, будущий советский дипломат Чичерин, Вальтер Нувель, Константин Сомов – а также сонм «анонимных» пассий (юношей и мужчин), чьи имена, увы, не всегда можно идентифицировать с удовлетворительной степенью точности.

Эротическое конструирование собственной частной жизни было во многом присуще кругу «Мира Искусства» – а также, в большой степени, «кругу Дягилева». Помимо Дягилева, здесь должны быть названы все тот же Сомов, Философов, позднее Нижинский и другие соответственноположные персонажи.

Эротоцентрическое радикальное жизнетворчество можно успешно рассматривать на примере Анны Мар, Зинаиды Гиппиус, Нины Петровской, Анны Радловой, Надежды Санджарь, таинственной поэтессы Хабиас – но также и многих других околотитулярных персонажей эпохи. (См. интересные материалы на эту тему, опубликованные в недавней сборной книге под редакцией М. М. Павловой: *Эротизм без границ*, Москва, *Новое литературное обозрение*, 2004.)

На первый план «иконического разговора» о Даме-творце русского символизма выходит маска так называемой «демонической женщины» с целым комплексом соответствующего поведения – к примеру, иронически обрисованным Тэффи:

«Демоническая женщина отличается от женщины обыкновенной, прежде всего манерой одеваться. Она носит черный бархатный подрясник, цепочку на лбу, браслет на ноге, кольцо с дыркой... четки на локте и портрет Оскара Уайльда на левой подвязке. Носит она также и обыкновенные предметы дамского туалета, только не на том месте, где им быть полагается. Так, например, пояс демоническая женщина позволит себе надеть только на голову, серьгу – на лоб или на шею, кольцо на большой палец...» (см. ее книгу *Жите-бытье. Рассказы, воспоминания*, Москва, 1991, стр. 33-34).

Кульминация «эротического модернистского экспериментаторства» может быть усмотрена в так называемой «теории стакана воды» Александры Коллонтай, в нивелировании «буржуазного» сексуального опыта до «примитивных» форм архаических обществ, в опытах по формированию (постнищенского) Нового Человека ранне-советской истории.

Причинный базис подобных эротических исканий мог быть самого различного происхождения, но имел одну общую составляющую: утопический режим жизни. Треугольники указанных констелляций были интенционально призваны «приблизить» Царство Спасения на брентную землю, воссоздать «идеальный быт», способствующий зарождению нового «идеального человеческого сверх-существа» – каковое невозможно было бы произвести на свет

посредством двусоставного греховного плотско-полового союза, традиционно для матримониального общества. Подобный «холистический подход» к рассмотрению житнетворчества (life-creation, lebenskunst) подтверждается большой массой мультидисциплинарных работ, написанных академиками разных стран и культур в последние годы (28). Как пишет крупнейший современный исследователь русского символизма Ааге Хансен Леве: «С точки зрения Символизма ... искусство – это всегда «искусство жизни» («искусство есть искусство жить» – Белый, «Песнь жизни», 1908); в «реалистическом символизме» «сам художник становится художественным произведением» (Белый, «Брюсов», 1907); поэзия превращается в «религиозный культ личности», в «теургию». Теургическая «жизнь» – это связный ряд «переживаний» и тем самым продукт «личного творчества» (Белый, «Искусство», 1908). В модернизме собственно религиозное переживание вернулось в сферу искусства» (Белый, «Символизм и современное русское искусство», 1908).» Венский славист продолжает далее:

«Центральный миф модернизма – это и есть миф о жизни как искусстве. В художественном символе художник и произведение сливаются воедино (Белый, «Эмблематика смысла»): «Формой художественного творчества жизни являются *формы поведения*». Идеальное воплощение «житнетворчества» – образ «Богочеловека», героя «прекрасной жизни». Символ есть «переживаемый образ» этого искусства жить, продукт трансформации «образа», предполагающий переживание (Белый, «Символизм»). Ведь «образ как модель переживаемого содержания сознания есть символ. Метод символизации переживаний образами есть символизм. «Наша жизнь есть предмет эстетической символизации» («Эмблематика смысла»). Эти жизненные символы некоторым образом являются моделями, парадигмами, в которых концентрируются энергии, формирующие фигуру житнетворца: «Не статуи Аполлона, Диониса и Венеры суть символы: а мы – мы символы Аполлона и Венеры... (Белый, «Театр и современная драма»).... Религиозным базисом метаморфозы слово- и мифотворчества в «житнетворчестве» является инкарнация логоса. (Белый).» См. его *Der Russische Symbolismus. System und Entfaltung der Poetischen Motive. Mythopoetischer Symbolismus. Kosmische Symbolik*, Verlag Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1998. (Русский перевод М. Ю. Некрасова, под редакцией А.В.Лаврова, СПб, 2003, стр. 32-33.).

2.1. Несколько кратких системно-суммирующих замечаний

Для адекватного понимания литературно-жизненных практик, господствовавших в русском житнетворческом модернизме, мы предлагаем уточнить такие понятия, как «литературный характер», «литературная личность», «художественный персонаж». Вслед за некоторыми западными исследователями, мы выдвигаем концепцию трансгрессивного (см. статью К. Varck 1994 года) «**кинетического персонажа**» (29), живого и действующего по «обе стороны текста» литературного *актанта*, который не уместается в рамках (лишь) вербального текста, живет в своей «жизни» по законам «текста», наполняя чисто эстетическим, литературным жесто-смыслом свое частное свободное бытие.

Таким «живым автором-персонажем», или «живым литературным героем» в наиболее яркой форме был Андрей Белый. Но не только он: подобные «многомерные» практики «действующего персонажа» использовали также и Валерий Брюсов, и Александр Блок, и Алексей Ремизов, и многие другие авторы указанного периода.

Вышеизложенный материал позволяет нам сделать схематическое заключение из четырех опорных пунктов, суммирующе характеризующих «знаковую природу» феномена символистского декадентского жизнотворчества.

*1) Русский жизнотворческий модернизм являлся естественным продолжением и развитием обще-европейского (*fin de siècle*) движения постромантизма (международный символизм как продолжение международного романтизма с его сверхиндивидуалистическим культом Автора, фиксированным канонem личного поведения, тщательно выстраиваемой «публичной биографии» и *репутации*).

*2) Основным базисом жизнотворческой деятельности русских символистов и постсимволистов был поливалентный знаковый «неомифологизм», культурные коды творимой мифопоэтической ноосферы, зиждившейся на возрождении старых (дионисийство), старо-новых (аргонавтизм) и совершенно сущностно «новых» (мистический анархизм) поведенческих и мировоззренческих паттернов литературоцентричного бытия. Неомифологизм русского модернизма прекрасно позиционирован на фоне неомифологизма европейского: от Шеллинга, Гете, Вагнера и Ницше к Джойсу, Музилю, Манну и Кафке.

*3) Идеи конструирования жизни в соответствии с принципами креативной эстетики и художественной практики, основные постулаты «жизнотворчества» могут быть рассматриваемы в качестве «универсальной знаковой деятельности», релевантной для всего исторического процесса русского модернизма. Именно хабитус жизнотворческого интереса может оказаться сцепляющим элементом, собирающим воедино таких, на первый взгляд, далеких друг от друга персонажей, как Вячеслав Иванов и Владимир Маяковский, Николай Гумилев и Велимир Хлебников, Андрей Белый и Давид Бурлюк.

*4) Парадигма «соматических событий», неназываемого воссоздания «анатомического» (но при этом, разумеется, *нехирургического*) «театра», культ бытового «представления», внимание к собственному культурному телу и эротически наполненной деятельности искусства-как-тотальности, может быть принята за общую доминанту рассматриваемых в данном контексте материй. Жизнотворец русского модернизма должен быть определен как *Homo Somaticos* Новой Истории Культуры (30).

Примечания

1) Помимо немногочисленных русскоязычных, см. такие основные западные работы о русском декадентствующем «жизнотворчестве» как: Schahadat, Sch., *Das Leben zur Kunst machen: Lebenskunst in Russland vom 16 bis zum 20 Jahrhundert*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2004; и ее более ранние работы, например: Schahadat, Sch., «Die Geburt des Autors aus der Mystifikation. Valerij Brjusov, die Signatur und der Stil», in S. Frank, R. Lachmann et al. (eds.) *Mystifikation - Autorschaft - Original*, Tübingen, 2001, pp. 183-205. Schahadat,

Sch., «Das Leben zur Kunst machen. Theoretische Überlegungen zur Lebenskunst», in Schahadat, Sch., (ed.) *Lebenskunst - Kunstleben. Žiznetvorčestvo v russkoj kul'ture XVIII-XX vv.*, [Lebenschaffen in der russischen Kultur vom 18.-20. Jhd.], München, 1998, pp. 14-48. Rippl, D., *Ziznetvorchestvo oder die vor-schrift des texts. Eine Untersuchung zur Geschlechter-Ethik und Geschlechts-Aesthetik in der Russischen Moderne*, München, 1999. Ingold, F.P., «Kunst- und Lebenstext. Thesen und Beispiegle zum Verhältnis zwischen Kunstwerk und Alltags-Wirklichkeit im russischen Modernismus», in *Die Welt der Slaven*, Bd.26, 1981, pp.36-62; Gasparov, B. M., Hughes, R. P., Paperno, I. A. (eds.), *Cultural Mythologies of Russian Modernism: From the Golden Age to the Silver Age*, 1992, Berkeley. Grossman, J. D., «Valery Briusov and Nina Petrtovskaia: Clashing Models of Life in Art», in Paperno, I. A., Grossman, J. D. (eds.), *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*, Stanford, 1994, pp. 122-151. Кроме того: Богомолов, Н. А., «Петербургские гафизиты», в его сборнике *Михаил Кузмин: статьи и материалы*, Москва, 1995, стр. 67-100. Неоспоримо важны и многие работы Венско-Мюнхенского филолога Ааге Хансен-Леве, среди которых центральное место занимает его многотомная монография о русском символизме, см., например, ее первый «диаволический» том: Hansen-Loëve, A. A., *Der Russischer Symbolismus. System und entfaltung der poetischen motive. Diabolischer Symbolismus*, Wien, 1989 (рус. перевод СПб, 1999). Скажем также, что «основными источниками» (*Primary sources*) для изучения русского модернистского житнетворчества мы предлагаем считать всю массу «частных свидетельств» *мнемоцентрической авторефлексивной литературы*, исходящей от непосредственных участников хронотопически релевантной культурной сцены – хабитус русской богемы периода царствования Николая Второго (писателей, поэтов, художников и других людей искусства), а также любых «вовлеченных» исторических очевидцев. Помимо соответственных произведений литературы (брюсовский «Огненный Ангел», рассказ Белого «Куст», «Незнакомка» Блока, роман Кузмина «Покойница в доме» как и десятки других) на первый план здесь выходит «частный дневник», многогранная эпистолярная литература, личные воспоминания, газетная хроника и подобные жанры. В виду невероятно большого числа и часто «паритетно» равноценной значимости этих источников мы не можем привести их здесь с академической полнотой. Укажем, однако, на сам тип таких текстов: это, в первую очередь переписка Блока и Белого изданная, изначально (с купюрами) В. Н. Орловым и не так давно переизданная А. ВЛавровым, это, без сомнения, огромный пласт «дневника» М. Кузмина опубликованный (Н. Богомолов, С. Шумихин, Г. Морев), а также еще ждущий своего научного опубликования. Это дневниковые материалы Белого, Блока, Брюсова, Иванова, Волошина – как опубликованные (часто с купюрами), так и находящиеся в рукописи. Это многие тома частной переписки – сотни авторских писем корреспондентам Брюсова, Блока, Иванова, переписка Блока и Л. Д. Менделеевой, Брюсова и Петровской (недавно изданный свод которой доступен широкому читателю), Белый и Иванов-Разумник (том, подготовленный А. В. Лавровым и Дж. Малмстадом), это сотни источников мемуарной литературы: книги Валентинова, Степуна, Гуля, Чулкова, Пяста, К. Н. Бугаевой, Л. Д. Блок, З. Н. Гиппиус и десятки других имен. Важнейшими сериями научных комментированных изданий здесь являются релевантные те-

матические тома «Литературного Наследства», «Ежегодники рукописного отдела Пушкинского Дома», и, безусловно, много выпусков альманахов «Минувшее», «Лица», «Диаспора», «Исследования по истории русской мысли», «Встречи с прошлым» и некоторые другие.

2) См., для примера, следующие работы указанных ученых, такие как: Минц, З. Г., «Понятие текста и символистская эстетика», в *Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам*, том. 1, № 5, 1974, стр. 134-142. Она же. «О некоторых неомифологических текстах в творчестве русских символистов», в *Творчество А. А. Блока и русская культура XX века: Блоковский сборник 3*, Тарту, 1979, стр. 76-121. И, далее, Matich, O. «The Merezhkovsky's *Third Testament* and the Russian Utopian Tradition», in Hughes, R. P., Paperno, I. A., (eds.) *California Slavic Studies. Christianity and the Eastern Slavs*, v.2, 1994, pp.158-172; она же «The Symbolist Meaning of Love. Theory and Praxis», in Paperno, I., Grossman J. D. (eds.) *Creating Life. The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*, Stanford, 1994; она же, «Remaking the bed: Utopia in daily life» in J.Bowlit (ed.) *Laboratory of dreams. The Russian Avant-Garde and Cultural Experiment*, Stanford, 1996, pp. 59-81. Кроме того: Grossman, J. D., «Blok, Brjusov, and the *Prekrasnaja Dama*» in Vickery, W. N., Sagatov, B., (eds.) *Aleksandr Blok Centennial Conference*, Columbus, Ohio, 1984, pp.159-172; Она же «Briusov's Defence of Poetry and the Crisis of Symbolism» in J. D. Clayton (ed.) *Issues in Russian Literature Before 1917*, Columbus (Ohio), 1989, pp. 192-205; она же «Alternate Beliefs: Spiritualism and Pantheism Among the Early Modernists», in Hughes, R.P., Paperno, I.A., (eds.) *California Slavic Studies. Christianity and the Eastern Slavs*, v.3, 1995, pp.112-134. Pesonen Pekka, *Тексты жизни и искусства: статьи по русской литературе*. («Texts of life and art: articles on Russian literature»), Helsinki: [Department of Slavonic and Baltic Languages and Literatures], 1997, Series: Slavica Helsingiensia; Wachtel, M., «Vlacheslav Ivanov: From Aesthetic Theory to Biographical Practice», in Paperno, I. A., Grossman, J. D. (eds.), *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*, Stanford, 1994, pp. 151-167. Ирэна Мазинг-Делич: Masing-Delic, I., «Creating the Living Work of Art: The Symbolist Pygmalion and His Antecedents», in Grossman, J. D., Paperno, I. A., *Creating Life: An Aesthetic Symbolist Utopia in Russian Modernism*, Stanford, 1994, pp. 51-82, 242-50. Она же «The *Grusnickij Syndrome: Vladimir Lugovskoj's Life Creation*» in Schahadat, Sch., (ed.) *Lebenskunst - Kunstleben. Žiznetvorčestvo v ruskoj kul'ture XVIII-XX vv.* [Lebenschaffen in der russischen Kultur vom 18.-20. Jhd.], München, 1998, pp. 209-224. Богомолов, Н. А. *Михаил Кузмин: статьи и материалы*, Москва, 1995. Он же. *Русская литература начала XX века и оккультизм. Исследования и материалы*, Москва, 1999. Лавров А. В., «Мемуарная трилогия и мемуарный жанр у Андрея Белого» в: А. Белый, На рубеже двух столетий, Москва, 1989, стр. 4-35. Он же, «Дарьяльский и Сергей Соловьев. О биографическом подтексте в Серебряном Голубе Андрея Белого, *НЛО*, том. 9, 1994, стр. 92-112. Он же «Andrey Bely and the *Argonauts' Mythmaking*», in Paperno, I. A., Grossman, J. D., (eds.) *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*, Stanford, 1994, pp. 83-122. Он же *Андрей Белый в девяностые годы*, Москва, 1995. Он же, «Зинаида Гиппиус и ее поэтический дневник» в *З. Н. Гиппиус. Стихотворения*, Санкт Петербург, Изд-во «Академический Проект», «Библиотека Поэта», 1999, стр.

4-37. Он же, *Этюды о Блоке*, Санкт Петербург, 2000. Упомянем, разумеется, и известную работу о романе Брюсова и его житнетворческом подтексте: Грешишкин, С. С., Лавров, А. В., «Биографические источники романа Брюсова *Огненный ангел*», *Wiener Slawistischer Almanach*, vol.1, 1978, vol.2, 1979. Кроме того: Орлов, В. Н., «История одной дружбы-вражды», «История одной любви» в его *Пути и Судьбы*, Москва, 1963. Paperno, I. A., «Dvoinichestvo i ljubovny treugol'nik: poeticheskii myth Kuzmina i ego pushkinskaia proectsiia», in *Studies in the Life and Works of Mikhail Kuzmin*, *Wiener Slawistischer Almanach*, Sonderband 24, 1989, pp.51-82. Обатнина, Е. А. «А. М. Ремизов: житнетворчество entre chien et loup» в *Пограничное сознание. Альманах*. Выпуск № 5, СПб., 1999, стр. 397-424. Паперный, В. М., «Из наблюдений над поэтикой Андрея Белого: лицемерие как текстопорождающий механизм», *Славяноведение*, Москва, 1993, стр. 38-45. Грякалова, Н. Ю., «Природа и фольклор в цикле Блока Пузыри земли (1904-1905)», *Блоковский сборник 8. А. А. Блок и революция 1905 года*, Тарту, 1988, стр. 22-31. Rosenthal, V.G., «The Transmutation of The Symbolist Ethos: Mystical Anarchism and the Revolution of 1905», *Slavic Review*, No 4, December 1977, pp.607-630. Она же, «Theatre as Church: The Vision of the Mystical Anarchists», *Russian History*, v.4, 1977, pp.122-143. Она же, «Eschatology and the Appeal to Revolution: Merezhkovsky, Bely, Blok», *California Slavic Studies*, vol. 11, 1980, pp.103-139. Она же «The Spirit of Music in Russian Symbolism», *Russian History/Histoire Russe*, vol.10, 1982, pp. 66-76 (Part 1 1983), pp.64-77. Богомолов, Н. А., «Мы два грозой зажженные стволы...» в *Анти-мир русской литературы: язык фольклор, литература*, Москва, «Ладомир», 1996, стр. 309-337. Пустыгина, Н. Г. «Об одной символической реализации идеи синтеза в творчестве Андрея Белого: Начало 1900 годов» в: *Блоковский сборник 7, А. А. Блок и основные тенденции развития литературы начала XX века*, Тарту, 1986, стр. 122-124. Nivat, G., «Histoire d'une tetratogenese bielyenne: les rapports entre Emilij Medtner et Andrej Belyj», *Cahiers du Monde russe et sovetique*, vol. XVIII, No.1/2, 1977, pp. 92-134. Он же, «Prospero et Ariel. Esquisse des rapports d'Andrei Bely et Viacheslav Ivanov», in *Autour de Symbolisme Russe (Vyacheslav Ivanov)*, *Cahiers du Monde Russe et Sovetique*, 1984, vol 25, no.1, pp. 17-36. Никольская, Т. Л., «Творческий путь Л. Д. Зиновьевой-Аннибал», *А. Блок и революция 1905 года*, *Блоковский сборник 7*, Тарту, 1988, стр. 123-139. Марков, В. Ф., «Литература и миф: проблема архетипов. (К постановке вопроса)», *Тыняновский сборник. Четвертые тыняновские чтения*, 1990, Рига, стр. 132-145. Д. М. Сегал, «Антиномичность и архаическая культура», *Сборник статей по вторичным моделирующим знаковым системам*, Тарту, 1973, стр. 38-46. Крохина, Н. П., «Мифопоэтизм А.Блока в контексте символистского мифомышления», *Известия Академии Наук СССР, Серия Литературы и Языка*, том. 49, № 6, 1990, стр. 514-527. Григорьев А. Л., «Мифы в поэзии и прозе русских символистов», в: *Литература и мифология*, Ленинград, 1975, стр. 54-79.

3) Упомянем уже названную интересную монографию (докторскую диссертацию, составленную под академическим водительством Aage Хансен-Леве и Ренаты Деринг-Смирновой), написанную Даниэлой Риппл *Zhiznetvorchestvo oder die vor-schrift des texts...* Munchen, 1999, и сборник трудов, вышедший под концептуальной редакцией Шахаммы Шахадат: Schahadat, Sch., (ed.) *Lebenskunst – Kunstleben. Zhiznetvorčestvo v russkoj kul'ture XVIII-XX vv.*,

München, 1998. А также недавнюю масштабную монографию последней: *Das Leben zur Kunst machen...* München: Wilhelm Fink Verlag, 2004.

4) см. Лотман, Ю. М., Пятигорский, А. М., Тезисы. Кяэрику, 10-12 мая 1968 года. Тарту, 1968; Лотман, Ю.М., Пятигорский, А.М. «О семиотическом механизме культуры», *Труды по знаковым системам* том 5, 1971, стр. 144-176.

5) Лотман, Ю. М., «Декабрист в повседневной жизни. Бытовое поведение как историко-психологическая категория», в его *Избранные статьи в 3-х тт.*, Таллинн, 1992. Т. 1., стр. 296-336.

6) Фараджев, К., *Владимир Соловьев: Мифология образа*, М., 2000.

7) Лотман Ю. М., Успенский Б. А. «Миф – имя – культура», в: *Учен. зап. Тарт. гос. ун-та*, 1973. Вып. № 308 (Труды по знаковым системам. VI), стр. 282–303.

8) Там же.

9) Ricoeur, P., «The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text», In his *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, Evanston: Northwestern University Press, 1971), 1991, 144-167. Сравните, однако, с сопоставлением когнитивистики Рикера и Остина, сделанным не так давно:

«...Austin described three characteristics, or acts, of statements that begin with the building blocks of words and end with the effects those words have on an audience. Locutionary acts: “roughly equivalent to uttering a certain sentence with a certain ‘meaning’ in the traditional sense.” Illocutionary acts: “such as informing, ordering, warning, undertaking, etc., i.e. utterances which have a certain (conventional) force.” Perlocutionary acts: “what we bring about or achieve by saying something, such as convincing, persuading, deterring, and even, say, surprising or misleading”. Austin focused on illocutionary acts, maintaining that here we might find the “force” of a statement and demonstrate its performative nature. For example, to say “Don’t run with scissors” has the force of a warning when spoken in a certain context. This utterance may be stated in an explicitly performative way, e.g., “I warn you, don’t run with scissors”. This statement is neither true nor false. Instead, it creates a warning. By hearing the statement, and understanding it as a warning, the auditor is warned, which is not to say that the auditor must or will act in any particular way regarding the warning.

Austin maintained that once “we realize that what we have to study is not the sentence but the issuing of an utterance in a speech situation, there can hardly be any longer a possibility of not seeing that stating is performing an act”. This conclusion stated his belief that studying words or sentences (locutionary acts) outside of a social context tells us little about communication (illocutionary acts) or its effect on an audience (perlocutionary acts). Speech-act theory and its critiques are often articulated using imagined examples, in which the context of the utterance is erased to make a linguistic point and later added to demonstrate the true complexity of even the simplest statement. To show how statements (performatives) work, linguistic scholars have reduced the illocutionary act to the symbolic expression F(p), in which p is the propositional content and F is the illocutionary force...» Из второй главы (Chapter 2 of PhD dissertation of Andrew R. Cline): «Understand and Act: Classical Rhetoric, Speech Acts, and the Teaching of Critical Democratic Participation», Mapr 2005: <http://rhetorica.net/speech.htm>

10) Лотман, Ю., «Литературная биография в историко-культурном контексте. К типологическому соотношению текста и личности автора», в его *Избранные статьи*, том 1, Таллинн, 1992. стр. 365.

11) Curtiss Cate, *Friedrich Nietzsche: A Biography*, London, 2003. В то время как о рецепции Ницше в русской культуре существует на сегодняшний день сотни, если не тысячи исследований (от пионерских работ Владимира Паперного до сборников Бернис Глацер Розенталь и недавних материалов Юлии Синеокой). Мы не имеем здесь возможности детально поименовать их все.

Как (потенциально) можно увязывать Ницше одновременно в «авангарде» и «символизме», см. общую статью И. П. Смирнова: «Авангард и символизм. (Элементы постсимволизма в символизме)» в *Russian Literature*, XXIII, 1988, стр. 147-169.

12) Тема мемуарно-автобиографического типа письма для нас, в связи с изучением житетворчества (по «вектору действия» от письма к жизненной практике), важна, исходя из таких работ, например, как: Abbott, H. Porter, *Diary Fiction: Writing as Action*, Ithaca, Cornell University Press, 1984, и Julia Swindells, *The Uses of Autobiography (Feminist Perspectives on the Past and Present)*, Taylor & Francis Group, 1995. Как пишет в статье «Мифотворчество аргонатов» А. В. Лавров в контексте русских символистов: «...Главенствующим принципом выступает неукоснительный автобиографизм. Текст тем более оправдан, чем непосредственное он следует «жизненному» первоисточнику». А чуть ранее о символистской общей эстетике письма: «Единственно ориентированность художественного текста по координатам «текста жизни» сообщает ему смысл и оправдание...» (см. сборник *Миф. Фольклор. Литература*, стр. 156).

Здесь, разумеется, стоит упомянуть имена Лидии Гинзбург (ее прекрасная и до сих пор необходимая в современной научной работе книга *О психологической прозе*, Ленинград, 1977), П. А. Зайончковского, В. З. Дробижера, А. Г. Тартаковского (до сих пор важен труд последнего *1812 год и русская мемуаристика*. Москва, Наука, 1980). См. в этом же направлении масштабную работу: *История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. Аннотированный указатель книг и публикаций в журналах*. Подготовили П. А. Зайончковский, Г. А. Главацких, Е. А. Акимова, Москва, «Книга», 1976-1989, в пяти томах. См. также, *Советское общество в воспоминаниях и дневниках. Аннотированный библиографический указатель книг, публикаций в сборниках и журналах*, сост. В. З. Дробижев, К. И. Бутина, Москва, «Книга», 1987-1994, в трех томах. Кроме того: *Указатель воспоминаний, дневников и путевых записок XVIII-XIX вв.* Из фондов Отдела Рукописей. Составили П. А. Зайончковский, С. В. Житомирская, Москва, Библиотека имени Ленина, 1951. И, далее, *Воспоминания и дневники XVIII-XX вв.: Указатель рукописей*, сост. С. В. Житомирская, Л. П. Балашова, Москва, «Книга», 1976. Все эти работы дали очень много в деле научного описания мемуарного компендиума русской литературы восемнадцатого, девятнадцатого, и, частично двадцатого веков. См. также, недавнее общее краткое описание и размышление на интересную в данном контексте тему: *Биографика в системе наук о человеке: Становление, этапы развития и междисциплинарный контекст отечествен-*

ного биографоведения, РАН, ИНИОН; Сост. И. Л. Беленький, Москва, 1998. Сама же тема «мемуарного дискурса» необычайно популярна в современном западном гуманитарном поле. Библиография иноязычных работ, занятых теорией автобиографизма, мемуарной памяти и мнемодцентричного ракурса письма насчитывает на сегодня тысячи наименований. От историков позднесредневековых (вспомним соответствующие интересы Аби Варбурга) *техник магического «театра памяти»* (см. ныне широко известную в России книгу Фр. Йейтс и совсем не используемую русскими авторами замечательно доскональную работу историка-медиевиста Мэри Кэррутэрс (Mary Carruthers) – и, далее, к литературоведам Джеймсу Олни, Полю де Ману и Филиппу Лежуну (Philippe Lejeune). Последний был не так давно приглашен в уникальную финскую «Академию Автобиографии» («Academy of Autobiography» at Kärsämäki, near Oulu), где в своей лекции пытался дать полномасштабный ответ на вопрос, им же поставленный: *Qu'est-ce que le pacte autobiographique?* Из общих западных работ упомянем внушительные два энциклопедических тома, охватывающие все необходимые узлы «личностного эго-письма», не так давно изданные специальной программой Университета Чикаго: *Encyclopedia of Life Writing. Autobiographical and Biographical Forms*, edited by Margaretta Jolly, London, Chicago, Fitzroy Dearborn Publishers, London, Chicago 2001, 2 volumes. Интересна также небольшая, но оригинальная работа: Drong, Leszek, *Masks and Icons: Subjectivity in Post-Nietzschean Autobiography*, Frankfurt am Main; New York, P. Lang, 2001. В русле уже упоминавшихся усилий Тартаковского и Дробижева релевантен и иномирно-западный опыт, описанный в Church, Kathryn, *Forbidden Narratives: Critical Autobiography as Social Science*, Australia; United States: Gordon and Breach, 1995. См. Также Marcus, Laura, *Auto/biographical Discourses: Theory, Criticism, Practice*, Manchester; New York. Manchester University Press; New York, St. Martin's Press, 1994. Кое-что о «философии автобиографического писания» можно почерпнуть у Вильгельма Дильтея. См., например, давний, но до сих пор актуальный текст, опубликованный в период «перестройки» в «Вопросах Философии»: «Наброски к критике исторического разума», *Вопросы философии*, 1988, № 4, стр. 138-142.

Для использования важных идей Юргена Хабермаса о специфической и крайне значительной «сфере публичности», которая, как известно из его работы, оказалась «актуализована» благодаря наступлению «Века частного письма», где эпистолярный дискурс, наряду с возвышением жанра «частного дневника», стал важнейшим «двигателем эпохи Просвещения»; см. некоторые академические работы, посвященные едва ли не главной фигуре этого топика – т.е. «Хозяйке Салона», «женщине-пишущей-дневники-и-письма» (нам важной в контексте осмысления опыта Нины Петровской, Черубины де Габриак, Зинаиды Гиппиус, Анны Мар и др.) см. Elizabeth Eger [et al.] (editors), *Women, Writing and the Public Sphere, 1700-1830*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001. А кроме этого, французский сборник: *L'épistolaire, un genre féminin?*: Etudes réunies et présentées par Christine Planté, Paris, H. Champion, 1998. Series: Champion-Varia; 30, «Ce livre issu des travaux d'un séminaire de l'AIRE (Association interdisciplinaire de recherche sur l'épistolaire) accueilli de novembre 1992 à juin 1994»; И, далее, Jensen, Katharine Ann, *Writing Love: Letters, women, and the Novel in France, 1605- 1776*, Carbondale, Southern Illinois Univer-

sity Press, 1995. Как и книгу Уильяма Доулинга - Dowling, William C., *The Epistolary Moment: the Poetics of the Eighteenth-century Verse Epistle*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991. См., также, Stanley, Liz, *The Auto/biographical I: the Theory and Practice of Feminist Auto/biography*, Manchester, New York, Manchester University Press, St. Martin's Press, 1992. Данному вопросу посвящена и любопытная монография: De Pree, Julia Knowlton, *The Ravishment of Persephone: Epistolary Lyric in the Siècle des Lumières*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, (North Carolina studies in the Romance languages and literatures, no. 258), 1998. Для аналогичного «русского материала» см. Fraanje, Maarten, *The Epistolary Novel in Eighteenth-century Russia*, München, O. Sagner, 2001

13) См. ставшие классическими широко известные работы Томашевского и Эйхенбаума; до сих пор имеют ценность и важные мысли Ю. Н. Тынянова в отношении понятия «литературная личность». В частности, согласно Тынянову, «проницательный читатель» не должен отождествлять так называемое лирическое «я» с его «автором». Это значило, что, на пример, поэт не легитимно «просто» и механически идентифицировать с рекуррентным персонажем его стихов. Стихотворное «я» – не есть «сам поэт», это скорее некая «литературная маска», онтологически присущая ему (о концептологии «маски» см. ниже, а также, в контексте Тынянова, следует вспомнить небольшую, но значимую работу литературного критика И. А. Груздева: «Лицо и Маска», в *Серпухиновы братья: Альманах*, Берлин, 1922.). Это тыняновское описание, тем не менее должно было быть «уточнено», что и было сделано великим современником Ю. Н. – М. М. Бахтиным в общей разработке его онтологической концепции эстетически деятельных «автора» и «героя», функционирующих в едином полифоническом континууме многовалентного диалогизма, дающим, в частности ощутимую дозу «независимости» как «персонажу», так и его «создателю», где каждый наделялся своим собственным «голосом» и своим отдельным «звуком речи», составляющим саморегулирующуюся гетероглоссную конструкцию (что верно, по крайней мере, на примерах текстов Достоевского). Стоит, однако, учитывать весь комплекс понятий, связанный с «личинами» и «масками», с театрализованными идеями «двойничества» (важными для русского символизма, в особенности для Блока и Белого, но также и в постсимволистскую эпоху – например у Сергея Есенина: см., например, вполне любопытную студенческую работу: «Исследование феномена двойничества в культуре Серебряного века в аспекте изучения творчества Сергея Александровича Есенина», <http://www.5ka.ru/43/8977/1.html> . Особый вариант представляло из себя *двойническое* «литературное поведение» другого персонажа того же периода, что и Есенин – Даниила Хармса. Как пишет Анна Герасимова: «...Автор у Хармса - не *лирический герой*, но и не *пародическая личность*, не литературная маска, это целая система поведения. Замещая прямое авторское я сконструированным, Хармс получил возможность совершенно особого поведения в тексте, обновляя понятия *стиля, темы, авторской позиции...*». См. ее давнюю статью: «ОБЭРИУ: (Проблема смешного)», *Вопросы литературы*, 1988, № 5, стр. 48-79. В отношении же предшествующего ОБЭРИУ «символистского двойничества» см. также и интересное эссе Поля де Мана: De Man, Paul, «The Double Aspect of Symbolism», *Yale French Studies*, 1988, 74, стр. 3-16.

14) Irina Paperno, «What Can Be Done with Diaries?», *Russian Review*, 2004, October, vol. 63/4, pp. 561-573.

15) Тема так называемых «эго-документов» становится все более популярной в мировой науке.

См. французские экспонаты, доступные онлайн (материалы коллоквиума Университета Поля Валери: Les Ego-documents à l'heure de l'électronique. Nouvelles approches des espaces et réseaux relationnels Actes 2003 du colloque organisé par P.-Y. Beaurepaire et D. Taurisson CNRS - Université Paul-Valéry, Montpellier 23-25 octobre 2002). <http://egodoc.revues.org/>.

Тема «эго-документов» занимает весьма важное место в культуре Королевства Нидерландов. См. отдельную книгу *Ego documents from the Netherlands, 16th century-1814*, Lisse: MMF Publications, 1996. В основном это связано с топижкой путешествий: <http://www.egodocument.net/TRAVEL.htm>.

См. также, интересную книгу: Ken Plummer, *Documents of Life*, Allen & Unwin, London, 1983.

В России данной проблематикой занята научная группа под руководством Виталия Безрогова, который не так давно был гостем спец. программы изучения «эго-документов» Университета Эразма в Роттердаме: <http://www.egodocument.net/>.

Кроме этого, в данном контексте см. также Gergen, M.M., «Narratives of the Gendered Body in Popular Autobiography» in R. Josselson, A.Lieblich (eds.), *The Narrative Study of Lives*, London (et all.), 1993, pp.189-218.

16) Р. О. Якобсон, «О художественном реализме», *Работы по поэтике*, Москва, 1987, стр. 387-393

17) Библиография современных научных работ о *Международном европейском романтическом каноне* в самых разных его художественных проявлениях насчитывает на сегодня десятки тысяч самых разноплановых исследовательских работ. В силу понятных причин (либидинальной экономики места) мы не можем привести здесь сколько-нибудь *подробного* их описания. Немало сделано в этой сфере и российскими учеными – от Виктора Жирмунского и Наума Берковского к сегодняшним компаративистским авторам. Существует немало работ и по увязыванию «международного опыта» русской литературы конца девятнадцатого, начала двадцатого века. Особенно плодотворно изучены в современной исследовательской литературе оказываются проблемы английских, немецких и французских интертекстуальных заимствований и влияний.

18) Именно так пишет исследовательница из Твери Евгения Милогина в труднодоступных в своем бумажном виде тезисах к конференционному докладу «О третьей волне романтизма в русской культуре рубежа тысячелетий», доступного онлайн (электронная ссылка верна на Март-Апрель 2005 г.) <http://sitim.sitc.ru/Conferences/CultEdu/tesic/17.html>.

19) См. краткие соображения, изложенные в вышеприведенном нами примечании № 17.

Очень показательна в данном контексте «неназывания» и «неописания» важнейших представителей романтизма из другой (по отношению к британской) национальной среды (таких как Новалис, Тик или Шлегели) объемная книга-компендиум, планировавшаяся как «вводный сопроводитель» к научно-

му начальному изучению периода Романтизма в Туманном Альбионе, вышедшая несколько лет назад в Великобритании (Basil Blackwell) под редактурой Данкана Ву. Достаточно сказать, что само название ее звучит *A Companion to Romanticism*, без указания на специфику. Открывший данный сборник будет немало удивлен, узнав, что под «Романтизмом» Д. Ву (Duncan Wu) подразумевает ТОЛЬКО *Английский романтизм*, делая немецкие или французские культурные аналоги нерелевантными и тотально ненужными для английского авторского опыта. Подобный подход можно проиллюстрировать и с помощью многих других работ различных английских авторов. См. Duncan Wu (ed.) *A Companion to Romanticism* (Blackwell Companions to Literature and Culture), Blackwell Publishers, London, 1999. Точно такой же «недекларированный» имплицитный англо-центризм четко виден в сборнике: Tilottama Rajan, Julia M. Wright, (eds.), *Romanticism, History, and the Possibilities of Genre*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. В этой связи более «честны» сборно-критические работы плана: Stuart Curran (ed.) *The Cambridge Companion to British Romanticism* (Cambridge Companions to Literature), Cambridge University Press, Cambridge, 1993. В плане же «общего» взгляда на романтизм и его «тотальную историю» можем порекомендовать: Thomas Pfau, Robert F. Gleckner (eds.), *Lessons of Romanticism: A Critical Companion*, Duke University Press, 1998. Для специфического «вычленения» «Романтической идеи Истории» см. Stephen Bann, *Romanticism and the Rise of History* (Twayne's Studies in Intellectual and Cultural History), Twayne Publishers, 1995. И небольшую книгу Сары Циммерман: Sarah M. Zimmerman, *Romanticism, Lyricism, and History*, State University of New York Press, New York, 1999. отметим также и превосходный сборник серьезнейших научных статей по общей топике «международного романтизма»: Marshall Brown (ed.) *The Cambridge History of Literary Criticism: Volume 5, Romanticism* (The Cambridge History of Literary Criticism), Cambridge, 2000. Нельзя не упомянуть и крайне любопытный «семитский» опыт медитирования над английским романтическим пластом литературы: Sheila A. Spector (ed.) *British Romanticism and the Jews: History, Culture, Literature*, Palgrave Macmillan, London and New York, 2002.

Феноменология романтического литературного «поведения» исследована и Морсом Пекамом. См, например его работу: Morse Peckham, «The Virtues of Superficiality», in his *Romanticism and Behavior*, University of South Carolina Press, Columbia, 1976, pp.249-264.

Следствием «общего романтизма» служил и близко-символистский постромагический «тип денди», яркая манифестация эстетически-маркированного поведенческого «стиля жизни». См. об этом, в частности, новую интересную книгу Ольги Вайнштейн, подготовленную одним московским популярным издательством: Вайнштейн О. *Денди: Мода. Литература. Стиль жизни*. Под ред. А. Мартина и Дж. Флетчера. Пер. с англ. Ю. Б. Идлис, Москва, Новое литературное обозрение, 2005. (Серия «Культура повседневности»). Как и массу других (в-основном англоязычных) работ. Однако см. также и педантично-немецкую работу на ту же тему но уже в открытом разговоре о денди как о *жизнетворцах*: Erbe, Günter, *Dandys. Virtuosen der Lebenskunst: eine Geschichte des mondänen Lebens*, Köln, Böhlau, 2002. Как и «заученно-

остроумное» эссе Ролана Барта: «Дендизм и мода» в его *Система Моды. Статьи по семиотике культуры*. Москва, 2003, стр. 393-398.

20) О масках и сложном обрядовом деле «знаков» в их символическом и семиотическом образовании можно указать на немало интересных научных штудий. Для необходимых примеров отошлем к классической книге известного этнолога (признанного шамановеда) Андреаса Ломмеля: Lommel, Andreas, *Masks. Their Meaning and Function*, translated by Nadia Fowler, New York, McGraw-Hill, 1972. Монография Анри Перне очень важна для осмысления комплекса ритуальных представлений связанных со «знаковыми» показателями религиозных масок: Pernet, Henry, *Ritual masks: Deceptions and Revelations*, translated by Laura Grillo, University of South Carolina Press, 1992. Интересна и этнологическая работа Джона Эми: Emigh, John, *Masked Performance: the Play of Self and Other in Ritual and Theatre*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. Кроме того см.: Napier, A. David, *Masks, Transformation, and Paradox*, Berkeley: University of California Press, 1986. См. Также материалы международных конгрессов: International Seminar, Rūpa-Pratirūpa: Mind, Man, and Mask. Rūpa-pratirūpa = Mind, Man, and Mask, edited by S.C. Malik, New Delhi, Indira Gandhi National Centre for the Arts, Aryan Books International, 2001. Также: Foreman, Jennifer, *Maskwork* (with photographs by Richard Penton), Cambridge, 1999. И *Le Masque: du rite au theater*, études de O. Aslan ... [et al.]; textes et témoignages de J.-L. Barrault ... [et al.]; réunis et présentés par Odette Aslan et Denis Bablet, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1985. [Ce volume regroupe les communications présentées lors d'une table ronde internationale du CNRS: 'Le Masque dans les rituels et au théâtre' (2, 3, 4 décembre 1981; 28, 29, 30 avril 1982), complétées d'un ensemble cohérent d'études et de témoignages"]. См. также интересную немецкоязычную подборку материалов: *Masken und Maskierungen*, ed. Alfred Schäfer, Michael Wimmer, Opladen, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Grenzüberschreitungen (Opladen, Germany), Bd. 3, Leske Budrich, 2000.

См. кроме того – Löhner, Robert, *Mienenspiel und Maske in der griechischen Tragödie, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, 14. Bd., 4. und 5. Heft, Reprint of the 1927 ed. published by Schöningh, Paderborn, New York, Johnson Reprint Corp., 1968. См. Интересный французский научно-обработанный каталог: *Le livre des masques: masques et costumes dans les fêtes et carnivals traditionnels en Europe: collections du Musée international du carnaval et du masque (Binche)*, ed. Michel Revelard, Guergana Kostadinova, Tournai, Belgique: Renaissance du livre, Series: Les compacts de la découverte, 1998.

Интересна книга Юргена Лейббранда о так называемом «Зверинном Зеркале» и карнавальных масках-идентичностях: Leibbrand, Jürgen, *Speculum bestialitatis: die Tiergestalten der Fastnacht und des Karnevals im Kontext christlicher Allegorese*, München, Tuduv, Series: Kulturgeschichtliche Forschungen (Munich, Germany), Bd. 11, 1989. В плане уникального и невероятно интересного японского архаического «театра Но» и его трансгрессивных, лицедейских масок см. свежайшую и весьма важную монографию Маргарет Колдирон: Coldiron, Margaret, *Trance and Transformation of the Actor in Japanese Noh and Balinese Masked Dance-drama*, Series: Studies in theatre arts, v. 30, New York, E. Mellen Press, 2004. Можно привести также и массу других опубликованных научных

работ, занятых внимательным осмыслением темы «жизни масок и людей их носящих». Из русских работ упомянем, для общих соображений об архаической функционировании маски в «примитивных» культурных сообществах работу Е. М. Мелетинского о первобытных истоках культуры и искусства, опубликованную в сборнике *Ранние формы искусства*, Москва, Искусство, 1972, стр. 149-189. Проблема «маски» неразрывно привязана с известной топикой «общей театрализации жизни», о которой было сказано не мало. См. спец. сборник научных работ – в плане русского авангарда: Г. Ф. Коваленко (ред.) *Русский авангард 1910-х – 1920-х годов и театр*, СПб, 2000. А также Jestrovic, Silvija, «Theatricality as Estrangement of Art and Life in the Russian Avant-Garde», *SubStance: A Review of Theory and Literary Criticism*, 2002, 31 (2-3 [98-99]), стр. 42-56. В контексте затрагиваемой в нашей статье бытово-театрализованной темы «безумного художника» см.: Shields, Tim, «Theatricality and Madness: Minding the Mind-Doctors», in Meyer-Dinkgräfe, Daniel (ed. and introd.), *The Professions in Contemporary Drama*, Bristol, England: Intellect, 2003, pp. 37-45.

В то время, как жизнетворческими литературными масками занимаются и некоторые ученые из других мест русскоязычной академической жизни. См. некоторые статьи, недавно опубликованные в «Записках Таврического Национального Университета» (под редакцией Ректора этого заведения Н.В. Багрова): Е. М. Баранская, «От безыскусности к маске: Я. М. Полонский в жизнетворчестве», Том 13 (52), № 1, 2001. И, также, там же, в том же выпуске: Борисова Л. М., «Проблема маски в символистской и пост-символистской драме».

Осмысление понятия «маски» идет неразрывно с темой «культурных айконов», активно разрабатываемой в науке о знаках (в том числе, в лингвистике и литературоведении) в последние десятилетия. См., для некоторого представления: Bouissac, P., Herzfeld, M., Posner R., (Eds.), *Iconicity: Essays on the Nature of Culture*, (Probleme der Semiotik), John Benjamins, Amsterdam, 1986. Fischer O., Nanny M., (Eds.), *The Motivated Sign: Iconicity in Language and Literature*, Series 2, John Benjamins, Amsterdam, 2001. Muller, Wolfgang G., Fischer Olga, (editors), *From Sign to Signing: Iconicity in Language and Literature*, Series 3, John Benjamins, Amsterdam, 2003. Simone R., (Ed.), *Iconicity in Language*, (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, Series 4, Current Issues in Linguistic Theory), John Benjamins, Amsterdam, 1995.

Очень интересна книга Паскаля Вайя: Vaillant, P., *Sémiotique des langages d'icônes*, Paris, Honoré Champion, Bibliothèque de grammaire et de linguistique, vol. 8, 1999. Кроме этого, см. Anderson, Earl R., *A Grammar of Iconism*, Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press; London, Associated University Presses, 1998. Raffaele Simone (ed.) *Iconicity in Language*, Amsterdam; Philadelphia, J. Benjamins, 1995. Max Nanny, Olga Fischer (eds.) *Form Miming Meaning: Iconicity in Language and Literature*, Amsterdam; Philadelphia, J. Benjamins, 1999. В контексте пред-символизма см. давнишний обще-культурологический текст Морса Пекама: Morse Peckham, «Iconography and Iconology in the Arts of the Nineteenth and Twentieth Centuries», in his *Romanticism and Behavior*, University of South Carolina Press, Columbia, 1976, pp.89-109. О бахтинском понимании «маски» и литературы см. О. Ю. Осьмухина, «Концепция литературной маски в научном наследии М. М. Бахтина», в книге *Наследие М. М. Бахтина в контексте мировой культуры*, Орел, 1997. В отношении важного процесса фор-

мации «культурного айкона» на немного странноватом примере «общественного отношения к фермерству» эпохи Ренессанса см. любопытную статью: McRae, A., «Fashioning a Cultural Icon: The Ploughman in Renaissance Texts» in *Parergon: Bulletin of the Australian and New Zealand Association for Medieval and Early Modern Studies*, 1996, July, 14(1), pp. 187-204.

21) Историческое и библиографическое освещение индоевропейского концепта «vates», увязываемого с житнетворчеством последнего периода творчества Велимира Хлебникова дано нами в пространной работе о житнетворчестве Велимира Хлебникова: «Велимир Хлебников ad marginem ислама», *Philologica*, № 8, 2005.

22) Одним из немногих существенных минусов, которые можно отметить в ценной статье члена-корреспондента РАН А. В. Лаврова «Мифотворчество аргонавтов» (впервые опубликованная в 1978 году в ленинградском научном сборнике «Миф-Фольклор-Литература»), стала не только «классической», но по праву должна быть рекомендована в качестве одного из основополагающих текстов к теме изучения феномена символистского житнетворчества), может быть отсутствие всякой историко-культурной рефлексии, любого маломальски весомого исследовательского дискриптива, давшего бы ответ на вопрос: что есть «аргонавты», чем мифоцентрический нарратив Аполлония Родосского отличается от чуть более краткого описания Валерия Флакка и т. п. Но и ссылка на сам текст Аполлония Родосского (ранее имевшийся в труднодоступном тбилисском издании, а не так давно опубликованный в переводе по-русски в известной серии «Литературных памятников»), увы, нельзя найти в (немногочисленных) сносках к этой статье Лаврова.

Любопытно отметить, что в этой своей всемирно знаменитой статье, посвященной реконструкции «аргонавтического мифа» русского символизма, раскрывающей все скрытые перипетии «кружкового» и «жизне-текстового» уклада Андрея Белого и его собратьев, А. В. Лавров, увы, **ВООБЩЕ НИКАК** аналитически не описывает:

*а) Сущность *Мифа об Аргонавтах* – в классическом (историческом) сознании, через Ренессанс и Новое Время

*б) На КАКИХ источниках, доступных ТОГДА в ТО время, МОГ бы основываться А. Белый, строя свою «кружковую мифологему».

Подумаем, что мог бы сделать автор в этой работе, оснастив свой научный текст историческим дескриптивом, увеличив тем самым его историко-культурное значение? Наверное, говоря *иными словами*, ему бы следовало дать сегодняшнюю – адекватно-научную, историко-культурную панораму того, **что такое есть Арго и Аргонавты** (используя в частности, материалы историков-антиковедов); плюс к этому, было бы неплохо – понять и очертить круг печатных и иных источников по бытованию данного мифа, которые **могли бы быть доступны Андрею Белому и его непосредственному окружению**. И это была бы задача первостепенной филологической важности.

Увы, ничего этого мы не находим в тексте Лаврова. Автор оперирует терминами «аргонавты», «Арго», «Золотое руно», как если бы *все и всегда* прекрасно знали, Что это вообще такое, откуда это взялось, из каких мифографических (см., из русскоязычных, работу Д. Торшилова) текстов произошло. А. В. Лаврову кажется, что он, как и «*все его читатели*», прекрасно ЗНАЮТ,

что такое «*Аргонавты*». Ведь в самом деле, *понятно же*, что это были этикие мифические люди, которые плыли на своем корабле в черноморскую Колхиду (современная Грузия) за шкурой большого Барана – сиречь *Изобилием* – пресловутым *Золотым Руном*. Тут бы самое время вспомнить о Артуре Лавджое, о том, как он раскрыл *миф об изобилии* в опубликованной более полувека назад книге. Но не только Лавджоя нет в сносках Лаврова. В сносках статьи *нет вообще ничего, кроме того*, к чему *приучила ссылаться* З. Г. Минц. Повторим: если мы пишем о символистах, мы ссылаемся на архивные (что предпочтительнее) тексты САМИХ символистов (и только). И на (доступные) работы о них. Но о *самой теме*, столь мощно волновавшей символистов, нам знать «что либо еще» – как бы *не обязательно*. Об ИСТОЧНИКАХ – реальных и мифических книгах, используемых этими символистами – тоже. Приведем «случайный пример», демонстрирующий некоторую культурно-историческую «ограниченность» тартусского блоковедения. (Мы здесь, натурально, имеем в виду семиотическую и историко-культурную научную школу З. Г. Минц и ее многочисленных почитателей и последователей, например, наиболее «успешного» и «характерного» из них – немецкого (ныне) слависта М. В. Безродного, который в своей уже ставшей «классикой» статье-комментарии об образе блоковской «Незнакомки» *Биография и творчество в русской культуре начала XX века: Блоковский сборник IX. Памяти Д. Е. Максимова*, Отв. ред. З. Г. Минц. Ред. В. И. Беззубов. Тарту, 1989, стр. 58–70, ныне даже доступную онлайн: <http://www.ruthenia.ru/document/535633.html>) почему-то ВООБЩЕ не упоминает контекст проституток, архетипических блудных дев – иммедиативных прообразов «Той, Которая проходит меж пьяными всегда без спутников, одна...». Как будто не было и нет различных свидетельств, демонстрирующих однозначную «проститутскую» смысловую и рецепционистскую (в глазах трактирной и элитарной публики того времени) отягощенность этого образа (Юрий Анненков, Федор Степун и др. – см. об этом нашу статью «От Блока к Хармсу - пертурбации *текста жизни* и *текста поэзии*», *Митин Журнал*, Прага-СПБ №61, 2003, 203-241. <http://www.mitin.com/mj61/ioffe.html> (В расширенном виде публикуется в сборнике: *Дискурсы телесности и эротизма в литературе и культуре (эпоха Модернизма)*. Под редакцией Д. Г. Иоффе, Научно-издательский Центр «Ладомир», Москва, 2005 (в печати).

В чем причина эксплицитного отсутствия интереса М. Безродного к «истинной» (по меньшей мере, одной из достойных первейшего научного упоминания) иконографии блоковского «образа Незнакомки»? Объяснение этого казуса только лишь «советской тоталитарной цензурой» нам представляется чересчур «примитивным» и неверным. Не так давно указанный автор обратился к «антиномической поэтике» понятий «APOLLINISCH/DIONYSISCH», и поэтому особенно не просто понять, что же воспрепятствовало ему в свое время увидеть знаково-антиномический ракурс в блоковском обращении к «образу Незнакомки» (сочетая в себе *Деву Радужных Высот* и *Ресторанную Блядницу*)? (Пушкинский опыт подобного дихотомического «увязывания» несопоставимых, казалось бы, сущностей «Вавилонской Блудницы» и «Гения Чистой Красоты» был исследован в давней работе Даниэля Ранкур-Лаферьера.)

Наш «иллюстративный пример» заключается, между тем, в следующем. Имеется, к примеру, важнейший символистский (Белый, Блок...) многозначи-

мый знак-концепт «Жена Облеченная в Солнце». Дело в относительно «прямой» апокалипсической отсылке к *Откровению Иоанна Богослова* глава 12:

И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд.

Она имела во чреве, и кричала от болей и мук рождения.

И другое знамение явилось на небе: вот, большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадим. И т.д...

Популярный «общеобразовательный», по умолчанию доступный «всем», читающим элементарную «справочную литературу» ответ на вопрос: Жена, Облеченная в Солнце... – кто Она? Может быть предельно «простым»: Жена, облеченная в Солнце, о которой говорится в 12-й главе Откровения Иоанна Богослова – символ Церкви, таинственного присутствия Христа в мире. На это указывают некоторые детали, в частности, венец из двенадцати звезд – знак полноты соборного единения людей. Одновременно с глубокой древности христианские поэты и мыслители рассматривали этот образ как символическое изображение Пресвятой Богородицы, Матери Христа. Со времен апостолов Пресвятая Дева Сама считается символом Церкви и Матерью всех, усыновленных Богом во Христе.

Но как этот образ может быть чуть более «научно» и филологически «дотошно» расшифрован в «историко-иконологическом» смысле последователями З. Г. Минц? (Т.е. авторами тартуской письменной природы, соратниками покойной ученой, исходящими из ее же общего методологического подхода, воспроизведенного не так давно в одном из последних Блоковских сборников (шестнадцатом по счету) (2003, стр. 5), Л. Пильд, где эта тартуская исследовательница в частности пишет: «...одна из важнейших методологических установок З. Г. Минц была связана с идеей всестороннего и детального изучения материалы одной культуры, в своем пределе – вплоть до полной его исчерпанности. Историческая эволюция и поэтика русского символизма описывалась в трудах Зары Минц всегда с точки зрения закономерностей, присущих «картине мира» отечественных литераторов и с точки зрения своеобразия, характеризующего русскую культуру»).

Что может значить в данном ключе указанный выше «полунесказанный» жизнетворческий образ Жены, Облеченной в Солнце?

Он, видимо, будет интерпретирован в исторически едином хронотопе, не выходящим за, скажем, «время Гоголя», или, в самом лучшем случае – за так называемый «контекст русского фольклора» (Г. Левинтон). Моника Спивак в своей много раз ре-публикованной статье об «объекте» «влечения» Андрея Белого, иронично напишет: *Чужая «жена, облеченная в солнце»...*

Многомерная же «историческая реальность» и сложносочиненная история культуры, как кажется, мало кого здесь интересует. (Все, кто занимается «литературным наследием Владимира Соловьева помнят его слова о деноминации гегемонствующей «Вечной Женственности» [Соловьев Владимир, «Предисловие к третьему изданию» в *Стихотворения Владимира Со-*

ловьева, СПб., 1900. стр. XIV — XV]: «...Жена, облеченная в солнце, уже мучается родами: она должна явить истину, родить слово, и вот древний змий собирает против нее свои последние силы и хочет потопить ее в ядовитых потоках благовидной лжи, правдоподобных обманов. Все это предсказано, и предсказан конец: в конце Вечная красота будет плодотворна, и из нее выйдет спасение мира, когда ее обманчивые подобиya исчезнут, как та морская пена, которая родила простонародную Афродиту. *Этой* мои стихи не служат ни единым словом, и вот единственное неотъемлемое достоинство, которое я могу и должен за ними признать...».

Тогда как и для Белого («Христос Воскрес») *Жена Облеченная в Солнце* персонажируется в знаковом регистре с женским общеобразом Девы-России, и именно эта Жена, согласно Преданию победит Дракона (Змея, Зверя и пр.).

Россия, Страна моя - Ты - та самая, Облеченная солнцем Жена, К которой Возносятся Взоры... Вижу явственно я: Россия, Моя, - Богоносица, Побеждающая Змия...

Итак, Ж.О.С. – это достаточно известный и «обычный» апокалипсический образ, что можно здесь «добавить»? Вместе с тем, все может обстоять совсем не так уж «просто и ясно» (а тартуское блоковедение стремилось в некоторых своих проявлениях именно к этому).

«Наудачу» открываем одну из интересных книг одного видного американского ученого-антиковеда, специалиста по ранним векам христианства – Стивена Бенко. Мы берем его книгу: Stephen Benko *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, (Studies in the History of Religions, vol. LIX), Brill Academic Publishers, Leiden, 1997.

Думается, не стоит особо подчеркивать важность понятия «Женского Сакрального Образа» (Марии, Софии, Жены, Невесты и др.) для русских символистов.

В этом интересном труде Стивена Бенко имеется любопытнейшая глава «The Woman Clothed With Sun and Pagan Mythology» (стр. 87-131 – включая многие меньшие подглавки, такие как «астральные мотивы», «вода» и др.).

Надо ли читать подобные «профессиональные» историко-культурные тексты славистам вообще и исследователям русского символизма в конкретной своей части? Ааге Хансен-Леве и Лена Силард дают вполне однозначный и четкий ответ: да, надо. Мы полностью присоединяемся к этому подходу.

Мы привели лишь эксплицитно-связанный *момент* из истории раннего христианства и «мариологии». А ведь есть еще и древне-европейские *моменты* – культ Великой Богини Кибелы и связанных с ней архетипов (исследованы М. J. Vermaseren'ом и его научной школой). Есть и вообще неевропейские религиозно-мифологические нарративы – например такая основательная русская работа: М. И. Никитина, *Миф о Женицине-Солнце и ее родителях. Его спутники в ритуальной традиции Кореи и соседних стран*, Серия: *Мифы, эпос, религии Востока*. Bibliotheca Universalis, Издательство: Центр «Петербургское Востоковедение», 2001.

Нам скажут: «Женщина-Солнце» и «Жена Облеченная в Солнце» никак не связаны. Вполне может быть! (К.-Г.Юнг становится непопулярен, в Аскону к нему уже никто не ездит, Фонд Ассоциации «Боллинген» в России и вовсе неизвестен). Но надо ли «упоминать» подобный «архетипический концепт» (Жена ⇔ Солнце ⇔ Божество) среднему «блоковеду»? Вопрос остается открытым... Нам, однако, представляется, что практика тотального «неприкосновения» к западным академическим книгам на различные «историко-центричные» темы, которая до сих пор превалирующе распространена среди абсолютного большинства российских гуманитариев, должна быть без сожаления отвергнута и отброшена назад, в недоброй памяти советское прошлое. Однако, вернемся к жизнетворческим «аргонавтам».

А. В. Лавров пишет много и об *играх в единорогов и кентавров*, которыми был столь «не-по-детски» увлечен Андрей Белый. Однако, крамольно-банальный вопрос: «ОТКУДА Белый изначально *прознал* про столь его волновавших и занимавших единорогов и кентавров?», чем, в этой связи, располагало дюркгеймовское коллективное сознание «ученых гуманитариев» его времени на этот счет, какие «мифологические тексты» *имели тогда хождение?* – это тайна, по Лаврову, не требующая своего раскрытия. Белый знал, и все знали – вот имплицитный ответ Лаврова. Достаточно лишь четко констатировать факт: *Белый играл в единорогов, Белый считал себя Аргонавтом*. Кто такие *единороги*, кто такие *фавны*, кто такие *аргонавты* – откуда берется представление о них – это все должно считаться принадлежащим области *Иных гуманитарных дисциплин*. Интересно, конечно, каких именно.

Резонно было бы предположить, что для специально подготовленной, возможно (что может помешать этому?) серьезно *расширенной* англоязычной (не отягощенной антинаучными регламентациями советского ссылочного режима) и, наверное, уточненной версии этой статьи, переведенной для престижного стэнфордского «Жизнетворческого сборника эстетических утопий русского модернизма», А. В. Лавров мог бы существенно расширить референтивную базу своего текста. Мы обратились к соответствующей книге, где и была опубликована новая англоязычная версия статьи Лаврова: I. A. Paperno, J. D. Grossman, (eds.) *Creating Life. The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*, Stanford, 1994, pp. 83-122.

Каково же было наше удивление, когда мы не обнаружили фактически ни единой *новой значимой референции*, ни одного (включая массу новоизданных за прошедшие столько лет западных работ) дополнительно-ссылочного (in pendant к аргонавтической истории) библио-экспоната, присутствовавшего бы в английском варианте этой важной статьи. Возникает несправедливый вопрос, какие ИМЕННО научные труды, тематически релевантные описываемой им теме, мог бы добавить в круг своих филологических материалов А. В. Лавров? Назовем например такой, достаточно на наш взгляд, важный – небольшую дескриптивную монографию, которую А. В. не мог знать в год первой публикации своей статьи, но которая уже была четыре года как формально опубликована ко времени английского издания сборника Гроссман-Паперно. Мы имеем в виду книгу профессора истории *Западного Эзотеризма* в парижской Ecole Pratique des Hautes Études Антуана Фойрэ «Золотое Руно и алхимия», первое французское издание увидело свет в Париже и Милане в 1990ом году (См.

Antoine Faivre, *Toison d'Or et Alchimie*, Paris-Milano, Arché, 1990). Мы же, например, воспользовались дополненным различными «аппендиксами» и ценнейшими иллюстрациями англоязычным переводным изданием, которое тоже было доступно за год до выхода указанной книги Гроссман-Паперно (См. ук. авт.: *The Golden Fleece and Alchemy*, trans., with a foreword by Joscelyn Godwin, State University of New York Press, Albany, (SUNY Series in Western Esoteric Traditions), 1993. Сделаем «личное» признание – эта небольшая (в полторы сотни страниц) книга является по нашему мнению совсем неплохим общим изложением развития «Мифа об Аргонавтах», в том виде, в котором он БЫТОВАЛ В ЕВРОПЕ все века, последующие за концом эпохи античности (в основном речь идет о позднем средневековье, Ренессансе и Новом Времени).

Тем временем, общая жизнь аргонавтического мифа в средние века исследована также в: Domínguez, Frank, *The Medieval Argonautica*, Potomac, Madrid, J. Porrúa Turanzas, North American Division, 1979. И, *La toison d'or: un mythe européen*, sous la présidence de Jean Richard et sous la direction de Jean-Luc Liez, Published on the occasion of an exhibition held Sept. 5-Dec. 13, 1998 at the Château de Malbrouck, Manderen, France, Metz, Serpenoise; Paris, Somogy, 1998. Кроме того, см.

Célérier, Max, *Regards sur la symbolique de la Toison d'or*, préface, Otto de Habsbourg, Editions du Bien public, Dijon, 1990. Упомянем и вольный пересказ бытования мифа, выполненный в сороковые годы поэтом и мифологом Робертом Грейвзом: Graves, Robert, *The golden fleece*, London, Toronto, Cassell and company ltd., 1944.

Символика *Золотого Руна* в христианском эзотеризме особенно важна в контексте решения теологической проблемы Непорочного Божественного Зачатия (оставляющего, как известно Деву пенетрационно «изведанной» и всяко «невинной»).

Как об этом сказал один английский поэт:

*The flower dropsy with the dew,
Impregnant droplet on the fern.
Madonna brings forth Christ unstained.*

Соответственные места Ветхого Завета, где в аллегорической форме повествуется о снисхождении Божественной Росы (собой символизирующей *Семья Господне* или *Logos Spermaticos* в представлении ранней стои) воспринимаются как своего рода «префигурация» будущих событий, связанных с Непорочным Зачатием Девы Марии. См. *Книга Судей израилевых*,

Глава 6:

36 И сказал Гедеон Богу: если Ты спасешь Израиля рукою моею, как говорил Ты,

37 то вот, я расстелю здесь на гумне стриженую шерсть: если роса будет только на шерсти, а на всей земле сухо, то буду знать, что спасешь рукою моею Израиля, как говорил Ты.

38 Так и сделалось: на другой день, встав рано, он стал выжимать шерсть и выжал из шерсти росы целую чашу воды.

39 И сказал Гедеон Богу: не прогневайся на меня, если еще раз скажу и еще только однажды сделаю испытание над шерстью: пусть будет сухо на одной только шерсти, а на всей земле пусть будет роса.

40 Бог так и сделал в ту ночь: только на шерсти было сухо, а на всей земле была роса.

А также, *Псалтырь*, глава 133: «...как роса Ермонская, сходящая на горы Сионские, ибо там заповедал Господь благословение и жизнь на веки».

Согласно алхимическому эзотерическому преданию, Божественная Роса снизошла в качестве особого «влажного тумана» и была «воспринята» шерстью Руна, лежавшего в доме у плотника Иосифа. Именно на это Руно возглегла Дева Мария и была как бы «незаметно» «оплодотворена» Духом Святым, который, разумеется, при этом не повредил ее Невинность. Известно, что мельчайшие частицы жидкости (в т. ч. спермы) могут пенетрироваться (диффузировать) сквозь девственную плеву (*hymen*), не повреждая ее, и, вместе с тем, достигая женской матки, приводить к конечному зачатию. (Девственная плева – не препятствие для беременности: так учат, в частности, современные медицинские словари и популярные справочники). Именно этот «медицинский» сюжет и эксплуатируется в контексте Божественной Росы, Руна и Девы Марии. Речь здесь идет о тождестве библейского «Руна еврея-Гедеона» и мифографического «Золотого Руна» грека-Ясона. См. краткое описание этого вопроса в капитальном научном компаративном труде нидерландской ученой Хелены-Марии-Элизабет Де Йонг (H.M.E. De Jong), названном *Michael Maier's «Atalanta Fugenis». Sources of an Alchemical Book of Emblems* (Leiden, 1969), pp. 8-9. (Автор, в частности, основывается на трактате W.Mennens'a *Aururum Vellus*.)

Напомним, что, кроме того, знаменитый деятель центрального средневековья Герцог Бургундский Филипп основал, около 1420го года целый рыцарский орден, называемый «Орденом золотого руна» (**Ordre de la Toison d'Or**). Подобный орден должен и может считаться своеобразным концептуально-историческим «прообразом» «Кружка Аргонавтов-искателей», о коих пишет Лавров. Притом, что и сам автор разбираемой статьи ясно и четко пишет «*орден аргонавтов*» (отчерк наш – Д. И.) *на заре XXIII века...*» (стр. 145 русского варианта статьи).

Вспомним, что французская номенклатура «Toison d'or» фигурировала в качестве дополнительного заглавия в журнале Николая Рябушинского «Золотое Руно».

В релевантные для русских символистов времена были доступны различные сведения как о греческих Аргонавтах Аполлония Родосского и Валерия Флакка, так и об историческом бургундском ордене. Что это были за источники? Во-первых это была четырехсотстраничная книга Луи Амеде Ашара: изданное (на разных языках) пространное описание французского писателя девятнадцатого века (умершего в год французской коммуны) – см. Achard, Louis Améde Eugène, *The Golden Fleece (La toison d'or)* translated from the French and illustrated by V. A. Searles. Boston, L. C. Page & Co., 1900.

Во-вторых, заслуживает особого упоминания небольшая, но интересная и «привлекательная», ибо «магическая», работа Алистера Кроули, которая также могла быть легко известна русским символистам: Crowley, Aleister, *The Argonauts*, Foyers, Inverness, Society for the Propagation of Religious Truth, Chiswick Press, 1904.

См. также и некоторые другие книги, например: семидесятистраничную брошюру об Ордене Золотого Руна, единовременную с символистским аргонавтизмом: *Liste nominale des chevaliers de l'ordre illustre de la Toison d'or, depuis son institution jusqu'à nos jours*. [n.p.], 1904.

Далее – *Exposition de la Toison d'or, 1907, Bruges, Belgium. Les chefs-d'oeuvre de l'art flamand à l'Exposition de la Toison d'or*, Les arts anciens de Flandre dédié a sa majesté le roi des belges, étudiés par un groupe de savants sous la direction de Camille Tulpinck, Bruges: Association pour la publication des Monuments de l'Art Flamand, 1908. Или другое, более полное издание каталога той же выставки: *Exposition de la Toison d'or à Bruges: juin-octobre, 1907: catalogue*, Ed. définitive, Bruxelles, Libr. nationale d'art et d'histoire, G. van Oest, 1907.

Кроме того, см.: Kervyn de Lettenhove, Henri Marie Bruno Joseph Léon, Baron, *La Toison d'or: notes sur l'institution et l'histoire de l'ordre (depuis l'année 1429 jusqu'à l'année 1559)*, Bruxelles, G. van Oest, 1907. Испанский «след» см: Mottart, Félix, *La Toison d'or d'Espagne*, Bruxelles, J. Lebègue & cie, 1907. Или: Phillips, Carla Rahn, и William D. Phillips, Jr., *Spain's Golden Fleece: Wool Production and the Wool Trade From the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997. В плане «географической экзотичности» нарративов Золотого Руна вообще, подчеркнем еще раз, что именно Грузия издавна ассоциировалась с древней Колхидой, превращаясь иногда в некий торговый лубочный «бренд». См. Например характерные издания типа: *Au pays de la Toison d'or: art ancien de Géorgie soviétique: Paris, Galeries nationales du Grand Palais, 17 avril-26 juillet 1982*, Paris, Association française d'action artistique, 1982. Эта же «трейдинговая» участь, к великому сожалению, кажется, не избежала и популяции замечательно древних грузинских евреев: *Beyond the Golden Fleece: a Cultural History of the Jews of Georgia*, Bethesda, Maryland, Foundation for International Arts and Education, 2004.

В отношении же самого бургундского рыцарского «Ордена Золотого Руна» см. многие современные издания, занимающиеся различными аспектами истории данного вопроса. Для подробного библиографического освещения см.: *Les Chevaliers de l'Ordre de la Toison d'or au XVe siècle: notices bibliographiques*, publiées sous la direction de Raphaël de Smedt; préface d'Otto de Habsbourg, 2e ed. entièrement rev. et enrichie, Series - Kieler Werkstücke. Beiträge zur europäischen Geschichte des späten Mittelalters, Bd. 3, Frankfurt am Main; New York, P. Lang, 2000. Кроме того важна книга «главного» современного исследователя этого вопроса: Lecat, Jean-Philippe, *Quand flamboyait la Toison d'or*, Paris, Fayard, 1982. Один из фундаментальных и основополагающих если и не вполне «оригинальных источников», то совершенно неотменимо важных по топике Золотого Руна: Corneille, Pierre, (1606-1684), *Toison d'or (La conquete de la Toison d'or)*, édition critique par Marie-France Wagner, Paris, H. Champion, 1998. См. также, Gruben, Françoise de, *Les chapitres de la Toison d'or à l'époque bourguignonne (1430-1477)*, préface de Philippe Contamine, Mediaevalia Iovaniens-

sia, ser. 1, studia 23, Leuven University Press, Leuven, 1997. Изображения, связанные с орденом были в свое время собраны в специальной выставке: *Trésors de la Toison d'or: exposition Palais des beaux-arts, Bruxelles, 16 septembre, 16 décembre 1987*, Bruxelles: Crédit Communal, 1987.

См. также: *Chevaliers de la Toison d'Or: portraits équestres du XVème siècle: d'après le manuscrit no 4790 de la Bibliothèque de l'Arsenal*, présentations de Michel Pastoureau et Christian de Mérindol, Paris, Léopard d'or, 1986. И: Lecat, Jean-Philippe, *Le siècle de la Toison d'or*, Paris, Flammarion, 1986.

Сама идея *литературного произведения о Золотом Руно* не является исключительной прерогативой Валерия Флакка или Аполлония Родосского. См. драматический опус уже упоминавшегося выше Пьера Корнея в оригинальном своем издании: Corneille, Pierre, (1606-1684) *La toison d'or, tragedie*. Représentée par la troupe royale du Marests, chez mr le marquis de Sourdeac, en son chasteau du Neufbourg, pour réjouissance publique du mariage du roy, de la paix avec l'Espagne, en suite sur le Theatre royal du Marests, Imprimée à Rouen, et se vend a Paris, Chez Augustin Courbé et Guillaume de Luynes, 1661. См. также небольшой опыт из «просвещенного» восемнадцатого столетия: Grillparzer, Franz, (1791-1872) *The Golden fleece: a Dramatic Poem in Three Parts*, translated by Arthur Burkhard, Yarmouthport, Mass, The Register Press, 1942.

Из «ближнего польского зарубежья» кругу Белого могла быть самым естественным образом известна следующая работа польской писательницы Элизы Оржешковой: Orzeszkowa, Eliza (1842-1910), *Argonauci. The Modern Argonauts*, tr. from the Polish by Count S.C. de Soissons, London, Greening & co., Ltd., 1901.

«Альтернативным аргонавтам» Дионисия Скифобрахиона посвящена диссертация, защищенная в Гарварде в конце семидесятых годов: Rusten, Jeffrey S., *The Argonauts of Dionysius Scytobrachion*, Thesis (Ph. D.), Harvard University, 1979.

Знал ли Андрей Белый соответствующую историю Западной Европы? Слышал ли он о Герцоге Бургундском Филиппе? Думается, ответ должен быть утвердительным: Андрей Белый представлял собой в изначально-семейном плане выше-академическую, университетскую интеллектуальную культуру, в чьи бытовые привычки и практики входило такое анахроническое ныне занятие как «чтение серьезных разноязычных книг» на самые широкие «культурные темы». Таким образом, как это представляется нам *извне*, «все может быть».

Вероятно, мы вправе предположить, что А. В. Лавров немало осведомлен о Бургундском рыцарском *Ордене Золотого Руна*, кроме этого, прекрасно знает, что «Колхида» могла называться «Эя», что Аполлоний Родосский писал и где (какими конкретно изданиями его «*Аргонавтики*» пользовался Белый? Возможно, Белому был доступен текст Валерия Флакка (позднее изданный в гарвардской «Библиотеке Лоеба»), чем Эсон отличается от Ясона, где протекает река Анавр, какова роль богини Афины в постройке корабля «Арго», что происходило на острове Кеос, какова роль «царя бебриков Амик-а», на каком дереве висело *Золотое Руно*, что там делал Змей, что делал Ясон с Медеей и т. п. Научная литература по изучению текстов Аполлония на сегодня практически малообозрима. Вместе с тем, хотелось бы, по возможности, четко уяс-

нить: каким, конкретно, героем из *аргонавтического мифа* силился вообразить себя, скажем Эллис, а каким – тот же Белый? Почему мы никак не можем почерпнуть из двуязычных статей Лаврова: ЧТО ЖЕ ЗНАЧИТ самый «миф об Аргонавтах», ЧТО здесь имеется в виду? Неужели указанный мифический нарратив должен тотально исчерпываться одной единственной «беспочвенной» (ибо согласно Лаврову «мифотворчество» «русских» «аргонавтов» совершенно не имеет (исторических) «КОРНЕЙ», во всяком случае ему об этих корнях совершенно НЕЧЕГО ЗАЯВИТЬ Urbi et Orbi) и достаточно *абстрактной* идеей «путешествия за *волшебным руном*, «лазурным полетом на Солнце» и т.п. - без увязки с конкретными историко-культурными текстами. Мы можем легко «освободить» А. В. Лаврова от слишком большой «ответственности» за видимую компаративную фрагментарность его аргонавтического исследования: ему было не так просто отыскать и реально прочесть классическую работу Карла Меули (K. Meuli, *Odyssee und Argonautika*, Berlin, 1921), или изданный за несколько лет до первого издания лавровской статьи текст Ф. Виана (F. Vian, «*Legendes et stations argonautiques du Bosphore*» in *Litterature Greco-romaine et geographie historique*, Paris, pp. 90-106). Нам, однако, гораздо сложнее «понять» автора статьи в том свете, что он не счел нужным учесть великолепную статью тбилисского ученого Р. В. Гордезиани «*Ατϝ в древнейших греческих источниках*», опубликованную в прекрасном (заслужившим предсмертную, очень высокую оценку М. М. Бахтина) сборнике к 80-летию Ф. А. Петровского *Античность и современность*, Москва, 1972, стр. 177-188. А ведь этот текст вышел за шесть лет до опубликования аргонавтической статьи Лаврова. В этой статье, целиком посвященной самой ЦЕЛИ и СМЫСЛУ похода Аргонавтов – Эи-Колхиде, даются важнейшие описания по определению древнего локуса *мифогенной* Колхиды, чаемой миссии аргонавтического плаванья. О мифопоэтических деталях этого плаванья, увы, практически ничего нельзя почерпнуть из статьи Лаврова.

Все вышеуказанное нисколько не может и не должно принизить фундаментальное значение эпохально-знаковых трудов З. Г. Минц и школы, ассоциируемой с нею, для многострадальных судеб русской (советской) «науки о символизме». Вышеприведенными замечаниями мы лишь хотели продемонстрировать новые возможные пути «дальнейшего следования» по направлению компаративного расширения традиционно изучаемых в контексте русских символистов тем и событий. Этот путь, вне сомнения, должен лежать в области «углубления» освоения «иноязычных» тематических научных материалов.

Впрочем, не все ученики Минц одинаково «игнорировали» компаративные иноязычные штудии: семиолог Е. Григорьева, например, старалась и старается их использовать достаточно широко. Того же хотелось бы пожелать и Н. А. Богомолу (не вполне «ученику», разумеется, Минц, но, скажем, «сочувствующему» ей (см. его вступительную статью в третьем томе *Избранных Трудов Зары*) и разделяющему ее общую концептуально-описательную научную методологию). Работы Богомолова о «русском оккультизме» почти безупречны в плане «русской текстологии», но совершенно неудовлетворительны в сфере привлечения международной компаративной литературы по данной теме (в данном случае – *западный эзотеризм*). В качестве альтернативы подходу

Богомолова (на поле подлинно компаративного изучения русского оккультизма и эзотеризма) можно порекомендовать труды Лены Силард, неизменно демонстрирующие надлежащий уровень проникновения в мировую исследовательскую литературу по «оккультным» и историко-религиозным темам).

23) См. Паперный В. М., «Мезоамерика в Москве: О некоторых тайнах последнего романа Андрея Белого», в *Культура русской диаспоры: проблемы самоидентификации*, Тарту, 1997, стр. 185-214.

В контексте общих эстетических воззрений Белого подобный тип жизнетворчества был вполне обоснован в общем разговоре на тему сложных взаимоотношений между «я» и «другими я», функционирующими в перманентной работе творческого сознания. В словах самого автора:

«...Никакое я по прямой линии не выражаемо в личности, но в градации личностей, из которых каждая имеет свою роль; вопрос о режиссуре, о гармонической диалектике в течениях контрастов и противоречий "я" в личности по эпохам развития, по степеням понимания этого я другими...».

В каждом человеческом я есть два я – *косное* и *высшее*. Первый шаг «жизнестроительства» (т. к. нет творчества и жизни, но – «жизнетворчество») – создание системы мира искусства. Второй – создание себя по образу и подобию этого мира. Косное я стоит на страже и не допускает осуществления жизнестроительства. Отсюда – драматичность жизни, невозможность пробиться в царство свободы. Поэтому «жизнетворчество» есть жертвоприношение». И т. п.

24) См. описание этого в недавно переизданной книге мемуаров Валентинова: *Два года с символистами*, Москва, 2000. Отметим, что эпизод с «игрою Шатова» подробно описан в специальных аналитических статьях Леной Силард и Владимиром Паперным.

25) См. Елена Обатнина, *Царь Асыка и его подданные*, Издательство Ивана Лимбаха, СПб, 2001.

26) См. обширную библиографию к андрогинной топике, приводимой в нашем сборнике научных статей: *Дискурсы телесности и эротизма в литературе и культуре (эпоха модернизма)*. Под редакцией Д. Г. Иоффе. Научно-издательский Центр «Ладомир», Москва, 2005 (в печати).

27) Мы рекомендуем интересную и емкую книгу Альберта Ротенберга, сочетающего академическую психологию с интересом к художественной литературе (включая специальную главу о симуляционных видах гомосексуализма): Albert Rothenberg, *Creativity and Madness: New Findings and Old Stereotypes*, Johns Hopkins University Press; Reprint edition, 1994. Смотрите также и некоторые другие работы на эту очень популярную тему: о связи «депрессивного» (и иных) психозов с особой «творческой одаренностью», результирующей в эксцентрических моделях «личного» поведения: Daniel Nettle, *Strong Imagination: Madness, Creativity and Human Nature*, Oxford University Press, 2001. Jamie James, David Weeks, *Eccentrics: A Study of Sanity and Strangeness*, Kodansha Globe; Reissue edition, 1996. D. Jablow Hershman, Julian Lieb, *Manic Depression and Creativity*, Prometheus Books, 1998. Kay Redfield Jamison, *TOUCHED WITH FIRE: Manic Depressive Illness and the Artistic Temperament*, Free Press; Reissue edition, 1996. Arnold M. Ludwig, *The Price of Greatness: Resolving the Creativity and Madness Controversy*, The Guilford Press, 1995.

28) Помимо уже цитировавшихся «философско-жизнетворческих» теоретических работ Вильгельма Шмида упомянем и некоторые другие его статьи: продолжение идей Александра Нехамаса о житнетворчестве великого немецкого философа - Schmid, Wilhelm, «Uns selbst gestalten: Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche», *Nietzsche Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, 1992; 21, pp. 50-62. См. Также в отношении возможной связи с Мишелем Фуко: Schmid, Wilhelm, «De l'éthique comme esthétique de l'existence», *Magazine Littéraire*, 1994, no. 325, pp. 36-39. Обозначим также и полезный Интернет-сайт ученого, где можно прочитатть многие тексты в режиме онлайн: Wilhelm Schmid, «Philosophie der Lebenskunst» <http://www.lebenskunstphilosophie.de/> . В отношении упомянутого выше житнетворчества Фридриха Ницше см. также недавний ценный сборник академических штудий: «Man ist viel mehr Künstler als man weiß». *Bilder und Bildner: Werk- und Lebenskunst bei Friedrich Nietzsche*, Günter Seubold (Herausgeber), DenkMal Verlag, Alfter/Bonn 2001 (Nietzsches Denken, Bd. 2). Помимо Вильгельма Шмида философией житнетворчества в Германии занимался также и Герберт Кесслер: Kessler, H., *Philosophie als Lebenskunst*, Sankt Augustin, Academia, 1998.

См. также: Hans Friesen, Karsten Berr (Hg.), *Dimensionen praktizierender Philosophie: Lebenskunst, philosophische Praxis, angewandte Ethik*, Essen, «Die Blaue Eule», Series: «Philosophie in der Blauen Eule», Bd. 54, 2003. Тогда как едва ли не самая ранняя книга в истории Нового Времени, которая эксплицитно использует термин «житнетворчества» - это книга Фридриха Кеппена: Körpen, Friedrich, (1775-1858) *Lebenskunst in Beyträgen*, Hamburg, 1801. Упомянем, кроме того, специальный «Лексикон житнетворчества», повествующий о многосложном и многоукладовом «искусстве жить», составленный в Германии: Andreas Brenner, Jörg Zirfas, *Lexikon der Lebenskunst*, Leipzig, Reclam-Verlag, Series: Reclam-Bibliothek, 2002. Научная разработка всей тематики смежных с житнетворчеством философских концептов ведется и другими немецкими учеными. См. для примера репрезентативный в этом отношении сборник: *Aus dem Ursprung leben: Lebenskunst - Neu bedacht* von Wolfgang Tunner, Anton Kenntemich, Karl R Mühlbauer, Heinz Friedrich, Lutz von Rosenstiel, Hans U. Küpper, Holger Jannsen, Helwig Schmidt-Glitzner, Werner Mende, Walter Rupp; herausgegeben und mitverfasst von Venanz Schubert, St. Ottilien, EOS Verlag, Wissenschaft und Philosophie, Bd. 15, 1997.

Тема «житнетворчества», понимаемого как мудрое и риторикоцентрическое «искусство жизни» рассмотрена также на примере некоторых известных философов древности. См., например: Michael Von Albrecht, *Wort Und Wandlung: Senecas Lebenskunst*, Brill Academic Publishers, «Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava», Leiden, 2004. А также: Adrogans, A.E., *Marc Aurel als Kompassnadel – Lebenskunst in der Weltgesellschaft*, Norderstedt, GmbH, 2004. О Неоплатонизме и Эпикурействе: Horn, Christoph, *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München, Beck, Series, Beck'sche Reihe no.1271, 1998. И — Bartling, Heinz-Michael, *Epikur: Theorie der Lebenskunst*, Cuxhaven, Junghans-Verlag, Series — Hochschulschriften Philosophie, 1994. В отношении позднего Средневековья, см. недавнюю интересную философскую работу: Mieth, Dietmar, *Meister Eckhart: Mystik und Lebenskunst*,

Düsseldorf, Patmos, 2004. Понятийный субстрат жизнетворчества как специальная «модельная тема» неоднократно поднимался в научной литературе в конкретной связи с некоторыми известными авторами (в основном залежными Международно-Романтическому Канону). См. В контексте текстов и биографий Гете и Новалиса: Schmaus, Marion, «Lebenskunst, Kunstreligion, Weltfrömmigkeit: Signaturen des Ich im Gespräch von Goethe und Novalis», *Goethe Yearbook: Publications of the Goethe Society of North America*, 2002; vol. 11, pp. 255-77. В плане жизнетворческих практик «общих романтиков» и, опять, Новалиса см. Сборную книжку из самого начала тридцатых годов: Kluckhohn, Paul, ed., *Lebenskunst*, Leipzig, P. Reclam jun., 1931 Series: Deutsche Literatur; Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen. Reihe [17]: «Romantik», Bd. 4. Теософская связь с жизнетворчеством прослеживается в не менее «старой» книге: Rudolph, Hermann, *Theosophische Kulturbücher für wahre Lebenskunst und Lebensweisheit*, nr., Leipzig, Theosophischer Kultur-Verlag, 1932.

И, далее в отношении других авторов сходного периода (речь идет о Конраде Фердинанде Мееере (Meyer, Conrad Ferdinand, 1825-1898): Guthke, Karl S., «Lebenskunst, Sterbenskunst: Conrad Ferdinand Meyer und die Kultur des letzten Worts», *Wirkendes Wort: Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre*, 1999 August, vol. 49 (2), pp. 207-34. В плане дальнейших философских связей жизнетворчества: Erne, Paul Thomas, *Lebenskunst: Aneignung ästhetischer Erfahrung: ein theologischer Beitrag zur Ästhetik im Anschluss an Kierkegaard*,

Kampen, K. Pharos, Series – Studies in philosophical theology, vol. 11, 1994.

Для «антрополого-цивилизационных» установок магистральных принципов жизнетворчества см. Marten, Rainer, *Lebenskunst*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1993. Кроме того, см. давнюю книгу Карла-Отто Шмидта: Schmidt, K.O., *Wunder der Lebenskunst. Selbst- und Daseinsmeisterung von Innen her*, Bidingen, Lebensweiser-Verlag, Series —Lebensweiser zur Selbst- und Schicksalsmeisterung; Handbücher der Erfolgs-Psychologie, Bd. 6, 1959.

См. также (в отношении многогранного жизнетворческого и интертекстуального праксиса Иоана Хайнце (Heinse, Johann Jakob Wilhelm 1746-1803): Baeumer, Max L., «Zur neuen Heinse-Forschung» in Theile, Gert (ed.): *Das Maß des Bacchanten: Wilhelm Heines Über-Lebenskunst*, Munich, Germany: Wilhelm Fink, 1998, pp. 13-24. А также – в том же издании Gaier, Ulrich, «'Mein ehrlich Meister': Hölderlin im Gespräch mit Heinse», pp. 25-54, где исследуются отношения к Гельдерлину. В плане аристотелевской утопии в той же книге: Theile, Gert, «Der aristotelische Gott und das Schachspiel: Wilhelm Heines neugriechische Utopie», pp. 55-75. Экфрасис эстетического жизнетворческого эротизма у все того же автора: Sauder, Gerhard, «Die Sexualisierung des Ästhetischen bei Heinse» pp. 77-90. Классицизм и итальянское Возрождение как потенциальный источник «искусства жизни» в отношении к Хайнце: Bernauer, Markus, «Kunst als Natur-Natur als Kunst: Heines Entwurf der italienischen Renaissance», pp. 91-124. Другая тема – мелопоззис и влияния Хайнце и Гофмана: Keil, Werner, «Heines Beitrag zur romantischen Musikästhetik» pp.139-58. Позднейшая коннекция к Ницше: Vietta, Silvio, «Heinse und Nietzsche», pp. 213-29. Дальнейшие топика немецкоязычного креативного отношения к «искусству жить»: жизнетворческие письма Гете к Карлу Фридриху Зельтеру (Zelter, Karl Friedrich, 1758-1832): Heyl, Bettina, *Der Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter: Lebenskunst*

und literarisches Projekt, Tübingen, Niemeyer, Series: Untersuchungen zur Deutschen Literaturgeschichte № 81, 1996. Междисциплинарный проект по осмыслению «научного» подхода к «искусству жить» в немецком Романтизме и Просвещении восемнадцатого века: Schipperges, Heinrich, «Konzepte der Lebenskunst in Aufklärung und Romantik: Orthobiotik-Makrobiotik-Kalobiotik», *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1991. Жизнетворчество может быть отнесено и к Брехту и Гессе: Jesse, Horst, «Lebenskunst in Brechts Lyrik», *Communications from the International Brecht Society*, 1989 January 18 (1), pp. 65-70. Gellner, Christoph, Weisheit, *Kunst und Lebenskunst: fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht*, Mainz, Matthias-Grünwald, Series – «Theologie und Literatur», Bd. 8, 1997.

В отношении возможной житнетворческой подоплеки в некоторых текстах Томаса Манна см. Appel, Sabine, *Naivität und Lebenskunst: die Idee der Synthese von Leben und Geist in Thomas Manns Hochstapler-Memoiren*, Frankfurt am Main, New York, P. Lang, 1995. В отношении Бертольда Брехта и таких его поэтических текстах как 'O Lust des Beginns!' и 'Über induktive Liebe' См. Grimm, Reinhold, «Kunst, Lebenskunst, Liebeskunst: Eine zweifache Huldigung», *Communications from the International Brecht Society*, 1988 Apr., 17 (2), pp. 33-37.

Как мы уже упоминали ранее: Александр Нехамас – принстонский философ, впервые на серьезном научном уровне проанализировавший Ницшевскую жизненную парадигму в контексте житнетворчества обратился к похожим идеям и на более широком историко-интеллектуальном материале. См. Nehamas, Alexander, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, Series: Sather Classical Lectures, vol. 6, 1998. И пространную рецензию на эту книгу: Anderson, R. Lanier; Landy, Joshua, «Philosophy as Self-Fashioning: Alexander Nehamas's Art of Living», *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism*, 2001, Spring, 31 (1), pp. 25-54.

Важнейшей в нашем контексте теме «взаимозависимой связи физической жизни и эстетики-литературы» посвящен недавний спец. выпуск журнала *Poetics Today*. См. Andringa, Els (ed. and introd.); Schreier, Margrit (ed. and introd.), «How Literature Enters Life: An Introduction», *Poetics Today*, Special issue, Summer, 2004, Vol. 25 Issue 2, pp. 161-171. И Andringa, Els, «The Interface Between Fiction and Life: Patterns of Identification in Reading Autobiographies», *Poetics Today*, Summer 2004, Vol. 25 Issue 2, pp., 205-241, а также: Kuiken, Don, Miall, David S., Sikora, Shelley «Forms of Self-Implication in Literary Reading», *Poetics Today*, Summer, 2004, Vol. 25 Issue 2, pp., 171-205, как и некоторые другие материалы этого номера. Кроме этого, см. также интересную книгу Жан-мари Александра: Jeanmaire, Al., *Der kreative Funke: wie Sie Farbe in Ihr Leben bringen: Kreativität und Lebenskunst*, Kreuzlingen, Arison, 1997. См., кроме того, диссертацию «The Aesthetic of Lived Life from Wollstonecraft to Mill», написанную Eve Christine Chaney, в 1998 году (Декабрь) при университете Вашингтона. Диссертация в основном занимается своеобразными «житнетворческими письмами в Швецию» англоязычной писательницы восемнадцатого века Мэри Уолстонкрафт (Wollstonecraft, Mary 1759-1797). Привлекаются здесь и некоторые тексты Элизабет Браунинг. Все исследование проводится сквозь призму «диалогической философии субъекта» Михаила Бахтина. См. также в отноше-

нии «жизни», которая пишется в соответствии с принципами литературы: Amartin-Serin, Annie, *La Création défiée: L'Homme fabriqué dans la littérature*, Paris, France, Series: Littératures Européennes, 1996. Об идеях житнетворчества, развиваемых в т. н. «шотландском философском ренессансе» см. Brown, Leslie Ellen, «The Idea of Life as a Work of Art in Scottish Enlightenment Discourse», *Studies in Eighteenth-Century Culture*, 1995, vol. 24, pp. 51-67.

29) Нарратологическая концепция «кинетического персонажа» была выдвинута изначально литературоведом Томасом Дочерти (Thomas Docherty), и позже развита амстердамским теоретиком литературы, славистом Виллемом Вестстейном (Willem Weststeijn). См. определение у последнего: «...[are] images of a many-faceted [literary personae] that have been built on the various layers of [the] narrated life». Это развивает идеи Джеймса Фелана о так называемых «комплексных персонажах». См., соответственно, Weststeijn, W.G., «Towards a Cognitive Theory of Character», in L. Fleishman, C. Gözl, A.A. Hansen-Löve (eds.) *Analysieren als Deuten: Wolf Schmid zum 60. Geburtstag*, Hamburg University Press, Hamburg, 2004, pp. 53-65. См. Docherty, Th., *Reading the (Absent) Character: Towards a Theory of Characterization in Fiction*, Oxford 1983. См. Phelan, J., *Reading People, Reading Plots: Character, Progression, and the Interpretation of Narrative*, Chicago, 1989. Кроме того, в данном контексте важны такие работы как: Barck, K., «Schrift/Schreiben als transgression», *Surfaces*, Revue électronique publiée par Les Presses de l'Université de Montréal, 1994. Chatman, S., «Characters and Narrators: Filter, Center, Slant and Interest-Focus» in *Poetics Today*, vol. 7.2, 1986, p. 189-204. Интересен в указанном отношении и относительно небольшой сборник Изера: Iser, Wolfgang, *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993. Важна для упоминания, также работа известного нарратолога Доррит Кох: Dorrit Cohn, *Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*, Princeton, Princeton University Press, 1978. А также, Hamon, Ph., 1973, «Pour un statut semiologique du personnage», *Litterature*, vol. 6, pp. 85-110. Hasan, R., «The Structure of a Text» in Halliday, M.A.K. and Hasan, R., *Language, Context, and Text*, Oxford University Press, London 1989. Jahn, M., «Windows of Focalization: Deconstructing and Reconstructing a Narratological Concept», *Style*, vol. 30, No. 2, 1996, pp. 241-267. Серия важных статей канадского нарратолога Ури Марголина: Margolin, U., «Characterization in Narrative: Some Theoretical Prolegomena», *Neophilologus*, vol. 67, 1983, pp. 1-15. Margolin, U., «The Doer and the Deed: Action as a Basis for Characterization in the Narrative», in *Poetics Today*, vol. 7, 1986, pp. 204-225. Margolin, U., «Introducing and Sustaining Characters in Literary Narrative: A Set of Conditions», *Style*, vol. 21, 1987, pp. 107-24. Margolin, U., «Structuralist Approaches to Character in Narrative: The State of the Art», *Semiotica*, vol. 75, 1989, pp. 1-25. Margolin, U., «The What, the When, and the How of being a Character in Literary Narrative», *Style*, vol. 24, 1990, pp. 453-68. Margolin, U., «Individuals in Narrative Worlds: An Ontological Perspective» in *Poetics Today*, vol. 11., 1990, pp. 843-871. Кроме того, см. Martin, J.R., *Factual Writing, Exploring and Challenging Social Reality*, Oxford University Press, London, 1989. Важна очень влиятельная работа испанского литературоведа Феликса Мартинез-Бонати: Martinez-Bonati, F., *Fictive Discourse and the Structures of Literature*, trans Ph. Silver, Cornell, 1981. Упомянем также и «психологоцентри-

ческую» монографию Б. Париса: Paris, B.J., *Imagined Human Beings. A Psychological Approach to Character and Conflict in Literature*, New York, London, 1997. И, также, монография Джудит Райан: Ryan, J., *The Vanishing Subject. Early Psychology and Literary Modernism*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991. Из русскоязычных общих работ, занятых описанием «субъекта действия», «действующего лица», как и «субъекта речи» упомянем исследование покойного А. В. Михайлова: «Из истории характера», в книге *Человек и культура*, Москва, 1990. По-прежнему релевантна и не очень большая, но весьма емкая книга Лидии Гинзбург: *О литературном герое*, Ленинград, 1979.

30) См. интересную книгу Ирины Быховской: *Homo Somaticos. Аксиология человеческого тела*, Едиториал УРСС, Москва, 2000.