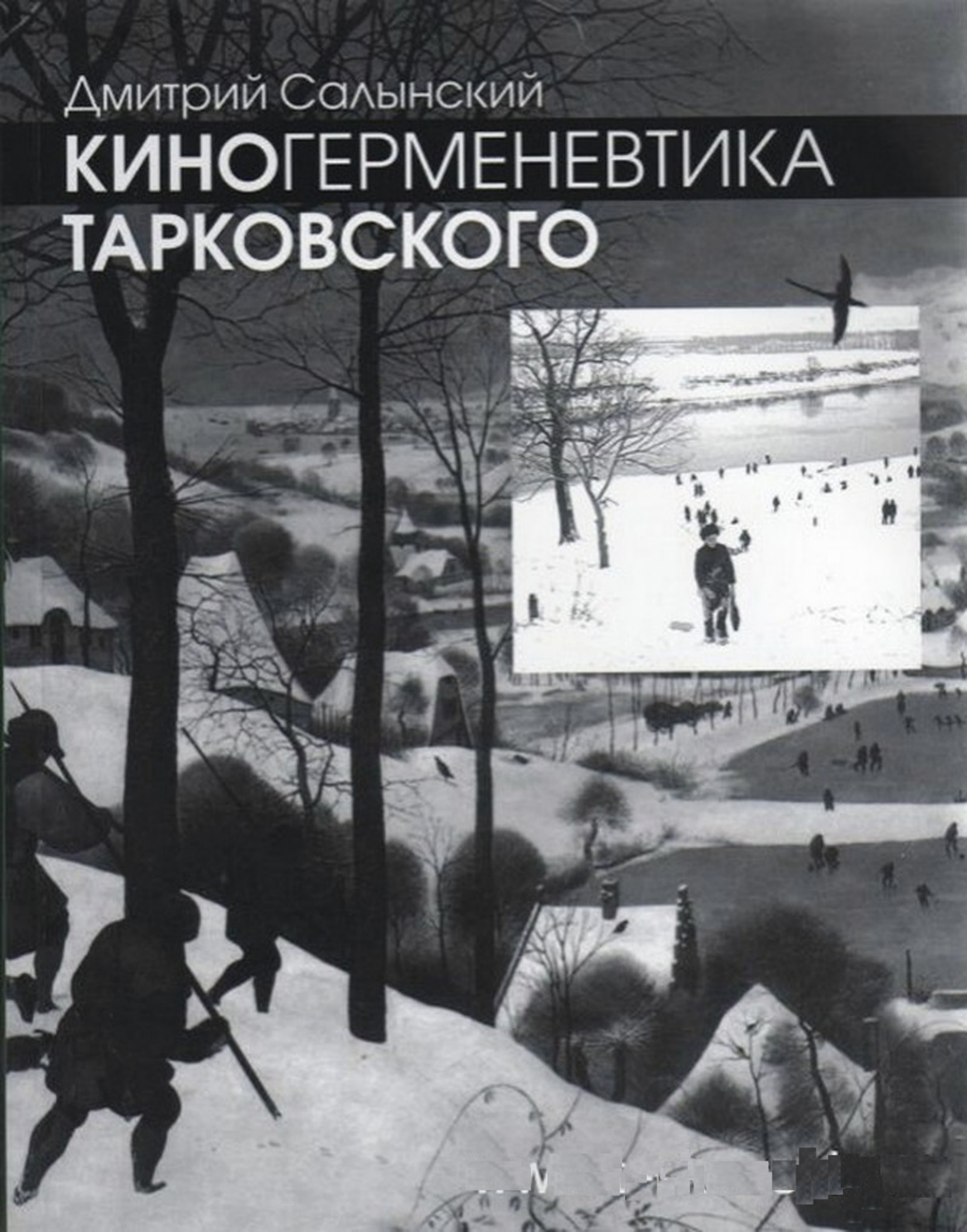


Дмитрий Салынский

КИНОГЕРМЕНЕВТИКА ТАРКОВСКОГО



Дмитрий Салынский
КИНОГЕРМЕНЕВТИКА
ТАРКОВСКОГО



ПРОДЮСЕРСКИЙ ЦЕНТР «КВАДРИГА»



Министерство культуры Российской Федерации
Научно-исследовательский институт киноискусства

Дмитрий Салынский

КИНОГЕРМЕНЕВТИКА ТАРКОВСКОГО

МОСКВА ПРОДЮСЕРСКИЙ ЦЕНТР «КВАДРИГА» 2009

УДК 791.43
ББК 85.373 (3)
С 60

Рекомендовано к печати
Ученым советом
Научно-исследовательского института киноискусства

Художник
А. Ю. Никулин

Салынский Д. А.
С 60 Киногерменевтика Тарковского /
Дмитрий Салынский . — М.,: Продюсерский центр «Квадрига», 2009. — 576 с.: илл.

ISBN 978-5-904162-02-03

Первая в российской науке монография известного киноведа по киногерменевтике рассказывает о тайных смыслах и композиционном каноне фильмов Андрея Тарковского. Затронуты в книге и более общие вопросы, касающиеся роли герменевтики в культуре. Старинная, дошедшая до нас из античности и средневековья аналитическая техника сегодня вновь актуальна для исследования культуры. Автор рассматривает герменевтику не только как инструмент изучения текста, но и как систему конструктивных принципов, сохранившихся с древности до наших дней в виде архетипов и косвенно участвующих в построении современных художественных текстов, в том числе фильмов.

УДК 791.43
ББК 85.373 (3)

ISBN 978-5-904162-02-03

© Салынский Д. А., 2009
© НИИ киноискусства, 2009
© ПЦ «Квадрига», оформление, 2009
© Никулин А. Ю., художественное
оформление переплета, 2009

ПРЕДИСЛОВИЕ

1.

В названии книги двойной смысл. Герменевтика—это интерпретация или истолкование текстов и явлений особым способом, о характерных приемах которого будем говорить ниже; следовательно, на первом плане наша интерпретация фильмов Тарковского средствами герменевтики. А на втором—то, что Андрей Тарковский был не только режиссером, но и философом¹, свое понимание законов мироздания он воплощал в кино-образах по определенной системе, и это тоже герменевтика, но средствами кино, где режиссер—исследователь, а не объект исследования. Итак, в книге представлено наше герменевтическое исследование собственной герменевтики Тарковского: герменевтика Тарковского и о Тарковском.

Весной 1987 года снятые за границей последние фильмы Тарковского привезли в Москву. Только что, под Новый год, настоящий шок здесь вызвало известие о его уходе из жизни, ассоциативно связанное со многими странными событиями ушедшего года. В Стокгольме на месте, где Тарковский снял военный эпизод «Жертвоприношения», застрелили Улофа Пальме. Началась «перестройка». Чернобыль. V съезд кинематографистов, фильмы снимают с «полки». Авария теплохода «Адмирал Нахимов». Вернулся из ссылки академик Сахаров. Надеялись и на возвращение Тарковского... Но вышло иначе. И вот в день юбилея, 4 апреля, в Доме кино проходит вечер памяти. «Ностальгия» и «Жертвоприношение» открыли зрителям, как потом говорили многие, другого Тарковского, непохожего на то, что знали о нем раньше. Мне же показалось—я был на том сеансе,—что наконец-то стало видно, какой он на самом деле.

Последний кадр «Жертвоприношения» заинтересовал меня не сходством дерева с крестом, что очевидно, но гораздо более — сходством с первыми кадрами «Иванова детства», где, как я помнил, тоже были дерево и мальчик. Финал последнего фильма и начало первого сомкнулись в кольцо, музыкальное рондо. Стало очевидно, что фильмы Тарковского визуально организованы по единому принципу и восходят к одинаковой последовательности мифологем; общая для них модель является своеобразным метафильмом.

Своими представлениями о метафильме Тарковского я поделился с коллегами в статье «Режиссер и миф» (журнал «Искусство кино», декабрь 1988 года)². Книга, которую вы сейчас читаете, выросла из этой статьи, точнее, из одной фразы в примечаниях к ней. В статье речь шла о символических мотивах у Тарковского, а в сноске — о том, что они составляют лишь один слой в художественной структуре фильмов, где есть и другие слои; по сути, тут содержалось невысказанное обещание представить читателю всю многоуровневую структуру этих фильмов, что я и делаю в книге. Пройден круг. С раскрытия символики все началось, а в итоге символический уровень стал завершающим в полной структуре истолкования, которое, таким образом, пришло к классической августиновской четырехчастной форме интерпретации с глубинным символическим слоем.

В то время моя концепция метафильма вызвала полемику³. Почему-то тогда никто не хотел замечать параллелей между определенными элементами в лентах этого режиссера, и довольно долго мне не верили и не понимали, о чем речь. Но потом словосочетание «метафильм Тарковского» прижилось и теперь гуляет по Интернету без ссылок на первоисточник. А на ту статью до сих пор продолжают прямо или косвенно ссылаться в книгах (подробно она проанализирована в американской монографии Види Джонсон и Грэма Петри⁴), статьях, докладах на конференциях, дипломных работах. Она ознаменовала некий этап в изучении Тарковского и останется знаком этого этапа. Сейчас наступил новый этап в изучении Тарковского и более широких проблем кино.

Между концом 1980-х и нынешним временем пролегла граница, гигантское значение которой лишь постепенно начинают осознавать: российская культурная революция 1990-х годов. Сломана иерархическая и кодифицированная система ценностей, и возникла культура открытого общества — не столько креативная, сколько ассимилирующая и нивелирующая. Лавинный импорт философских, социальных, экономических и религиозных концепций, литературных текстов, фильмов и т.д. породил культурную булимию, ненасытную потребность в поглощении все новых

объемов эстетической и информационной пищи, которая не усваивается, а прирастает к уже имеющейся эклектической мешанине; все это совпало с легализацией в России постмодернизма, да и по сути выражало постмодернистскую тягу к смешению всего и вся.

В этой ситуации обесмыслилась идея единственного истинного пути, поискам которого отдал жизнь Тарковский (одно из его интервью называлось «Встать на путь»). Для человека как суверенной личности отменить эту идею никто не может, но из общественного сознания она испарилась вместе с другими ценностями предыдущего периода. Ведь и советская культура строилась на идее единственного истинного пути. Тарковский отвергал советское направление и предлагал собственное, но единственность истины он под сомнение не ставил—что и выглядит грехом с позиций нынешнего плюрализма.

Все в нашем симметричном мире имеет тень. Новое сознание увидело в «вечных ценностях» метафоры тоталитаризма и отвергло их. Постмодернизм отменил социальные и культурные «метапроекты». Эгоизм высмеял причуды самопожертвования. А от таких вещей, как месседж, многих сейчас просто тошнит. В итоге Тарковский оказался не нужен ни обществу, ни культуре. Фигура национального гения вытесняется в область мифологии. Выиграли от этого, как ни странно, коммерсанты. Названия его фильмов перешли на вывески: «Ностальгия», «Сталкер», «Солярис»—под ними может скрываться ресторан, строительная контора, кооператив старателей, косметический салон и все что угодно; удивительно, что нет интерната «Иваново детство» и клуба пироманов «Жертвоприношение». Я описал эту ситуацию в статье «Герой в тени своего памятника» в «Независимой газете»⁵. Вскоре ее процитировали в викторине молодежного фестиваля: вопрос об интернате, искомый ответ—«Иваново детство»⁶. Не знаешь, смеяться или плакать.

Возможно, такое состояние культуры связано, помимо всего прочего, с последствиями «холодной гражданской войны» в нашей стране—когда еще непонятно, кто и что победит, что появится на свет божий в результате этой победы и чем станет мировая культура XXI века. Сейчас распространены представления о постмодернизме как тотальной хаотизации и о том, что в этой ситуации действуют пригожинские законы самопроизвольного формирования порядка из хаоса. На мой взгляд, все несколько иначе: один порядок сменяется другим. Каким? Увидим... В этой связи особенно интересно рассмотреть те способы упорядочивания художественного мира, к каким стремился Тарковский.

Так или иначе, сегодня поиски истинного пути Тарковским выглядят еще более тщетными, чем при его жизни. А вместе с тем опустошились и усилия критиков и исследователей, которые, каждый на свой лад, пытались концептуально прочертить этот путь Тарковского.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта ситуация не лишена трагизма. Но и в ней есть нечто позитивное. Ведь теперь мы можем рассмотреть идею единственного пути более трезво, без розовых очков. Или лиловых—если лиловый есть цвет романтической и религиозной мечты. И можем попытаться заменить веру пониманием.

Как памятники архитектуры за столетия тонут в нарастающем слое почвы, так и Тарковский уже не за века, а за два десятилетия, стремительно, буквально на наших глазах, проваливается вглубь времени. Дело доходит до таких высказываний: «Любовь интеллектуалов мира к творчеству Тарковского [...]—это интерес того же плана, какой был бы у естествоиспытателя, если бы вдруг в музее появился живой динозавр»⁷.

К сожалению, это правда. Но ведь и вся культура—живой динозавр. Она не меняется за тысячелетия в своих основных механизмах и константах, как не меняется генетический код в наших хромосомах. Иллюзия, что мы чем-то очень уж существенным отличаемся от поколений, живших до нас. Отвергая прошлое, делаем то же, что энтузиасты 1920-х, предлагавшие «сбросить Пушкина с корабля современности», и фанатики 1930-х, разрушавшие церкви, и первохристиане, громившие античные библиотеки, и основатели этих библиотек, уничтожившие доэллинистическую культуру магов, а прежде всех—первобытные племена, сопровождавшие ритуал обновления мира съедением престарелого вождя. Нужен серьезный прогресс для осознания, что в прошедшем этапе жизни было что-то ценное.

Книга обращена не только к почитателям Тарковского, но и к тем, кто считает его фильмы скучными или вообще равнодушен к кино. Я знаю, что его работы не всем нравятся, и никому не навязываю своего восхищения ими. Однако в них раскрываются особенности творческого мышления, закономерности восприятия мироздания и истории, важные для нашего понимания культуры. Культуролог должен если и не исключить совсем, то умерить личностный подход к предмету изучения (гуру современной герменевтики Гадамер заметил: «Чтобы быть историческим, надо не быть погруженным в самопознание»⁸), отнестись к нему, как естествоиспытатель относится к кристаллу или растению,—что не должно унижать фанатов Тарковского, ведь нет ничего более совершенного, чем природа, и сравнение чьих-то творений с кристаллами и растениями означает величайший комплимент автору.

Вместе с тем мое личное отношение к фильмам Тарковского, не собираюсь этого скрывать, глубоко эмоционально. Меня волнует их музыкальность, и я не могу противостоять затягивающей силе их бездонных внутренних структур, подобных звездному небу.

Ингмар Бергман называл его «самым великим из всех»⁹. Несмотря на то что у нас иногда считают Тарковского эпигоном Бергмана, говоря о его работах, что это «фильмы-полукровки, полу-Тарковский, полу-Бергман», сам шведский режиссер признался, что « всю жизнь стучался в ту дверь, в которую Тарковский входил с такой легкостью»¹⁰.

Можно ли с помощью герменевтики найти простой и краткий ответ на вопрос о сути фильмов Тарковского? Нет. Я показываю в этой книге нечто противоположное: его искусство настолько сложно, что и ответы следует искать соответствующие.

О чем книга—в самых общих словах? Главным образом о том, что стихия художественности в своих глубинных иррациональных основах, которые, как кажется, вообще не поддаются какому-либо структурированию, на самом деле строится по тем же принципам, по каким строились древние системы аналитического рассуждения. В фильмах Тарковского эти принципы весьма заметны. Если говорить более узко о материале книги, то она о структуре мезокосма Тарковского (художественного мира, лежащего между мирозданием и человеком) и композиции его фильмов. То и другое выстроено по одинаковым законам, следует одному идеалу, материализованному двойственно: в совокупности слоев внутреннего мира фильма и в его композиционных пропорциях. Постоянство художественной идеи опирается на «память композиции», герменевтические истоки которой идут из древности; в наше время она реализована в работах Тарковского и ряда других режиссеров.

Поскольку фильмы Тарковского обошли весь мир, можно сделать некоторые выводы о том, как они в разных странах были восприняты зрителями и критикой. В культурах позитивистского типа наличие скрытого смысла в фильмах воспринимается как раздражающий дефицит смысла очевидного. Поэтому фильмы Тарковского далеко не сразу стали популярны в США, хотя сейчас там (и в Канаде) у него появились поклонники и многочисленные, часто очень информативные интернет-сайты, а одна из лучших монографий о Тарковском (упомянутая выше) написана как раз

американкой (русской по отцу) Видой Джонсон совместно с Грэмом Петри. Французы восхищаются эстетическим совершенством этих фильмов, но равнодушны к заключенной в них моральной проповеди. Серж Даней, бывший в свое время главным редактором «Кайе дю синема», заметил, говоря об Отаре Йоселиани: «В его задачу вовсе не входит учить нас жить, как это беспрерывно делал Тарковский», добавляя: «У нас художник никогда не играл той духовной роли, какую он играл в России»¹¹. Зато в культурах интуитивного и романтического типа, например, в Германии и восточно-европейских странах, они считаются классикой. В Японии эти фильмы используются как практическое пособие по изучению русской ментальности. В Иране они рассматриваются знатоками в рамках суфийских концепций мистического познания, хотя опыт Тарковского для иранских специалистов кажется западным — замкнутым на субъекте и потому тупиковым (что вполне согласуется с высказываниями Тарковского: «Вы хотите обвинить меня в эгоцентризме, а я от него никогда не отказывался. Вы сказали, что в своих произведениях я эгоцентричен; я не только этого не отрицаю, я признаю это, это мое кредо»)¹²; это не мешает Тарковскому быть объектом поклонения среди иранских киноманов, чему я был свидетелем в тегеранском киноколледже; его тексты переведены на персидский с западных изданий и изучались в киношколе задолго до того, как их наконец опубликовали на родном языке.

Что касается России, то здесь оценка Тарковского парадоксальна. В России безусловной ценностью считается новаторство. Поэтому стилистика Тарковского в свое время на родине и ценилась и отвергалась как новаторская, но именно в силу привязанности оценочных критериев к вектору времени и характерной для русской культуры сверхценности опережающих тенденций эта же стилистика позже стала считаться архаичной; сейчас «тарковщина» среди русских кинопрактиков — нелестное определение. Зато признается его превосходство в области духовно-философских прозрений, и он считается даже более гуру, чем художником.

2.

В начале нового века рефлексия о Тарковском разворачивается в двух дискурсах одновременно. Старый — романтический и восхищенный, новый — позитивистский и насмешливый. Новый наступает, но старый пока еще господствует в общественном сознании.

Несколько лет назад, когда я пробовал систематизировать библиографию материалов о Тарковском, их количество превышало две тысячи; с новыми публикациями это число подошло к четырем тысячам, в Интернете сайты, странички и высказывания в форумах о нем исчисляются сотнями тысяч.

Тарковский—один из самых обсуждаемых режиссеров мирового кино, а из русских—несомненно, самый обсуждаемый.

Кажется, высказались все и обо всем. Много написано разными авторами обо всех художественных аспектах его работ—о стиле, жанре и символике, ритме и монтаже, параллелях с другими явлениями кино, с живописью, музыкой, поэзией и драматургией, архитектурой. Сведения об этих текстах есть во многих библиографиях Тарковского.

Воспоминания о Тарковском оставили многие работавшие с ним актеры¹³, операторы¹⁴, сценаристы¹⁵, художники¹⁶, композиторы¹⁷, ассистенты¹⁸, монтажеры¹⁹, редакторы²⁰ и научные консультанты фильмов²¹, родственники и друзья²², коллеги-режиссеры²³ и даже чиновники²⁴, решавшие судьбу его фильмов.

Опубликованы его дневники и письма, письма к нему, документы о судьбе фильмов и т. д. Можно восстановить его жизнь во всех подробностях, даже то, как он был одет в тот или иной момент, всегда экстравагантно. Это, вообще говоря, удивительная особенность мемуаров о нем. В воспоминаниях о других кинорежиссерах мы едва ли найдем описания одежды, но почти любой рассказ о Тарковском начинается с цвета его куртки, комбинезона или клетчатого пиджака, шейного платка или необыкновенного шарфа, и даже стихи знаменитого поэта, его бывшего школьного соученика, об их детстве называются «Белый свитер»²⁵.

Но внутренний мир его фильмов по-прежнему закрыт.

Одни проблемы прорабатываются вновь и вновь, их решения шлифуются и полируются, придавая облику режиссера блеск культовой фигуры, а другие—как и положено при обращении с культовой фигурой—остаются нетронутыми, как бы табуированными.

Этому способствует весьма специфичная ситуация экстаза вокруг его творчества, после перестройки закончившаяся, но и законсервировавшая модели восприятия его фильмов, чей мощный духовный потенциал в свое время вызывал отношение к режиссеру чуть ли не как к новому мессии, который призван вернуть человечество к духовным истокам. Это отношение укрепилось почти в ритуал по модели «тотем и табу»: для восприятия его творчества предписаны определенные действия и запрещены другие. До сих пор многие убеждены, что единственно верный способ восприятия его фильмов—эмоциональное сопереживание, медитативное вознесение в высшие сферы духовности при их созерцании, но никак не рациональное познание: «Фильмы Тарковского нельзя рассматривать на уровне радио» (Н. Зоркая²⁶). Его кинематограф уподобляли зеркальной комнате, откуда в путанице отражений невозможно найти выход, другие эту же изящную уловку облекали в академическую форму, уверяя, что его картины невозможно рассказать. [...] Это как раз признак высокого класса фильмов, которые непосредственно влияют на иррациональную часть

нашего сознания, ученые сказали бы: на правое полушарие нашего мозга» (Б. Раушенбах²⁷).

Накопление исследований не проясняет картину. Каждой идее противопоставляется в других публикациях прямо противоположная.

Мозаика мнений о Тарковском отражает весь спектр идейных и эстетических концепций. В религиозном плане он объявляется православным, католиком, протестантом, атеистом, оккультистом, дзен-буддистом и даосом²⁸, манихеем (как иначе интерпретировать разделение смыслового пространства фильмов Тарковского на мир добра и мир зла в понимании Андраша Балинта Ковача: «Один мир—это мир ценностей, вечности, мира, традиций, мечты и так далее; другой—мир истории, насилия, безнадежности, отсутствия традиций, разрушенной культуры»²⁹). Его считают мистиком и еретиком, а теперь, в новом дискурсе, иногда даже сатанистом (о «Жертвоприношении»: «это уже открытая проповедь и не мистицизма, а сатанизма»³⁰). В социальном плане—как диссидентом, так и сторонником тоталитаризма. В эстетическом—в его фильмах есть символы и в них нет символов; он традиционалист и новатор, архаист, модернист и постмодернист. И так далее...

Широко распространено мнение о принадлежности режиссера к русской православной церкви, русскому «средневековому соборному искусству», православному типу духовности³¹. Однако с этим не согласуется негативное отношение руководящих православных кругов к его фильмам. «В среде так называемой православно-церковной интеллигенции об этом («Андрей Рублев».—Д. С.), как, впрочем, и об остальных фильмах Андрея Тарковского, принято отзываться отрицательно. Обвиняется Тарковский в религиозном эклектизме, склонности к оккультизму, элитарности и даже снобизме»³². С этой информацией в статье, подписанной псевдонимом И. А., согласуется и высказывание протоиерея, священника церкви Святого Александра Невского в Санкт-Петербурге Леонида Абашева: «Я видел многие его фильмы, понимал, что он по-своему увлечен богоискательством, но каждый раз досадовал на приблизительность его толкования вероучений [...]. Касаясь такого явления, как вера, необходимо иметь фундамент православных догматов. В противном случае возникает бесполезное свободомыслие»³³. При всем том, однако, фильмы Тарковского заставляют людей обращаться к церкви. Например, протоиерей Артемий Владимиров рассказывал, что в молодости, студентом-филологом, он посмотрел «Сталкера» и фильм утвердил его в намерении стать священником³⁴.

Английский священник Доналд Ривз, устроивший для Тарковского беседы со зрителями в лондонской церкви Сент-Джеймс на Пикадилли и учредивший в этой церкви нечто вроде неофициального клуба поклонников Тарковского, и члены экуменического жюри Каннского кинофестиваля, присудившие награды его фильмам в 1972, 1983 и 1986 годах, отнеслись с большим энтузиазмом к его творчеству, так же как и служители Ватикана, с которыми режиссер

согласовывал возможность съемки фильма о Святом Антонии (этого католического святого Тарковский считал выразителем типично русской, по его мнению, проблематики искушения). Опубликованы высказывания о тяготении Тарковского к католическим религиозным ценностям и его эволюции от православия к католичеству и затем протестантству³⁵. Сам режиссер уклонялся от прямых ответов на эту тему («Я считаю себя человеком верующим, но не хочу вдаваться в тонкости и проблемы этого моего состояния»³⁶). Многочисленны свидетельства о причастности его к теософии и магизму (Д. Банионис³⁷, Л. Александер-Гаррет³⁸ и др.). Автор статьи, подписанной псевдонимом И. А., стремится доказать, что Тарковский пытался изживать в себе тенденции магизма и утвердиться в православии³⁹. Но с таким взглядом не согласуется постоянство символической системы Тарковского и ее укрепление к последним фильмам. В связи с этим можно вспомнить, что крупнейшие русские религиозные философы, Павел Флоренский—его работы цитировал Тарковский—и Николай Бердяев, к которому Тарковский относился более скептически, хотя тоже упоминал о нем,—также соединяли в своих концепциях православие с теософией⁴⁰, что в те времена воспринималось как реформаторство и не приветствовалось церковью. Творчество Тарковского, как можно предположить, наследует традиции русского богоискательства и философского «космизма» начала XX века.

Многообразие религиозных прочтений фильмов Тарковского вызвано тем, что он направил мысли и чувства зрителей в область духа, а уж что каждый из них там увидел—дело глубоко личное. По сути, каждый видит там самого себя. В каком-то смысле его фильмы подобны комнате из «Сталкера», отражающей собственную душу зрителя. Православный либерал видит в них православие, православный догматик—«неполезное свободомыслие», истовый католик—католические экстазы, мусульманин—мистические прозрения; а если человек увидел там сатанизм, то можно только догадываться, что у него самого творится в душе...

Так же широк спектр мнений по национальным аспектам его творчества и проблеме русское/западное. Фигуру Тарковского таскают по географической карте, не давая зафиксировать ее где-то в одном месте.

Критики обсуждают в его творчестве реализацию русской идеи (А. Шемякин⁴¹, Е. Плахова⁴², Л. Аннинский⁴³ и др.), связывая ее с мессианской ролью России в мировой истории. Ю. Арабов утверждал: «Думаю, что “русская идея” в своем классическом гуманном виде нашла свое наиболее полное выражение как раз в творчестве А. А. Тарковского, если говорить о кино»⁴⁴. Одни считают его носителем чисто русской ментальности, другие—западником и русофобом: «В русофобы зачислены Галич и Высоцкий, Коржавин и Амальрик, Гроссман и Тарковский»⁴⁵,—отмечал А. Синявский. По воспоминаниям Г. Померанца, «На фильм Тарковского напали почвенники»⁴⁶. И действительно, весьма неприязненно высказывались о нем

И. Глазунов⁴⁷, А. Солженицын⁴⁸, И. Шафаревич⁴⁹, С. Куняев и др.). Обвинения в небрежении национальными ценностями преследовали режиссера еще со времени съемок «Андрея Рублева», когда превеличивались слухи о пожаре во владимирском Успенском соборе⁵⁰, и обострились после его эмиграции. Если раньше «западные поклонники приветствовали и поощряли нежелание Тарковского сливаться с потоком советского кино»⁵¹, то теперь подчеркивали, что «он остается настоящим русским, хотя и вынужден работать вдали от родины»⁵². Западные критики стали особенно подчеркивать маргинальность Тарковского по отношению к европейскому киномиру, когда туда неожиданно внедрился этот гигант: акцентируя «русскость» Тарковского, ему не позволяли слиться с потоком западного киноискусства и занять там ведущее место.

То же касается и социальных позиций режиссера. Авторы ностальгических воспоминаний помнят в Тарковском выразителя свободолюбивого духа шестидесятников — «детей двадцатого съезда», делая из его «белого свитера» поэтический символ нонконформизма (ср. «белые одежды» в названии романа В. Дудинцева). Но другие относятся к этому скептически. Например, Йен Кристи подчеркивает в эстетике Тарковского морализаторство и жесткий нормативизм (возводя их истоки к «Государству» Платона) как черту, сформированную тоталитарной системой⁵³, и считает недостоверными и саморекламными свидетельства режиссера об испытанных им гонениях: «Ныне уже сами побудительные причины его отъезда с родины мифологизируются. В сущности, жалобы Тарковского на неприязнь и недостаток официального признания опровергаются очевидными фактами»⁵⁴.

Нет единства и в суждениях о поэтике Тарковского. Н. Зоркая⁵⁵, М. Туровская⁵⁶, С. Корытная⁵⁷ и другие критики говорят о его причастности к поэтическому кинематографу. Другие отрицают это, ссылаясь на ранние критические высказывания режиссера о приемах поэтического кино⁵⁸ (ср.: «Он очень не любил термин “поэтическое кино”, к которому критики относили его ранние фильмы»⁵⁹) которым, впрочем, противоречат его же поздние высказывания о том, что вообще кино — это поэзия.

Символика фильмов Тарковского получает разные истолкования в работах, написанных с разных позиций. Антонио Менегетти и Славой Жижек развивают психоаналитические трактовки его символов и сюжетов. О. Нестерова трактует символы Тарковского в духе христианской апокалиптики (проводя параллели между образами Тарковского и семью печатями и четырьмя всадниками Апокалипсиса)⁶⁰, я вижу в них более ранние архетипы коллективного бессознательного⁶¹, А. Талыбов — алхимические аллегории⁶², а В. Михалкович считал их топосами, общими местами культуры, получающими то или иное значение в зависимости от контекста⁶³. Переменными выглядят значения символов для М. Туровской⁶⁴ и С. Фрейлиха⁶⁵. Вопрос о переменности или постоянстве значений оказался центральным в этой

полемике. В то же время другие авторы вообще отрицают символизм у Тарковского, памятуя об умолчаниях режиссера в ответ на обращенные к нему вопросы о символике, и не допускают и речи о возможности анализа фильмов в этом плане. Но к высказываниям режиссера надо относиться осторожно. Если в ранних текстах и лекциях середины 1970-х годов он действительно отрицал метафоры и символы в кино, яркие его филиппики на эту тему подхватывались апологетами как истина в последней инстанции, то позже в интервью говорил: «Вся наша жизнь является одной большой метафорой. Все, что нас окружает, метафора. [...] Что касается меня, то я выбрал метафоричность. Я делаю акцент именно на метафоричности»⁶⁶. И, будто отвечая на недоумение читателя, в последней главе своей итоговой книги пишет: «Ясно, я могу быть обвинен в непоследовательности. Когда как, художник следует принципам или нарушает их [...] я начинаю восхищаться тем, что мои собственные правила не стали для меня принуждением»⁶⁷.

Во всех этих ракурсах режиссер предстает в разных обликах, хотя на самом деле он, по выражению М. Туровской, «не принадлежал к числу натур протеических»⁶⁸ и своей твердостью был известен от первого до последнего дня работы в кино.

Разноречивость интерпретаций очевидна. Люди по-разному воспринимают то, что видят и слышат, разное понимают термины; а когда дело касается таких понятий, как русская идея, религиозный опыт, символизм, поэзия, социальные идеалы и т.п., то спор идет зачастую больше об их сути и дефиниции, нежели об их выражении в фильмах. В романтическом дискурсе восприятия вообще культивируется неопределенность.

К тому же некоторые особенности творчества Тарковского заранее санкционировали разноречивую и несогласованную интерпретаций. Имею в виду диалогичность, запрограммированную во всех внутренних слоях фильма и в окружающей фильм инфраструктуре. Это не только столкновение идей в сюжетных коллизиях и диалогах, но и амбивалентная, построенная на пульсирующем сочетании противоположных черт структура художественного образа. Она возникала не стихийно. Режиссер сознательно стремился ее достичь.

Рассказывая в лекциях по кинорежиссуре о том, что в облике актрисы на главную роль в «Зеркале» его привлекала ее способность быть «обаятельной и отталкивающей одновременно», он сопоставляет ее черты с женскими портретами Леонардо: «Его красавицы, его женские портреты обладают поразительной способностью восприниматься одновременно в противоположном смысле. То есть этот образ строится на том, что у воспринимающего, у человека, который стоит и рассматривает полотно, возникает одновременно странное противоречивое чувство: она очень отталкивает, обладает негативной способностью отталкивать, а с другой стороны, способностью привлечь. То есть одновременно выразительным,

навязчиво прекрасным чем-то, а с другой стороны, в ней находится что-то нечеловечески негативное, отталкивающее, отвратительное. Особенно ярко это выражено в его “Джоконде”, но не только. “Джоконда” само собой. В ней есть что-то дьявольское, причем не в романтическом притягательном смысле, а именно что-то, что отталкивает, вызывает тошнотворное чувство, лежащее по ту сторону добра и зла и по ту сторону обаяния. Обаяние с отрицательным знаком. И наоборот. Возникает ощущение ритма, пульсации, где впечатление положительное эмоциональное чередуется с отрицательными эмоциями»⁶⁹. (Нечто близкое этому в массовой культуре передается термином «образ-пульсар», когда, например, героиня предстает то женщиной-вамп, то нимфеткой.)

Рассказывая в другом месте лекции о Брессоне, которым всегда восхищался, он добавляет, что у Брессона «вот эта пульсация создает почти тошнотворное ощущение, что ты находишься на палубе качающегося на мертвой зыби корабля, и это действует совершенно необратимо».

Та же пульсация, своего рода мертвая зыбь, раскачивает и всю художественную структуру фильмов Тарковского, пронизывает все их смысловые слои, не допуская однозначности в их трактовке.

И еще одно: показанная в фильмах Тарковского жизнь течет перед глазами зрителя как бы «здесь и сейчас» (в непосредственности чувственного восприятия экранного зрелища режиссер видел главную художественную ценность). Слитность, текучесть, феноменологическая нерасчлененность жизни, раскрываемая перед глазами зрителей, заставляет их в разговоре о фильмах непременно сворачивать на общие философские размышления о смысле жизни и истории, предназначении человека и пределе его возможностей в преобразовании жизни. Проблемы отрываются от фильмов и возносятся в сферы самые абстрактные, превращаясь в типичный бесконечный «русский спор» (даже если его ведут французы или немцы)—столкновение личностных рефлексий о жизни вообще, в самом широком плане. Критик отмечает: в его фильмах «непременно присутствует “русский спор” с его безднами и неразрешимостями»⁷⁰.

Внутренняя антиномичность присуща и той части эстетики Тарковского, которая предписывает определенный способ восприятия его фильмов. Во всех своих выступлениях режиссер прокламировал не рационалистический способ восприятия, а медитативный—то есть зритель, по его замыслу, должен доверительно отдаваться некоему нерасчлененному потоку образов («Тарковский умел создавать фильмы, действующие не на гносеологическую часть нашего мозга, а как раз на негносеологическую, художественную», — Б. Раушенбах⁷¹). Но ведь медитируют все по-разному.. И вместе с тем все его установки, в том числе и установка на медитацию, были изначально конфликтны по отношению к социальному контексту эпохи, требовавшему совсем другого—чтобы «искусство было понято массами» (Л.Аннинский

писал об имманентном негативизме Тарковского: «Его фильмы—всегда в какой-то мере фильмы протеста», а в другом месте называл его одним из самых ярких «отрицателей»⁷²). Это делает его фильмы дискуссионными и тем самым рационализирует их: «Наметившийся уже в “Ивановом детстве” спор, где оппоненты своими характерами олицетворяют противоположные позиции, излюблен Тарковским—вспомним “Солярис”, в значительной мере построенный как дискуссия. Наверное, в этом сказываются традиции диалогичности, идущие от классической русской литературы, и режиссерское стремление к открытой проблемности фильма—некая “рациональная” сторона произведений А. Тарковского»⁷³. Созданные как будто для медитации, они порождают вокруг себя атмосферу дискуссии, являющейся их неотъемлемой частью. Настрой на медитацию создается режиссером и им же разрушается. Поэтому естественно, что так же, как в фильмах каждому значимому мотиву отвечает диалогическое «анти-эхо», так и всякой высказанной о фильмах концепции противостоит другая, антиномичная.

Многие авторы отмечают, что фильмы Тарковского остаются по-прежнему загадочными, его «послание»—нерасшифрованным: «Для меня, человека своего времени, фильмы Тарковского остаются неясными» (Ф. Грабнер⁷⁴); «иррациональные начала в его искусстве преобладали над интеллектуальными, хотя и последние достаточно сильны» (Г. Померанц).

В противовес приведенным мнениям я убежден, что задачи науки как раз и заключаются в «рацио», в распутывании мнимого хаоса и в обнаружении в нем структуры. Ибо, как сказал в свое время Г.Г. Шпет, «сам дух или культура структурны».

Задачу сегодняшнего исследования творчества Тарковского я вижу в поиске нового способа, нового метода интерпретации и в обнаружении таких скрытых связей в художественной ткани фильмов, благодаря которым иррациональный конгломерат идей и образов, наполняющий их, будет прочтен как ясная структура.

Если фундаментальным свойством его фильмов является многозначность («полисемантичесность», «смысловая поливалентность»—О. Булгакова⁷⁵), то следует выяснить природу этой многозначности, поставив ее в центр исследования. До сих пор она констатировалась, но не изучалась. Из верного представления о многозначности фильмов сделан неверный вывод об их непознаваемости. С моей точки зрения, в скрытой природе этой многозначности коренится ответ на многие вопросы эстетики, философии и стилистики Тарковского.

Здесь как раз и может помочь герменевтика, ориентированная на работу с иррациональными данными и на тексты с избыточной семантикой.

В условиях избыточного семантического поля, когда среди противоречащих друг другу значений выбор единственно верного невозможен, задачей становится считывание таких внутренних контекстов, где каждое

значение найдет свое законное место. Цель герменевтической интерпретации — создать систему взаимосвязи этих контекстов, то есть образ целостного художественного мира, заключенного в произведении.

3.

В *первой части* книги рассмотрены параллели между концепцией многохронотопного внутреннего мира в фильмах Тарковского и древними представлениями об изоморфии текста и мироздания, представленного как совокупность взаимосвязанных сфер. И в связи с этим затронуты более общие вопросы герменевтики: некоторые моменты ее истории и современного состояния, ее проявления в искусстве и искусствоведении, проблемы ее максимализма и свойственных ей ограничений, разница между операциональными и когнитивными подходами и т. д.

Во *второй части* книги на материале фильмов Тарковского ставится основная герменевтическая проблема: распределение фактического содержания фильма в четырех уровнях на шкале между материальным и идеальным, или, говоря старинным языком, между тварным и нетварным, а смыслового массива — между буквальным и символическим. В фильмах Тарковского эти уровни образуют четыре обособленных пространственно-временных сферы или хронотопа, и в каждом из них сюжет фильма получает своеобразную интерпретацию. *Хронотопная герменевтика* может служить современной модификацией традиционной четырехуровневой экзегезы. В четырех главах этой части подробно анализируется материал каждого из хронотопов и система их взаимодействия.

Третья часть книги открывает еще один слой формирования смысла в фильмах Тарковского — симметрию. Движение смысла в фильмах определяется не только последовательностью сюжетных событий (что относится скорее к сценарию, даже при том, что Тарковский сценарии своих фильмов перерабатывал на съемочной площадке и в монтаже), но и расположением событий относительно нескольких точек симметрии в композиции фильма, в итоге смысл порождается не только нарративом, но и геометрией, как в стихотворной рифме. Смыслы, спрятанные в определенных композиционных точках фильма, выражены не напрямую, а символически, поэтому *герменевтика композиции* по сути развивает подходы, заложенные в символическом слое традиционной экзегезы.

Исследование возникающих в симметрии смыслов весьма наглядно. Ведь если хронотопы в какой-то степени дорисованы нами, пусть и по вполне отчетливым намекам режиссера, то симметричные акценты в композиции просто бросаются в глаза, если только догадаться, что их можно увидеть. В их исследовании не противопоказаны, а необходимы измерения в минутах и

секундах, в сантиметрах пленки—с такой точностью, как легко убедиться, выстраивал их режиссер. Подобные закономерности обнаружались не только у Тарковского, но и в фильмах ряда других режиссеров разных стран и времен, а значит, они вообще характерны для мирового кино. Система композиционных симметрий не имеет отношения к разработанной американским теоретиком кинодраматургии Сидом Филдом⁷⁸ «парадигме», где рассматривались пропорции сценария, —мы, в отличие от этого, изучаем символику визуальных композиционных акцентов. Герменевтика композиции позволяет по-новому изучать поэтику фильма, перейти от деклараций о существовании «поэтического кино» к анализу поэтических структур в фильмах—рифм, строф и т. п.

Пропорциональный строй фильма имеет не только поэтические, но и иные коннотации, в частности, архитектурные. Расположение значимых точек в фильме аналогично планировке христианского храма (как крестово-купольного, так и базиликального с центральным куполом, трансептом и нартексом), воспроизводящей архетип антропоморфного космоса, лежащий в основе многих культур и отражающий проявления «храмового сознания» (изучаемого в теменологии, науке о храме: теменос, *греч.*—храм⁸¹). Эта планировка изоморфна и структуре человека в некоторых представлениях (тело, душа, дух), а вместе с тем и структуре текста и ходу рассуждения в средневековой экзегезе—последнее связывает герменевтику с храмовым сознанием.

Очевидны ассоциации подобного построения фильма с развитием музыкальной формы, позволяющие сблизить киноведческий и музыковедческий анализ⁸².

Изоморфия пространственных структур кинофильма аналогичным структурам в архитектуре, музыке, поэзии и т.д. создает предпосылки для становления нового направления в киноведении, которое можно определить как «топологию кино» и «кинометрию» по аналогии с уже существующей искусствометрией⁸³.

В то время, когда я перешел от исследования мифологем Тарковского к поискам общих принципов построения его художественного мира, то есть на рубеже 1980—1990-х годов, киногерменевтика как система в отечественном киноведении не была отрефлексирована и сформулирована. Конечно, известны глубокие истолкования фильмов многими авторами, зачастую они шли в русле герменевтики, но системного подхода к этой проблеме не было. Попытки ее систематизации намечены в моих публикациях 1992—1996 годов⁷⁶. Впервые в нашей стране осенью 1993 года было принято мое предложение прочесть спецкурс по киногерменевтике в РГГУ, этот спецкурс я прочел там весной 1994-го и затем в Высшей школе культурологии (1995),

во ВГИКе (2002—2003) и на Высших курсах сценаристов и режиссеров (2005—2007). Проблематика многохронотопной структуры фильма рассмотрена в моей кандидатской диссертации (1997)⁷⁷.

Впервые о симметрии в одном из фильмов Тарковского я рассказал в 1998 году в статье «Поэтическая геометрия “Ностальгии”»⁷⁹, а о симметричной системе всех его фильмов—осенью 2001 года в докладе на международной научной конференции The Sense of Beauty («Смысл красоты») в Тегеране (Иран) и в статье «Канон Тарковского» в журнале «Киноведческие записки» (№ 56, 2002 г.)⁸⁰.

Должен с благодарностью сказать, что мои поиски параллелей между структурами фильма и храма в значительной мере инспирированы идеями Шарифа Шукурова, моего старого товарища, а сейчас—руководителя Отдела сравнительного культуроведения в Институте востоковедения РАН, и нашими с ним долгими беседами на эту тему. Составляя сборники работ по теменологии и теории образа, он буквально настоял на том, чтобы я преодолел свою безалаберность, отбросил увлечения другими занятиями и написал для этих сборников работы о каноне Тарковского (фрагментарно намеченную ранее) и кинообразе; его дружеская поддержка в реализации идей этой книги поистине бесценна.

Замечательные люди помогли мне на разных этапах работы, были ко мне внимательны и добры. Нея Марковна Зоркая, с которой мы в то время даже не были знакомы, прочитав мою статью в «Искусстве кино», проявила инициативу и пригласила меня на Первые международные чтения по Тарковскому в апреле 1989 года. Майя Иосифовна Туровская прекрасным отзывом поддержала мою диссертацию, при подготовке которой мне содействовали Глеб Константинович Пандопуло и Наталья Георгиевна Полтавцева, а при защите—Кирилл Эмильевич Разлогов. Марина Арсеньевна Тарковская и Александр Витальевич Гордон всегда сердечно и заинтересованно отвечали на мои вопросы. Благодаря Ольге Сурковой, с которой дружим с детства, я в 1973 году, еще не думая о том, что это будет для меня значить, попал на съемочную площадку «Зеркала» в Тучково.

Я признателен руководителям НИИ киноискусства—Марку Ефимовичу Заку и Людмиле Михайловне Будяк и коллегам по институту, особенно Николаю Изволу, Лилии Цибизовой, Андрею Шемякину и Сергею Каптереву, чьи отзывы были важны для меня при подготовке книги.

Особая благодарность за поддержку при подготовке книги — Борису Беренштейну, Руслану Грачеву и издательскому дому «Видео-Асс».

ЧАСТЬ

ПЕРВАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ ЛЕСТНИЦА ИАКОВА

1. Причина весьма проста...

В художественной интерпретации мироздания у Тарковского заметны многие принципы и модели герменевтики. Он опирался на них интуитивно, но ведь и ранние герменевты формализовали опыт именно такого интуитивного понимания. Тарковский философствовал как художник — «с кистью в руке». В отличие от тех мастеров искусства XX века, кому словесные формулы направлений творчества представлялись своего рода артефактами («-измы» авангарда), он избегал как-то называть свой творческий метод, так же как и многие его коллеги в нашей стране, о чем скажу чуть позже. Но это не значит, что метода не было или что он должен остаться безымянным, определить его — забота критиков и исследователей. Полагаю, это философская герменевтика средствами кино.

Метод, а не стиль — ведь в таком определении маловато визуальных коннотаций. Хотя и нельзя сказать, что тут их совсем нет. Философская герменевтика определенным образом перестраивает элементы мироздания в поле ее внимания и объяснения, прочитывая их как текст (ниже мы увидим, как это происходит у Тарковского), и философским высказыванием становится выявленный смысл этого, условно говоря, текста. Но та или иная конфигурация элементов мира в фильме, где они даны во всей полноте их пластических характеристик, уже имеет вполне очевидное отношение к стилю.

Кино, герменевтика и Тарковский — на первый взгляд кажется, будто в этой триаде энигматическим, загадочным элементом служит герменевтика (разъяснению ее свойств в этой книге отдано довольно много места), что же

касается кино и Тарковского, то якобы все знают, кто такой Тарковский и что такое кино. На самом деле все наоборот. Герменевтика — всего лишь способ чтения текстов, способ трудный и даже парадоксальный, ведь он применяется, чтобы прочесть ненаписанное и разглядеть за текстом нечто такое, о чем сам автор текста иногда мог и не догадываться (принцип герменевтики Ф. Вольфа и Г. Шлейермахера — «понять автора лучше, чем он сам себя понимал»), но в конечном счете это всего лишь инструмент познания явлений. А вопрос заключается в том, что собой представляют сами явления.

Действительно ли мы знаем, что такое кино? Едва ли. Многие замечательные ученые и критики размышляли над этим вопросом, вынесенным в заголовок посмертной книги Андре Базена, собранной из статей, написанных им в середине недавно ушедшего века. К рубежу столетий стало ясно, что все ответы — лишь версии, накопление которых приводит к тому, что онтология кино становится неразрешимой проблемой, почти как феноменология самой жизни, поскольку кино по разнообразию своих проявлений приближается к жизни. Возможно, что такое кино — не знает никто и не узнает никогда, потому что это равно тому, чтобы узнать, что такое жизнь. На сходную тему Борхес заметил: «Не существует классификации мира, которая не была бы произвольной и проблематичной. Причина весьма проста: мы не знаем, что такое мир»¹.

2. Некоторые стилевые параллели

Одна из версий онтологии кино принадлежит Тарковскому. Она связана со всей его философией, то есть с догадками о структуре, истории и целях существования мироздания, сущности человека и судьбе человечества, смысле духовности, — выраженными Тарковским художественно, через выстроенную режиссерскими средствами логику развития мира на экране, — и с его магией (о «современной секуляризованной магии» говорит, добавляя, что «здесь нет никакой метафоры», Олег Аронсон в своих заметках о Вирджинии Вулф и ее концепции кинематографа²), имеющей некое отношение к тому, что носит условное название «магический реализм».

Иногда стиль Тарковского называют именно так, тем самым сближая режиссера с пестрой когортой мастеров магического реализма в искусстве разных стран. Но сейчас это понятие мало что объясняет, поле его определения невероятно расширилось, включая все, начиная с научной фантастики до авторских сказок и всевозможных мистических опусов. В истории искусств магическим реализмом назывались несколько разных стилей, разделенных тысячелетиями. Поэтому важно определить, какому из них Тарковский был близок и чем — визуальными чертами, философскими представлениями или онтологией образа в его соотношении с реальностью.

Одна из первых попыток объяснения магического реализма дана в книге Франца Ро «Постэкспрессионизм» (1925), посвященной «новой вещественности» в немецкой живописи. Этот стиль доминирует и в работах группы итальянских художников конца 1920-х годов—Марио Сирони, Феличе Казорати, близких «метафизической живописи» Джорджо Де Кирико, Карло Карра и Джорджо Моранди. В США магическим реализмом именовали стиль группы художников, тщательно выписывавших гротескных персонажей в условном мире (Пол Кадмус, Джордж Тукер, Джаред Френч и др.); также к этому направлению при его расширенной трактовке иногда относят сомнамбулические образы риджионализма (Г. Вуд, Т.Х. Бентон, Дж.С.Керри) и прецизионизма (Ч.Шиллер, Ч.Демут, Дж. О'Кифф). Еще более расширяя трактовку магического реализма, в него включают советскую художественную группу ОСТ (Юрий Пименов, Петр Вильямс, Александр Дейнека, Александр Лабас и др.). Для всех этих художников характерно стремление к точному, иногда фотографически точному воспроизведению природы, при том, что сам изображаемый объект выглядит странно, деформированно или, при сохранении предметной целостности, все же таит в себе какую-то загадку. Персонажи их картин некоммуникабельны и замкнуты в самосозерцании.

Габриэль Гарсия Маркес, Хорхе Луис Борхес, Жоржи Амаду, Мигель Астуриас, Алехо Карпентьер сделали этот стиль ведущим в латиноамериканской литературе. К их кругу косвенно примыкает и американский антрополог перуанского происхождения Карлос Кастанеда, обосновавший картину раздвоенного мира мистическими видениями индейского шамана в своих книгах, где не отделишь научные наблюдения от литературного вымысла. В дневниках Тарковского за 1978—1982 годы много записей о Кастанеде, он часто вспоминал этого автора. Работая над «Сталкером» и «Ностальгией», режиссер сверял с его идеями свои философские построения и не раз прикидывал возможность постановки фильма по «Учению Дона Хуана»; правда, писал он об этом в интонации скорее меланхолических предположений, нежели практических планов. Кастанеда был созвучен его мыслям о неравенстве реальности самой себе и поискам ответа на вопрос, какова же она на самом деле «вне субъективной оценки» (дневник, 15 апреля 1982³).

Истоки литературного магического реализма некоторые авторы видят в европейском романтизме, у Гофмана, Жерара де Нерваля и включают в рамки этого стиля творчество европейских неоромантиков, например, бельгийских писателей Йохана Дене и Хьюберта Лампо и многих других: «Дене определял “магический реализм” как самое современное выражение вечного романтизма»⁴.

Американцы переносят акцент в этом определении с реализма на магию, трактуя магический реализм с точки зрения сюжета, а не стиля, и тогда к

нему относят жанр фэнтези, подобная трактовка проникла и в российский книжный бизнес последних лет.

Западные критики видят черты магического реализма в нашей кино- и литературной фантастике. В статье «О советском магическом реализме» один из основных теоретиков постмодернизма Фредерик Джеймисон пишет по поводу фильма А. Сокурова «Дни затмения», что это «скорее нечто вроде возвышенной научной фантастики, в гегелевском смысле, в котором эта последняя уничтожается и сохраняется одновременно — снятая, возогнанная в нечто совсем другое (что я несколько ругательно назвал магическим реализмом, за неимением лучшего слова)»⁵. Не знаю, почему Джеймисон считает это определение ругательным, но у Тарковского все несколько другое. Значительная часть статьи посвящена именно Тарковскому, к чьему творчеству Джеймисон относится неприязненно. Сначала его аргументы вызывают интерес, но когда выясняется, что не принимает он у Тарковского, собственно, поиски духовности, так как его «тошнит от одного вида священников», то приходит разочарование. Если такая реакция критика распространяется на всех священников — от католических до дзенских, а заодно и жрецов древнеегипетских и древнегреческих (хотя бы в изображениях), то почему бы ему не признаться в аллергии на всю классическую мировую культуру, ведь она так или иначе связана с религией и проблемами духовности.

В полемике с ранним авангардом, деформировавшим изображение, магический реализм в искусстве XX века сделал изображение фотографически точным, а деформации отослал в диегезис, в изображаемый мир, показывая в нем изменения не столь резкие, как сюрреализм, но акцентируя скорее ожидание изменений. Тут мир стал отражением искусства. Он наполнен тайной, как раньше было наполнено тайной искусство, и поскольку причина изменений находится вовне, за пределами изображения (текста), то непонятно, кем он изменен и почему. Отсутствие субъекта и причины изменений мира, увлекающие зрителя (читателя) в инстинктивный поиск, составляет главную содержательную загадку магического реализма.

Стилистика фильмов Тарковского многими чертами близка магическому реализму. Но герои Тарковского и он сам пытались изменить действительность, и в его фильмах всегда наличествует субъект изменений: разница с внесубъектным миром живописи «магических реалистов» такая же, как между изобретением электричества и жизнью при электрическом свете. Включая в фильм субъекта, преобразующего мир, режиссер стоит ближе, условно говоря, к Кастанеде, чем к Маркесу. Тарковский верил, что определенными операциями с киноэквивалентами событий во внутриэкранный мир можно изменить течение подлинной, внеэкранный реальности, точно так же, как его герои душевными усилиями пытаются изменить мироздание.



Присутствие творящего начала сближает его фильмы с магическим реализмом еще и в другом смысле, в том, какой придавал этому термину Отто Демус в работе о византийских мозаиках (начатой в 20-е годы и завершенной во время Второй мировой войны). Главными чертами этого стиля Демус считал: «тождество образа его прототипу, реальность образа в пространстве наоса (внутренняя часть храма.—Д. С.) и возможность его почитания. В целом все это можно назвать принципом “магического реализма”. В монументальную живопись этот магический реализм, возможно, ведущий свою родословную от скульптур-идолов, впервые был введен религиозным искусством эллинистического Востока,—вероятно, искусством Парфии или, шире, искусством Ирана»⁶. Наряду с «тождеством образа прототипу» и «реальностью образа в пространстве наоса» Демус указывает еще две формальные особенности этого вида магического реализма: «иератическую фронтальность» (он отмечает: «Большинство ученых считает родиной принципа иератической фронтальности как единственного убедительного способа передачи магического присутствия Северную Месопотамию или Иран»⁷), и «связь изображенных фигур с находящимся перед ними реальным пространством»⁸.

Иератическая фронтальность в полной мере характерна для кадров Тарковского, избегавшего динамических диагоналей.

Правда, с фронтальностью не все так просто: здесь она парадоксально сочетается с глубокой мизансценой. Стены комнат и фасады зданий параллельны экрану, но их прорывают в глубину окна, двери, арки, зеркала. Актер при движении вдоль стены задерживается в просвете окна или двери.

В фильмах Тарковского можно подобрать целую галерею подобных кадров, и она не

Глава первая. Лестница Иакова

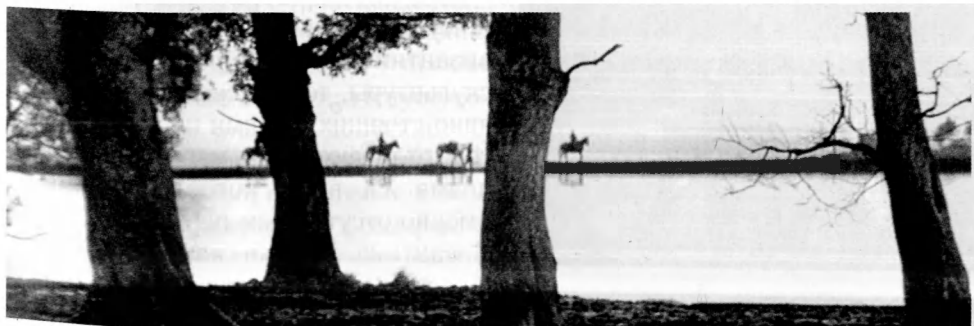
утомляет, а восхищает: зачем искать что-то вместо поистине гармоничной композиции... Никого ведь не смущает одинаковость крупных планов в мировом кино, монтаж «восьмеркой» и прочие топосы кинолексикона; обогатить его своими неологизмами, как Тарковский, сумели немногие.

Дальние планы светлее ближних и буквально втягивают зрителя внутрь кадра. Ощущение, что за стеной вдали находится нечто самое важное, придает кадру метафизический характер.

Кулисное построение внутрикадрового пространства отделяет авансцену от дальних планов, углубляющихся последовательными ступенями.

Так решаются и пейзажи, где кулисами служат прозрачный лес или река. Дальние планы за ними всегда светлее переднего, что создает почти мистическое влечение вдаль при ясном ощущении, что эта даль абсолютно недоступна и принадлежит иной реальности.

Своеобразную манеру съемки заметили и его сотрудники. Лейла Александер-Гаррет, ассистент на «Жертвоприношении», вспоминает: «Андрей не признавал никаких косых панорам: или вертикальные, или горизонтальные. У него была своя система: обязательно видеть стену за человеком, двери, косяки, немножко пола и потолка—это видно в каждом кадре. И человек всегда вписан в контекст этих вещей и архитектуры». И там же: «Андрей очень любил снимать через деревья. Для него были важны контрасты. Стволы деревьев перед съемкой всегда поливались, чтобы





выглядели чернее. Любил воду—ведь в ней можно отразить небо, деревья. Добивался, чтобы вода смотрелась абсолютно как поверхность зеркала»⁹.

Пространство дается не в современной перспективной проекции, а в ортогональной, характерной для средневековой и раннеренессансной религиозной живописи, а . Плоскостная центрическая композиция апеллирует к вечности (тогда как перспективное схождение линий говорит о движении во времени).

Материальная фронтальность «кулис» (стен, леса и т.д.) и перпендикулярная к ней глубина световой мизансцены создают конфликт перекрестья пространственных осей, драматическое напряжение, которое неосознанно будоражит зрителя еще до раскрытия сюжетной коллизии эпизода.

Диагональные построения редки и выглядят зачастую ирреально—через зеркало: актер находится в одном углу комнаты, а видим мы его отражение в другом. Таких композиций больше в поздних фильмах, особенно в «Жертвоприношении». Но встречаются они уже и в «Солярисе»—Хари в библиотеке станции разговаривает с Крисом, глядя вправо, а его мы видим в зеркале слева.

Впервые появился такой кадр еще в «Ивановом детстве»: Иван разговаривает с лейтенантом, которого мы видим в зеркале. Здесь это еще чисто технический прием, этакий киношный изыск, смыслом он наполнится позже.

Что же касается содержания и статуса упоминаемых Отто Демусом византийской мозаики и иранской скульптуры, то они свидетельствуют о явно стоящих за ними первообразах и тем отличаются от магического реализма XX века, который загадочен именно отсутствием первообраза. Для Византии, так же как и Древнего Ирана, реализм заключался не в жизнеподобии изображений, а в



утверждении абсолютной вневременной реальности первообразов, увиденных через образы. То же и у Тарковского, чья гиперреалистическая (особенно в поздних фильмах) стилистика аргументировала подлинность мира, созданного не художником, но превосходящим его Творцом. Зачастую композицию его кадров можно уподобить античным пропилеям или входным порталам иранских храмовых комплексов, втягивавших человека вглубь по ритуальной дороге.

Если называть вещи своими именами, то речь тут должна идти о некоторых базовых принципах религиозного искусства и об их претворении в современной форме у Тарковского. К. Разлогов в статье, которую я в Предисловии цитировал по другому поводу, заметил, что «Тарковский был идеальным примером живого средневекового мироощущения»¹⁰.

Такое кино еще называют трансцендентальным. Термин этот популярен в киношной среде благодаря американскому сценаристу и теоретику кино Полу Шредеру, назвавшему «трансцендентальным стилем в кино» творческую манеру Брессона, Дрейера и Одзу¹¹; но в случае Тарковского это проблема не только стиля. Поэтому оставлю все же термин «религиозное», но не в его конфессиональном значении, а в том, которое предполагает простую веру в присутствие в нашей реальности некоего высшего начала и связано с переживанием непосредственного личного религиозного опыта. Не будем трогать ни одну из конфессий, ведь у Тарковского возникают контуры какого-то особого культа — коллапсирующего к вере в веру, странного аутичного культа, где предметом веры является сама вера. Самодовлеющий фидеизм. Возможно, это своеобразное развитие протестантской идеи об «оправдании верой, а не делами». Или, с другой стороны, некий вид «поэтической веры», в том смысле, о каком говорил английский поэт Кольридж: «Добровольный мгновенный отказ от недоверчивости, образующий поэтическую веру».

В работе Шредера о трансцендентальном стиле в кино много глубоких идей, но к их ряду я бы не отнес его замечание о том, что кино является «генетически чисто светским искусством»¹², поскольку с моей точки зрения искусство таковым быть не может. Искусство так или иначе формирует «вторую реальность», а значит, допускает существование какой-то реальности, отличной от эмпирики. Какова она, эта иная реальность: истинная или ложная, хорошая или плохая, красивая или безобразная — вовсе не важно, потому что не ее частные особенности, а сам факт ее существования связан с характерным для религиозного сознания базовым разделением на наш мир и иной мир. Шредер прав в том, что действительно кино возникло не в рамках какой-либо религиозной надобности и первоначально не служило целям культа, в отличие

от живописи, музыки и т.д. Это так. Кино родилось не в церкви. Но и религия — не только церковь. Есть и внеконфессиональные культы, есть и личный непосредственный религиозный опыт. Кино следует традиции, которая состоит в раскрытии духовного содержания простого бытия. Это традиция переживания личного религиозного опыта, который способен порождать различные виды культа, оставаясь при этом за их пределами. И кино не чуждо этому религиозному опыту, устремленному к созерцанию иной реальности в окне экрана. Тарковский говорил: образ в кино «устремляется в бесконечность и ведет к Богу»¹³.

Шредер полагает, что кино переходит к трансцендентальному стилю лишь на зрелом этапе своего развития, в творчестве некоторых мастеров. С моей же точки зрения, кино с этого началось уже в первых люмьеровских опытах. И поэтому, конечно, это вовсе не стиль, а раскрытая в самых ранних фильмах (и скрытая позднейшими наслоениями) подлинная природа кино. В дальнейшем эта линия периодически угасала и снова выступала на поверхность. То, что Шредер назвал трансцендентальным стилем, на самом деле есть возврат к первоосновам кино — итог не эволюции, а, наоборот, инволюции к первоначальному состоянию.

Так или иначе, отношения Тарковского с реальностью представляли собой уже не столько магический реализм, сколько попытку реальной магии, насколько это возможно в современных условиях.

Его концепция кинематографа непохожа на общепринятые и полемична по отношению к ним. Он говорил: «...в кино через действие не выражается ничего. Ведь кино-то искусство не действенное! Оно по преимуществу созерцательно. Его поэтика складывается из наблюдения»¹⁴.

М. Ямпольский показал, что ряд немецких теоретиков кино 1910-х—1920-х гг. (Эгон Фриделль, Бартольд Фиртель, Гуго фон Гофмансталь, Фердинанд Авенариус и др.) трактовали кино как созерцание экранных объектов, наполненных символическими смыслами («Фиртель с самого начала определяет кинематограф как царство “чистой символики”, которое преобразует наше бытие в абстрактное и безусловно символическое») и уводящих в постижение бесконечного (Авенариус: «Кино располагает возможностями, уводящими в бесконечное»)¹⁵. Вряд ли такие концепции были известны Тарковскому, в его текстах нет ссылок на раннюю немецкую кинотеорию. Но в его время, в 1960-е гг., в советской киномысли господствовала концепция кино как действия, восходившая к американской «комической» через театральные концепции футуристов и пролеткультовскую эстетику 20-х гг., — с ней-то он и спорил.

При изучении его версии отраженным светом вырисовываются портрет самого Тарковского и картина его творчества, отличающиеся от общепринятых представлений о нем. Что такое Тарковский как кинорежиссер и как философ, что такое кино в его представлении? Герменевтика станет средством в новом познании этих явлений.

3. Наука ангелов

Смысл фильмов и их конструкция (ответ на сакраментальный вопрос формалистов «как сделано») интересуют меня в их единстве, в соотношении «что» и «как», где если истинно одно, то и другое тоже верно. О том же иногда говорят иначе, заменяя конструкцию стилем: «Толкуемый герменевтически, стиль есть результат и условие раскрытия символического смысла текста; иными словами, раскрывая смысл произведения, мы раскрываем его стиль»¹⁶. Идея единства конструкции (стиля) и смысла, мягко говоря, не столь нова, чтобы вообще о ней вспоминать. Но для герменевтики она особо существенна, потому что и возникла она не где-нибудь, а как раз в ранней герменевтике, античной, иудаистской и раннесредневековой христианской, где смыслы рассматривались в зависимости от того, какому из нескольких уровней текста и уровней понимания этого текста они принадлежат, то есть, говоря современным языком, в связи с конструкцией текста и с конструкцией его понимания; так что в основе своей взаимосвязь стиля и смысла — герменевтическая идея.

Не все режиссеры достойны такой аналитической тактики. Многие невнимательны либо к конструкции, либо к логике, и в их фильмах эти материи можно рассматривать по отдельности, а если одно с другим соединить, то смысл раскроется вовсе не тот, на какой автор рассчитывал. Тарковский — идеальный объект для исследования, он выражал свои идеи стилистически абсолютно адекватно. Его фильмы построены по «геральдическому» или «гербовому» принципу (*mise-en-abyme*), где содержание повторяется в структуре формы. Темой книги как раз и является характер этой адекватности, или, другими словами, проблема соответствия между оттенками смысла и деталями его воплощения.

Если угодно, в какой-то мере это отвечает доктрине «Изумрудной скрижали», приписываемой Гермесу Трисмегисту (не будем вникать в вопрос, насколько эта фигура создана позднейшими мистификаторами): «что наверху, то и внизу». Но мне мало выраженного в этой формуле простого факта соответствия между небесным и земным мирами, макрокосмом и микрокосмом, архетипом и его воплощением, смыслом и киноформой; меня интересует то, что находится между ними, то, что связывает небо и землю: лестница Иакова.

Между большим и малым мирами лежит средний мир, или мезокосм. Это понятие в современной науке используется довольно широко и имеет много значений. В мифологическом мировосприятии мезокосм — это человеческий мир, лежащий между небесным и подземным мирами, который ассоциируется

с мировым древом, то есть инвариантом той идеи, одним из образов которой как раз и является лестница Иакова. В культурологии так обозначают горизонт доступной человеческому познанию Вселенной либо территорию племени; Л. Н. Гумилев определял так биосферу, лежащую между космосом и атомарным микромиром; в ином смысле это — социум, лежащий между личностью и природой, и т. д.¹⁷

В нашем случае мезокосм — один из аспектов художественного текста: отраженная в тексте модель взаимосвязей между мирозданием и человеком. Увиденный в этом плане, мезокосм отражает в себе и мироздание, и человека, но на первый план в нем выходят взаимосвязи между ними. Это понятие для наших целей точнее, чем «художественный текст», так как мы говорим не о структуре текста, а о мировосприятии, отраженном в тексте.

* * *

В теософских видениях шведскому мистiku Эммануэлю Сведенборгу (1688—1772) открывалось, как ангелы управляют земными делами. По Сведенборгу, существует целая небесная канцелярия, где есть отделы и подотделы, и множество ангелов в сложной иерархии департаментов работают над тем, чтобы земной мир соответствовал по своим структурам и смыслам небесному. «Наука соответствий есть наука ангелов, — писал Сведенборг. — Скажем наперед, что такое соответствие: весь природный мир соответствует духовному не только в общности, но даже и в каждой своей частности; поэтому все, что в мире природном существует вследствие духовного мира, называется соответствием»¹⁸. Сведенборг вряд ли предполагал, что описание этого бюрократического аппарата в глазах его потомков, наших современников, будет выглядеть почти комично. Чтобы воспринять идеи Сведенборга с присущей ему самому серьезностью, надо нарисованную им картину оценить как метафору действительно существующих в системе мироздания сложных и структурированных взаимосвязей между духовным и природным.

Герменевтика также выясняет характер соответствия между целостным произведением и его деталями (герменевтический круг), в конечном счете — соответствие между структурой макрокосма-микрокосма и структурой текста, и выясняет те закономерности, которые связывают мир с его образом в тексте. Поэтому герменевтику, как науку соответствий, тоже можно назвать — условно, в сведенборговском смысле — наукой ангелов. Хотя в сфере этой науки герменевтике принадлежит более узкое поле, святое, говоря современным языком, с сетями коммуникации между природным и духовным. В департаменте Сведенборга нам было бы отведено место где-то на коммутаторе.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ГЕРМЕНЕВТИКА БЕЗ БЕРЕГОВ

1. Жажда нового вина

Есть основания полагать, что в гуманитарном сознании XX века и в начале (по крайней мере) века нынешнего господствует герменевтическая парадигма.

Современные комментаторы с новых позиций, по объективным признакам, с которыми приходится соглашаться, объявляют герменевтическими работы, чьи авторы не предполагали возможность такой трактовки (мольеровская тема: господин Журден и проза). Номиновать кого-либо герменевтом постфактум, как Тарковского в нашем случае, — сейчас обычная практика. Явные или неявные приемы средневековой экзегезы, отголоски забытых культов, древние мыслительные модели вдруг обнаруживаются в работах многих старых и новых авторов. Кто-то еще удивляется этому, тогда как другие уверяют, что чуть ли не «вся современная мысль проникнута живительным дыханием Гермеса [...]»: Шпенглер, Дильтей, Шелер, Ницше, Гуссерль, Кереньи, Планк, Паули, Оппенгеймер, Эйнштейн, Башляр, Сорокин, Левистрасс, Фуко, Деррида, Барт, Тодоров, Хомский, Греймас, Делез...» — заключая этот приводимый Жильбером Дюраном¹ список имен ироническим «вы слишком любезны», Умберто Эко, тем не менее, сам присоединяет к нему «поэтов и философов, от Гете до Нервала и Йейтса, от Шеллинга до Баадера, от Хайдеггера до Юнга», а также безымянные «многие постмодернистские концепции», заодно упоминает о том, что «была сделана и попытка выявить гностические элементы в марксизме и даже в ленинизме»².

И действительно, Поль Рикер сравнивал марксизм, философию Ницше и психоанализ как новые типы герменевтики. Для него Маркс, Ницше и Фрейд — «все трое открыли горизонты для более аутентичного слова... пользуясь при этом не только искусством разрушительной критики, но и искусством интерпретации... Начиная с них, познание становится герменевти-

кой: отныне искать смысл не значит разбирать по складам осознание смысла, а значит расшифровывать выражения смысла в сознании»³.

Массовое одномоментное зачисление в герменевты разных по своим взглядам мыслителей нуждается в объяснениях. Для включения любого из них в этот список, вероятно, есть основания, но когда эти основания вскрываются по принципу «все вдруг» (как одновременно поворачивают корабли эскадры), то тут уже очевидно влияние не их собственных, а наших сегодняшних обстоятельств. Либо до сих пор недостаточно ясно понимали, что представляют собой все эти авторы, либо видели слишком узкими границы герметизма и герменевтики, тогда как на самом деле они более широки. Либо — и это более вероятно — в современной культуре происходит что-то такое, что заставляет по-новому оценивать традицию культуры, делая невозможным прямое прочтение текста без его интерпретации, и, как следствие, усиливает интерпретационное начало в ранних исследовательских концепциях, попадающих сейчас в поле зрения. Возможно, сказывается сегодняшняя атмосфера постмодернизма и свойственное ему стремление не только разъединять текстовую ткань, но и смешивать отдаленные контексты, не только ломать смысловые цепи, но и формировать новые, буквально переосмысливая наследие культуры. Способствует этому и теория интертекстуальности, открывшая «все во всем». Так что если и в самом деле «живительное дыхание Гермеса» коснулось всех перечисленных авторов, то узнаем мы об этом отчасти благодаря постмодернизму и теории интертекстуальности. Последняя сама по себе входит в состав широко понимаемой герменевтики, и это надо иметь в виду: она подразумевает герменевтическую ситуацию во всех текстах и продуцирует герменевтические сомнения в смысловой однородности любого текста, тут же подтверждая их ссылками на параллельные смыслы в текстах других авторов.

Постмодернизм одновременно и следствие и причина общемировой герменевтической ситуации, связанной со сломом больших парадигм культуры в прошедшем веке. Он и возник в связи с этой ситуацией, и воспроизводит ее, «позволяя множеству культурных кодов действовать одновременно, превращая тем самым любой дискурс в синхронный перевод. Ниже вернемся к этому, а пока отметим, что все сказанное в полной мере касается и Тарковского, — иначе к чему бы весь этот разговор.

Его фильмы полны загадок и странностей, выстроены автором энигматически, с отчетливым акцентом на тайну, так, что за каждым обыденным явлением, показанным в кадре, чувствуется метафизическая мотивировка. В 1960–1980-е годы зрителей вполне устраивало ощущение присутствия

чего-то неопределенно-таинственного за кадром. В ту пору в нашей стране трудновато было открыто говорить на эти темы. Язык умолчаний всех устраивал, позволяя о многом догадываться, не навлекая ни на себя, ни на режиссера подозрений в мистицизме и «религиозной пропаганде». Но сейчас, когда объяснения возможны и необходимы, наступает полнейший произвол, возникают споры, недоумения, раздражение, а виноватым оказался режиссер, которому стали приписывать демонические черты. Поэтому важно эту ситуацию несколько прояснить. Признание его творчества герменевтическим, с одной стороны, а с другой— применение приемов герменевтики к пониманию его фильмов позволяет признать, во-первых, что к ним необходим подход интерпретационный, а не только медитативный, а во-вторых, в сами интерпретации ввести некую систему, хорошо отработанную в герменевтической традиции. Традиция эта открывает такой ракурс взгляда на его фильмы, что многое в них становится более ясным.

Похоже, что для современной философии герменевтика—«это наше все», почти как Пушкин для русской литературы позапрошлого века. Говорю об этом с некоторой иронией, отчасти опираясь и на иронию Эко, а главным образом потому, что, с моей точки зрения, герменевтика не должна быть всем. Она должна быть собой, и ничем иным. Поль Рикер придал герменевтике расширительное значение, следуя прогнозу Дильтея о том, что герменевтика будет «общей основой наук о духе». Но некий нюанс состоит в том, что Дильтей в конце XIX века еще знал, что такое дух. А двадцатый век от него отказался. В немецкой терминологии дух (Geist) еще сохраняется в понятии «науки о духе» (Geisteswissenschaften), но интернациональным эквивалентом этого понятия (русским, английским, французским и т.д.) стали науки «гуманитарные», то есть науки «о человеке». Замена не только словарная, но и сущностная. Поскольку все так или иначе соотносится с человеком, то и герменевтика расширилась до статуса интерпретационной базы всех наук вообще, потеряв при этом отличительные черты, связанные с духовным началом. Буквально— получив весь мир, душу утратила.

Дильтей; полагая, что «мы сегодня должны исходить из реальности жизни», постулировал: «Мы пытаемся понять эту реальность и выразить ее в адекватных категориях. Когда объективный дух таким образом отделяется от одностороннего обоснования всеобщим разумом, выражающим сущность мирового духа, а также от идеального конструирования, становится возможным новое понятие объективного духа: оно охватывает как язык, нравы, все виды жизненных форм, стилей жизни, так и семью, гражданское общество, государство и право. Устраняется также и то различие, которое проводил Ге-

гель между абсолютным и объективным духом: искусство, религия и философия охватываются понятием объективного духа». Таким образом, по Дильтею, объективный дух охватывает и пронизывает всю сферу гуманитарного, однако не сводится к гуманитарному и не является его синонимом, имея свою собственную онтологию. Цитируя эти размышления Дильтея, Гадамер задает риторический вопрос: «Дильтей сам попытался дать себе отчет в том, что его соединяет с Гегелем и что его от Гегеля отделяет. Но что значит его критика гегелевской веры в разум, его спекулятивного конструирования мировой истории, его приоритического выведения всех понятий из диалектического саморазвертывания абсолюта, если Дильтей все-таки тоже отводит понятию «абсолютный дух» центральное место?»⁴. Итак, «науки о духе» за прошедшее время трансформировались, и в герменевтику влилось новое содержание, новое вино в старые мехи. Очевидно, что в исходном варианте Дильтей имел в виду нечто иное.

Спустя почти век после того, как он обнаружил свою максиму, можно было бы допустить, что несколько архаично звучащее слово «дух» может быть понято в трактовке его текстов как «сфера разума» или даже «ноосфера», объединяющая все то, что Дильтей объединял понятием «объективного духа». Но и эта замена будет неэквивалентна. Ноосфера есть творение человека, тогда как дух подразумевает в самом себе творящее начало, он не следствие, а причина. Поэтому при такой замене потерялись бы имплицитно присутствующие в понятии «дух» религиозные, ценностные и моральные, то есть собственно духовные аспекты.

Герменевтику сейчас в популярных руководствах называют «глубинной интерпретацией». При этом подразумевается, что в глубинах текста можно обнаружить бездну скрытых смыслов, прежде неведомых и непредсказуемых, и открытие это может стать сенсацией. Однако с моей точки зрения это не совсем так. Глубина герменевтической «глубинной интерпретации» совсем не бездонна, и там нет неведомых смыслов; как это ни покажется странным, но многие из них заранее в определенной мере известны.

Когда в герменевтике ищут ключ ко всему что угодно, к любой научной проблематике, то забывают, что изначально она была ключом только к одному: с ее помощью искали божественную истину в текстах. Причем в таких, где она заведомо должна быть. Герменевтический поиск, по сути, вообще не был поиском, он был доказательством присутствия божественного смысла, вот в чем главный и сейчас уже забытый парадокс герменевтики. Убеденность в присутствии дальнего смысла составляет суть принципов предпонимания и дивинации (почти пророческое предвидение смысла)—основопола-

гающих для нее, хотя и сформулированных позже. От банального подведения под известный ответ, как в школьной арифметике, эта ситуация отличалась тем, что под ответ перестраивалась, условно говоря, сама задача. В тексте раскрывалась многоуровневая структура, которая сама по себе должна была выразить истину как определенную иерархию смыслов и образов. Эту иерархию и требовалось обнаружить под случайной, произвольной авторской структурой текста. Классическая экзегеза основывалась на соответствующем структурировании текста. Наследуя этой традиции, герменевтическая интерпретация всегда системна.

В этом свете довольно грустно выглядят современные герменевтики, так как кажется, будто им искать уже нечего в заведомо светских текстах и ситуациях. На самом деле это не так. Хотя искать какой угодно смысл герменевтика не должна, и остается верным, что она должна подтверждать присутствие лишь определенного смысла в текстах, тем не менее и в современных текстах такой смысл есть. Он не прямо религиозный в том плане, как это понималось в средние века, но он тоже несет в себе некие отсылки к вечным сакральным константам. Это могут быть архетипы юнговского типа. А может быть и нечто другое, менее первобытное и абстрактное и более приближенное к нашей реальности. Например, культовые модели решения внекультовых проблем. Ведь не секрет, что в современной жизни многие ситуации разрешаются, к всеобщему удивлению, совершенно нелогичным и нерациональным, иногда даже абсурдным способом. И когда начинаешь выяснять, в чем же дело, то обнаруживаешь, что мотивировки решения лежали вне рационального поля, где-то на уровне культовых моделей сакрального сознания, предписывающих поступать так, а не иначе. Именно в этом смысле, как поиск архаичных структур сознания, герменевтика близка психоанализу. И опять-таки надо подчеркнуть: как психоанализ знает, что он ищет, так и герменевтика тоже ищет нечто заранее известное (искать всевозможные иные смыслы — дело замечательное, но не стоит все замечательные дела, в том числе и всякий поиск смыслов, называть герменевтикой).

То же самое, в еще большей степени, касается художественных текстов. Мотивации строения художественных структур зачастую не имеют ничего общего с современной нарративной логикой и восходят к нерушимым образцам, давность которых исчисляется тысячелетиями. Обнаружение таких образцов в каком-нибудь фильме, в художественном или ином тексте современной массовой и даже коммерческой культуры выглядит подчас весьма экстравагантно, а по сути показывает нам, что в культуре нет прогресса. Вот это последнее как раз и составляет в основном тему нашей книги.

К этим проблемам мы вернемся позже, после более подробного рассмотрения вопросов общей герменевтики и киногорменевтики Тарковского.

Вообще говоря, в герменевтике постоянно ведутся споры о верности того или иного типа интерпретации. Книга Рикера называется «Конфликт ин-

терпетаций», статья Умберто Эко—«Два типа интерпретации», да и книга Гадамера «Истина и опыт» возникла как аргументация в пользу тех представлений об интерпретации, которые Гадамер отстаивал в полемике с Эмилио Бетти. Мы уже далеко ушли от тех времен, когда церковные соборы или партийные съезды предписывали считать правильной только одну трактовку, а остальные объявляли еретическими. Объективно ситуация складывается так, что существуют разные типы интерпретаций. Все хорошо для конкретных случаев. Поэтому я не стал бы утверждать, что моя система интерпретации единственно верная. Но очевидна ее применимость для материала, рассмотрению которого посвящена основная часть этой книги, а следовательно, она применима и где-то еще.

2. Герменевтика в музыке и поэзии и ее отсутствие в киноведении

Как бы то ни было, о киногерменевтике или герменевтике кино не скажешь, что здесь она стала «нашим всем». Наоборот. Термина этого здесь просто не видно. Во многих киноведческих работах, и сегодняшних, и созданных в советское время, есть интерпретации фильмов, почти герменевтические, особенно если герменевтику понимать расширительно, как сейчас принято. Но как метод герменевтика в кино и киноведении не отрефлексирована (за исключением публикаций в «Киноведческих записках» Екатерины Тархановой о книге Гадамера и Анатолия Прохорова о технике интерпретации⁵).

Незаметная в киноведении, герменевтика тем не менее вполне зримо существует в других науках об искусстве: музыковедении, теоретической поэтике, в интерпретации изобразительного искусства, а вместе с тем и в самих искусствах—в музыке, поэзии и т.д. И хотя все эти типы герменевтики довольно сильно различаются, все же по аналогии с ними можно понять некоторые варианты применения герменевтики к кино и киноведению.

Термин «музыкальная герменевтика» возник в 1902 году (Г. Кречмар), в 1970-х появилась «новая музыкальная герменевтика», которая «решительно чуждается попыток истолковать музыку языком плохой поэзии», так как «Ключевой проблемой “новой” музыкальной герменевтики стала историчность музыки, т.е. изменчивость представлений о музыке в исследовательском и слушательском сознании»⁶. Все это касается герменевтики «музыковедческой», то есть когнитивной, цель которой состоит в познании. Но кроме нее существует еще и исполнительская операциональная герменевтика, причем не менее чем в двух видах. В первом случае это инструментовка или оркестровка музыкального произведения, которое проходит через стадию нотной записи, то есть через перевод и обратный перевод: «Инструментов-

ка—это искусство музыкальной герменевтики, интерпретации, порой и музыкальной риторики, особый музыкальный язык, сочетающий звук и смысл, звучание и значение»⁷. В ином случае исполнитель непосредственно интерпретирует музыкальный замысел композитора исполнением своим собственным или оркестра, которым руководит. Например: «На фестивале «Звезды белых ночей» маэстро Джон Аксельрод со своим оркестром «Краковия» и Валерий Гергиев с оркестром Мариинского театра в почти ночное время сыграли Восьмую и Седьмую симфонии Бетховена. [...] два дирижера, заведомо очень разные, [...] интерпретируют одного и того же хрестоматийного композитора, причем две созданные друг за другом симфонии. Так что [...] в данном случае—речь скорее о феномене музыкальной герменевтики. А пара Аксельрод—Гергиев как раз самый благодарный дуэт для такого серьезного аттракциона»⁸. О музыкальной герменевтике существует целая литература⁹, из последних изданий можно отметить книгу С.М. Филиппова «Феноменология и герменевтика искусства», где автор замечает: «Интерпретации уже становятся самой историей искусства, зачастую превосходящими по своей силе сами творения. За какой-нибудь там симфонией, мазуркой или романсом, стократно репродуцируемых конгениальными исполнителями, поэтами-толкователями или просто слушателями, тянется шлейф удивительных превращений, полных приключений историй, так что границы реальности действительного произведения начинают потихоньку размываться: что в действительности мы слушаем—симфонии Бетховена, Брамса, Чайковского или их интерпретации в исполнении Герберта Караяна, Карла Бёма или Мелик-Пашаева? Где она, эта симфония как таковая?»¹⁰. Сюда же, к этим трем видам музыкальной герменевтики, надо бы добавить и четвертый, а по сути первый и главный—творчество самого композитора (или импровизатора), ведь он переводит на язык музыки свое отношение к миру и свои чувства, настроения, а это тоже, строго говоря, интерпретация, относящаяся к виду философских герменевтик, поскольку тут речь идет об интерпретации не текстов, а явлений жизни; «в музыке всякое звучание является символическим»¹¹ (хотя Эдуард Ганслик оспаривал это утверждение), поэтому герменевтика лежит глубоко в самой основе музыки.

Можно было бы добавить—«и всех других искусств», но на самом деле тут не все так просто. Речь тут должна идти не обо всем, что входит в понятие «искусство», но лишь о самих художественных структурах и эффектах, о самой стихии художественности, но никак не о нарративе, который зачастую вытесняет собой собственно художественное начало из искусства.

Х.-Г. Гадамер связывал с исполнительскими искусствами (он конкретно говорил в этой связи о музыке и декламации) особую репродуктивную герменевтику, которую отличал по функциям от когнитивной и нормативной¹². Но тут же подчеркивал, что создание и исполнение произведения искусства невозможно без понимания (здесь возникает когнитивное начало) и ориентации на

нормативы стиля, пусть даже достаточно условные (а тут откликается нормативность), и поэтому репродуктивная герменевтика вместе с когнитивной и нормативной входит в общую герменевтику, не слишком выделяясь из нее.

Что касается поэтической герменевтики, то этим понятием обозначается отнюдь не исследование поэзии и поэтики, относящееся к литературоведению и, собственно, сфере герменевтики филологической, а нечто другое — имманентная самому стихотворению система объяснения одного смысла через другой благодаря рифме, аллитерации, ритму и иным формам повторов и параллелизмов. Автор такого герменевтического поиска — не исследователь, а сам поэт. Эта своеобразная автоинтерпретация в поэзии подобна тому, как Новый Завет раскрывает смысл пророчеств и притч Ветхого Завета. Августин писал: «Новый Завет скрывается в Ветхом, Ветхий — открывается в Новом». Позже Мартин Лютер говорил о Библии, что она «сама себя толкует»¹³. Точно так же стихотворение «само себя толкует». В стихах это толкование не рациональное, поэт не разъясняет — рифмованные слова и строки обмениваются содержанием, обогащаются за счет друг друга. В этом смысле стихотворение в целом всегда есть большая метафора, выражающая одно через другое, даже когда в нем нет метафор как сравнений.

Киногерменевтика подобна музыкальной и поэтической герменевтике во многих смыслах — и как исследовательская (киноведческая) герменевтика киноискусства, и как режиссерская философская герменевтика, и как поэтическая герменевтика на уровне композиционной структуры фильма. Режиссер так же, как композитор, передает свое представление о мире через акцентные особенности той реальности, которую он выстраивает в фильме. Если это режиссер-философ, как Тарковский, то тем с большей очевидностью характер событий и аудиовизуальная конструкция фильма символически передают его концепции. Говоря о символической передаче, я имею в виду не те конкретные вещественные символы, которые появляются в кадрах Тарковского и о которых речь пойдет в четвертой главе книги, — нет, в данном случае мы говорим о чем-то гораздо более широком, о том, что весь фильм как целое тоже становится символом, когда он рассказывает не только о происходящем «внутри экрана», в диегезисе, но и о большой реальности, которая простирается за рамками экрана и в которой находятся и сам режиссер, и зритель. Об этой внефильмовой реальности рассказывается не

впрямую, но так, что зритель все прекрасно понимает. А непрямая передача смысла является по определению символической. Мы больше привыкли под символом подразумевать что-то более конкретное, однако символическая конкретика, и уж тем более аллегорическая конкретика являются лишь частным случаем символизма, который в самом общем виде сводится к принципу непрямо́й передачи смысла. Поэтому фильм символичен как таковой, так же как и поэзия метафорична как таковая. Весь вопрос заключается лишь в пропорции преднамеренного и непреднамеренного¹⁴ в этой символике. Режиссеры в большинстве своем редко вкладывают в фильм иной смысл, кроме того, который прямо связан с рассказанными в фильме событиями. Особенно если это бытовая история, боевик или детектив. Однако в подобных случаях если критик иногда «вычитывает» из фильма смыслы, о которых режиссер не думал — или говорит, что не думал, — то это не значит, что этого смысла там действительно не было. Он там есть, даже когда режиссер сознательно его не вкладывал. Ведь реальность сама по себе обладает смыслом. Показывая ее в фильме, режиссер воспроизводит вместе с ней и ее смыслы. И если он в интервью говорит, что не догадывался об этом, то это или совершенно недалекий человек, или он лукавит.

Тарковский понимал, что смысл несут все элементы реальности, от крупных — больших исторических событий, драматичных человеческих коллизий и т. д. до мелких материальных объектов в кадре, вплоть до капель воды. Но именно потому, что он понимал этот неслышимый язык реальности, он умел и говорить на нем.

С точки зрения цели его творчество относится к классу философских герменевтик, толкующих не текст, но само бытие (подобно герменевтике М. Хайдеггера) или мироздание (подобно герменевтике Якова Бёме; ср.: «Герменевтика Бёме — герменевтика мироздания»¹⁵). А с точки зрения материала его герменевтика относится к тому же классу, в каком находятся поэтические и музыкальные герменевтики, как сказано выше. Подобно тому как это происходит в поэтической герменевтике, фильмы Тарковского передают оттенки смысла через системы параллелизмов и повторов. Рифмические параллелизмы в его фильмах подобны, с одной стороны, поэтической рифме, а с другой — изучаемым в библейской герменевтике параллелям между Ветхим и Новым Заветами. Во всех этих случаях речь идет о «самогерменевтике», в которой текст «сам себя толкует». Учитывая не вербальный, а визуальный, точнее, аудиовизуальный характер произведений Тарковского, в которых мир не пересказывается, а показывается в его непосредственной данности, можно сказать, что в них «мир сам себя толкует». При этом именно в

силу его самоистолкования мир понимается как текст (Гадамер писал: «Бытие, которое может быть понято, есть язык»). А потому он может и переписываться, причем старый вариант выбрасывается, как черновик, что мы и наблюдаем в «Жертвоприношении».

Кроме рифмовых параллелизмов, в фильмах Тарковского действует несколько других формальных кодов. Одним из них является язык первоэлементов (огня, воды, дерева и т.п.). Другим — интертекстуальная взаимосвязь между сюжетными событиями и многочисленными цитатами, в изобилии наполняющими его фильмы. Иначе кодируются интроспекции и сны персонажей. Дальше, уже на ином уровне, в качестве своеобразной кодировки работает конфликтное взаимодействие локальных внутрифильмовых миров (хронотопов). Обо всех этих кодах речь пойдет ниже, в специальных разделах этой книги, так же как и о системе повторов-рифм. Сейчас мы просто заявляем о самом факте наличия таких кодов. Они организуют изнутри весь фильм, создают взаимосвязь между разными уровнями его смыслов и в этом плане не только дают основания для герменевтического подхода к этим фильмам, но, главное, говорят о герменевтической структуре, заложенной в фильмы самим автором.

И все же странным выглядит отсутствие киногерменевтики как направления в киноведении¹⁶. Этот термин как определение метода не применяется, хотя в отечественном киноведении и кинокритике и раньше и сейчас было и есть много глубоких исследований отдельных фильмов и более широких явлений кинематографа, исследований, которые со всей строгостью могут быть отнесены к сфере киногерменевтики.

Например, если уж мы говорим в основном о Тарковском, то в изучении его творчества, вне всякого сомнения, к этой сфере относятся работы Майи Туровской¹⁷ и Неи Зоркой¹⁸, которые впервые открыли два отдельных мира, два языка в «Ивановом детстве»: реальность и ее субъективное видение Иваном, что позволило обосновать концепцию поэтического кино. К ним примыкает работа Стеллы Корытной¹⁹, увидевшей иное разделение слоев в структуре фильма: «В “Ивановом детстве” и война, и герои увиденны глазами [...] создателей фильма; я бы даже сказала, что это подчеркнутый взгляд со стороны, выведенный за пределы взаимодействия с героями и достаточно (местами) абстрагированный»; непонятая в свое время, эта оценка оказалась ближе к собственным концепциям Тарковского, чем трактовки, подчеркивавшие приоритет точки зрения героя (Михаил Ромадин вспоминает, что для режиссера был ценен абстрагированный, отстраненный взгляд, создававший атмосферу некоммуникабельности, как в картинах венецианского художника Витторио Карпаччо²⁰).

К этой же сфере относятся работы Виктора Божовича, акцентировавшего в фильмах Тарковского «космоморфизм души и психоморфизм космоса»²¹, что является аксиомой классической герменевтики; Ольги Нестеровой, чье внимание привлекла апокалипсическая символика у Тарковского²², Оксаны Булгаковой²³ и многих других авторов. Силады Акош и Андраш Балинт Ковач тоже исследовали в фильмах этого режиссера двойственность внутреннего мира (но разделили его не по линии размежевания внутренних субъектов в тексте, а этически — на мир добра и мир зла)²⁴.

Тарковский в принципе не может обойтись без истолкования. Он сам, кстати, допускал для «Жертвоприношения» по крайней мере три истолкования²⁵. Поэтому практически во всех работах о нем есть элементы герменевтики, даже в журналистской критике, везде, где затрагивается вопрос о смысле фильмов. Но не только о Тарковском, о многих режиссерах написаны прекрасные аналитические работы. Например, сборник статей Сергея Добротворского²⁶ полон примерами углубленного истолкования как фильмов, так и кинематографических феноменов, например, пространства фильма. Сюда же могут быть отнесены и некоторые работы Михаила Ямпольского, особенно посвященные анализу визуального и телесного аспекта в культуре, теме стекла²⁷ и мифу о «клинамене»²⁸.

На защите своей докторской диссертации (стенограмма опубликована²⁹) на вопрос оппонента В. Михалковича, не следует ли «соотнести ряд понятий интертекстуальной теории с понятиями и категориями герменевтики», М. Ямпольский ответил: «Теория интертекстуальности понимается нами как теоретическая альтернатива герменевтики, как подход, по существу, противоположный ей»³⁰. Действительно, если герменевтику трактовать в том узком смысле, как она была переформирована в XIX веке Шлейермахером, то есть «как совокупность психологических приемов проникновения во внутренний мир автора текста» — а этими приемами были «эмпатия, вчувствование, сопереживание, вживание в историко-культурный мир, мысленное проникновение в творческую лабораторию автора», — то она выглядит «психологически нагруженным методом исследования»³¹. Однако в более ранней исторической традиции, да и в нынешних практиках, как мы покажем ниже, герменевтика отнюдь не только такова. Поэтому не следует преувеличивать ее психологическую нагруженность и на этом основании ее избегать. Теория интертекстуальности, как известно, была инспирирована Юлией Кристевой на основе идей М.М. Бахтина, которые считаются герменевтическими. В современных трактовках эта теория вошла в общий корпус герменевтики как ее составная часть наряду с семиотикой, иконологией, текстологией, палеографией и другими способами изучения текста: «Проникая как метод филологии в разные науки о духе — в психологию, историю, юриспруденцию, философию, — герменевтика естественно “завладевает” и литературоведением, постепенно теряя свой универсализм, но вводя в литературоведение лингвистические методы и принимая разные обличья: точ-

ного литературоведения (родственного лингвистической стилистике), структуральной поэтики, семиотики, теории интертекстуальности и т. д.»³². Даже современный контент-анализ, применяемый в экономической, социологической, политической и т. п. аналитике (и в таких специфических областях, как разведка и контрразведка, см., например, фильм «Три дня кондора») имеет корни в католической герменевтике и в иудаистской гематрии, положенной в основу каббалы, где использовались подсчеты слов и букв, имевших определенные численные значения. В древности свод инструментальных методов герменевтики был тоже широк. К числу вспомогательных средств при истолковании текстов Августин относил риторику, диалектику, музыку, математику. Теория интертекстуальности оказалась едва ли не единственной методикой, которая в киноведении оказалась поименована и тем самым выделена на фоне его общей методической неопределенности, наряду с семиотикой, которая слишком характерна, чтобы ее не заметить. Но и то и другое применяется к анализу фильмов редко.

Не хочу упрекать киноведение в отставании от лидера в гуманитарных науках, каким является филология. Очевидно, для этого есть объективные причины. В первую очередь взаимосвязь киноведения с критикой и журналистикой, требующими оперативности и субъективности. Кинокритика отчасти подражает искусству, то есть так же ориентируется на спонтанность и интуитивность и отказывается от рефлексии о себе. Анализ смысла вытеснен из киноведения, как смысл вытеснен из массового киноискусства. Но это касается, кстати, только «открытого» киноведения, которое публикуется. Кроме него, есть и «закрытое», внутростудийное, производственное, редакторское, и здесь как раз практикуется строгий анализ смысла, который, хотя и не называется герменевтикой, тем не менее направлен на выявление возможных желательных и нежелательных оттенков смысла в будущем фильме. Это характерно, например, для сегодняшнего Голливуда в не меньшей степени, чем когда-то для советских киностудий.

В принципе герменевтично—в самом широком и поэтому несколько условном смысле этого слова—любое истолкование искусства, если оно системно и опирается на внетекстовые аксиомы, подтверждение которым ищут в тексте. Поэтому, например, заметные следы герменевтики нес в себе социологизм советской критики, проникавший во все ее тексты, за редкими исключениями, и тем более вульгарный социологизм, в силу его особо свирепой системности. Абсурдность, с сегодняшней точки зрения, некоторых его выводов показывает, что герменевтическое истолкование опирается на относительную, а не абсолютную истинность смысловых взаимосвязей; в этом плане вульгарный социологизм следовал принципам раннесредневековой экзегезы. Этот пример может несколько озадачить или даже шокировать тех энтузиастов, кто видит в герменевтике лишь вознесение к вершинам духовности. Но на самом деле и вульгарный социологизм, со всеми его глупостя-

ми и ужасными последствиями для всех и вся, кому и чему не повезло попасть под его тяжелую руку, — все-таки тоже герменевтика. Не надо думать, что герменевтика лучше всех остальных подходов к искусству только потому, что она красиво называется. Она не лучше и не хуже. Герменевтика ищет в тексте системные закономерности, а уж на что ее в этом поиске сориентировать — это забота времени. Вот пример из последних публикаций: Евгений Добренко раскрывает в советской киноклассике 1930-х годов черты социальной паранойи³³. Психоанализ уже вписан в поле герменевтики, а следовательно, в это поле вписывается и исследование Добренко с его социальным психоанализом явлений искусства.

Начиная с эпохи «закручивания гаек» (разгон художественных группировок в начале 1930-х годов завершил дело, начатое на несколько лет раньше), в отечественное киноведение крепко запала боязнь ярлыков и отчетливо проработанных концепций. Поэтому у нас стили и «новые волны» не имеют имен. То же касается и методов в киноведении. Безымянным легче жить. В советском прошлом ярлык подразумевал группу, а группы, противопоставленные партии, уничтожались.

Но дело не только в этом. Был и другой повод избегать названий. Еще с первобытных времен наше подсознание помнит, что наименования вещей связаны с властью над вещами. Люди талантливые, как правило, слышат голос подсознания. Они чувствуют эту власть и не хотят ей подчиняться.

У Платона есть диалог «Кратил», где обсуждаются проблемы имени, ответственности имен вещам и права присваивать вещам и людям имена³⁴. Субъекта, имеющего такое право, Платон называет ономатетом, учредителем имен. Он не принадлежит к известному пантеону, но обладает божественным статусом, каким наделялся миростроительный герой, например, впервые давший людям ремесла. В системе юнговских архетипов это «великий старец», «всеобщий учитель». В советское время известно, кто был ономатетом — «отец всех народов», как известно, возжелавший в конце жизни стать и «хозяином языка». Право давать имена было связано с его абсолютной властью. А художники стремились избежать порабощения. В том числе порабощения именами, наименованиями и, по инерции — даже если их давали критики дружественные в эпоху уже более позднюю.

Критика присваивала названия художественным направлениям, но представители этих направлений от них открещивались. Тарковский негативно воспринимал термин «поэтическое кино». Юрий Ильенко (оператор «Теней забытых предков» С. Параджанова и режиссер «Белой птицы с черной отметиной») печатно, в газете киностудии им. Довженко, призывал вылить ве-

дро краски на критиков, назвавших его кино «живописным». В поэтичности и живописности нет ничего оскорбительного. Но художники восставали. Им казалось, что кто-то обретает над ними власть, давая их творчеству наименование. Они хотели свободы. Безымянный свободен.

Вышедшая в 1963 году книга А.В. Мачерета (кинорежиссера, киноведа, в первой половине 1950-х годов научного руководителя Госфильмофонда) «Художественные течения в советском кино»³⁵ воспринималась одним из ярких явлений заканчивавшейся тогда «оттепели». Ведь в начале 1930-х годов был введен единый для всех соцреализм, а чуть раньше, в конце 1920-х (в частности, на Первом Всесоюзном совещании по кинематографии 15–21 марта 1928) уничтожены группировки в отечественном искусстве, лишь следы их существования остались в памяти самих кинематографистов и в некоторых текстах, например, книге Адриана Пиотровского «Художественные течения в советском кино» (М.-Л., «Театинопечать», 1930; см. также одноименную статью в: Адриан Пиотровский. Театр. Кино. Жизнь. Л., «Искусство», 1969). И вдруг Мачерет названием своей книги отвечает Пиотровскому (расстрелянному в 1938) через три с лишним десятилетия и подтверждает, что в нашем кино все-таки есть художественные течения! Мачерет избегал именных определений и пользовался критериями широкими, осторожным: эстетика рассудочности, эстетика необычного, эстетика РАПП, эстетика романтизма, эстетика психологически-бытового фильма, эстетика экспрессивного. Но уже само его утверждение о том, что нельзя подходить с одинаковой меркой к фильмам, например, романтическим и реалистическим, было сильным выпадом против нивелирующей системы. Однако система эту книгу проглотила и вернулась к прежней уравниловке.

И другой пример: в 1978 году в журнале «Искусство кино» прошла большая, на несколько номеров журнала, дискуссия о стиле. Однако главным ее вопросом были не конкретизации тех или иных стилей, а выяснение самых общих вопросов о стиле вообще. Индивидуальные стили и стили времени почти не были определены, течения и более или менее крупные явления кино не имели имен, все существовало неназванным, практически отсутствовал терминологический тезаурус. В общем, почти по Маяковскому: «Улица корчится безъязыкая, ей нечем кричать и разговаривать».

Сейчас, наоборот, все и вся стремятся к самоидентификации, что связано со сменой тоталитарной и либеральной систем. Все получает имена. Но при этом кинематограф позиционируется как часть шоу-бизнеса, где методологические обозначения уже становятся не столько именами, сколько постмодернистскими игровыми псевдонимами или товарными брендами. Чистое теоретизирование, не связанное с получением прибыли и направленное на поиск сущностных, не псевдонимных определений, в коммерциализованной атмосфере выглядит чудачеством, занятием людей «не от мира сего».

3. *Пространство герменевтики*

Проблемы герменевтики в России сейчас изучаются повсеместно. Прежние узкие специальные разделы в университетских курсах истории философии выросли в подробные программы. Изданы книги по истории герменевтики и ее современным применениям, подробные и краткие дайджесты, альманахи и электронные издания, проводятся научные конференции. Интернет пестрит ссылками на тексты, где разбираются или хотя бы упоминаются проблемы герменевтики. Можно легко познакомиться с этим материалом. Тем более любопытно очертить его контурную схему.

Прежде всего обратим внимание на то, что сегодня опыт традиционной герменевтики трансформирован. То, что принято называть старой и новой герменевтиками, можно дополнить древней и новейшей.

Старая герменевтика — истолкование текстов по специальным правилам; если речь идет о христианских текстах, то это период с III—V веков н. э., от Оригена и Августина и ранних христианских апологетов, до XIX века. Слово «герменевтика», основанное на греческом понятии «истолкования», стало термином лишь в XVII веке (в работе И.-К. Даннхауэра "*Hermeneutica sacra, sive methodis exponendarum sacrarum litterarum*", Strassbourg, 1654), до этого и позже параллельно с ним использовались понятия *экзегеза* в значении практического истолкования и *экзегетика* как учение об истолковании. Но кроме христианской экзегезы также существовали детальные правила толкования Торы и Корана, текстов иных религий и учений, древнегреческих оракулов и мифов. Во всех этих случаях дело шло об истолковании слов, вербального материала. Например, в античности под истолкованием понимались поиски смысла именно в словах оракула, т.е. в тексте, хотя бы и в устном (что же касается истолкования знамений самим оракулом, то это относилось к сфере мантики³⁶). Поэтому Г. Богин считает филологическими в широком смысле все виды герменевтики³⁷.

Древней герменевтикой надо назвать дорелигиозное и дофилологическое истолкование мира в ритуале и мифе. Александр Мень отметил, что «общая герменевтика уходит корнями в культуру народов примитивной цивилизации»³⁸. Миф для древнейшего человека был способом понимания миропорядка как системы. Н. Автономова отмечает: «Обыденное сознание имеет свою стихийно складывающуюся системность, которая, однако, никак не осознается на уровне обыденного сознания. По сути, первой доступной обыденному сознанию формой осознания системности является миф: собственная системность, таким образом, дана обыденному сознанию лишь через системность мифа. В этом смысле системность мифических образов и представлений — это переходная ступень между обыденным сознанием и идеологией, последний рубеж между ними»³⁹. Материалом понимания служили не тексты, а сама действительность, и его результатом тоже были не тексты —

ведь записаны мифы гораздо позже, — а ритуалы. В них воплощались коллизии между сверхъестественными персонажами, неотделимыми от племени и составлявшими часть его бытия. Такое понимание ближе к герменевтике не филологической, а философской. Герменевтическая мысль в ее первичных формах лежала в основе религий и порождала их. Тут мы видим некое исторически замкнутое кольцо. А в нем отчетливо заметен порождающий механизм герменевтики. Тот самый, который помог христианским идеям сформироваться в целостную церковь (доктрину и общину), а в XX веке возобновил свою работу в философском творчестве, например, Хайдеггера, с одной стороны, а с другой — в искусстве, в том числе в режиссерской герменевтике Тарковского. Гадамер замечает вскользь: «Было бы любопытно исследовать когда-нибудь существенную связь между герменевтикой и письменностью в ее греческих началах»⁴⁰.

Новая герменевтика — протестантская и католическая герменевтика второй половины XX века, в более позднее время применяющая к анализу текста Библии современные методы, такие как структурализм. Новой герменевтикой также называют философскую герменевтику XX века, которая истолковывает уже не тексты, а сам феномен бытия (Хайдеггер) или истории (Джеймисон⁴¹). Для Хайдеггера истолкование сущего стало смыслом, целью и способом философствования.

Новейшая — окказиональное понятие, в разные моменты развития герменевтики какая-то ее ветвь называлась новейшей. В состав «новейшей» сейчас входит (и отчасти может служить ее синонимом) то, что можно назвать «свободной» герменевтикой, то есть все поле нынешних употреблений слова «герменевтика», в котором смешаны канонические и еретические трактовки и где понятие «герменевтика» используется в любых ситуациях понимания чего угодно и как угодно. В ней заметны такие постмодернистские черты, как нивелирование различий между высоким и низким, отмена канон, перемешивание контекстов и отказ от метапроектов (в данном случае — сведение метода к частным задачам). Во многих случаях она сводится просто к жонглированию красивым словом, и тогда заслуживает названия уже не свободной, а ложной герменевтики или псевдогерменевтики.

Если о старой и новой герменевтике существует обширная литература, так же как и о древней, то новейшая, хотя она вся на виду, исследована меньше.

Дать полный анализ новейшей герменевтики и очертить ее форму трудно, похоже, ее форма состоит в ее бесформенности. Этот предмет, новейшая герменевтика, настолько раздулся и расплылся по сравнению с прежними

герменевтиками, что легче, наверное, описать форму облака в небе. Предрекая герменевтике будущее общей основы всех гуманитарных наук, Дильтей вряд ли предполагал, во что она превратится.

В литературе встречаются беглые указания на то, что сейчас «существуют герменевтика филологическая, педагогическая, естественно-научная, экономическая, политическая, историографическая и пр.». А что представляют собой эти «пр.», прочие? Я попробовал сделать краткий обзор этого материала. Мною двигало вполне оправданное намерение выяснить контекст, куда вписывается киногорменевтика Тарковского. К тому же не пришлось встретить такой обзор где-либо в литературе.

Далее я привожу около сотни словосочетаний, включающих слово «герменевтика», встреченных мною в современных текстах. Таким образом становится видна сегодняшняя панорама герменевтических подходов. При этом сейчас продолжают существовать и старые герменевтики, традиционные по методу и исследуемому материалу, упоминания о них тоже встречаются в этом списке. Но они дополняются новейшими, каких раньше не было.

Среди авторов приводимых ниже формулировок есть признанные ученые, есть и дилетанты. Не провожу различий между ними и не оцениваю целесообразность и осмысленность применения термина «герменевтика» в каждом из примеров, относятся ли они к науке, паранауке или обыденной речи. Меня интересует лишь чрезвычайное распространение термина в современном русском сознании, и хотелось очертить ареал его бытования, не ограниченный, как показывают примеры, традиционной для классической герменевтики богословской, философской, юридической и филологической проблематикой, а соприкасающийся с самыми разными сторонами жизни.

Высказанное в 1990 году предположение: «Учитывая, что у нас на иностранных языках читают, в основном, языковеды, следует ожидать, что именно они в ближайшее время будут импортировать герменевтику в СССР»⁴², — не оправдывается, на самом деле «импорт» герменевтических идей и методов идет по многим каналам, помимо языкознания; кроме того, в разных науках и отраслях культуры возникают или активизируются уже существовавшие ранее собственные герменевтические инициативы.

Но рассмотрим все по порядку.

Во-первых, свои герменевтики выявились чуть ли не во всех гуманитарных, естественных и точных науках. Это филологическая (с ее почтенной традицией), историческая и археологическая герменевтики; последняя применяется не только в собственно археологии (в 1919 году издана книга Роберта Карла «Археологическая герменевтика»), но и в других науках, везде, где изучается

эволюция объекта во времени. Ср.: «Археологическая герменевтика, или искусство расшифровки археологических “текстов”, исходит из простой истины: любой “археологический” факт удовлетворительно объясняется лишь в конкретном культурном контексте своего времени»⁴³. Существует «археология культуры», которая представляет собой, по существу, историческую герменевтику культуры, но есть и специальное понятие «герменевтика культуры». Известны социальная и социокультурная, политическая, экономическая, этнографическая и этнометодологическая герменевтики.

Археологическая герменевтика применяется, например, в психиатрии, исследуя эволюцию болезни и ее симптомов. Общая медицинская герменевтика (как «способ истолкования соматоформных расстройств»⁴⁴) распадается на ряд специальных (сюда же относится «герменевтика патологических фактов»), в том числе есть герменевтика психологическая (занимается истолкованием переживаний) и психиатрическая (занимается истолкованием психопатологических переживаний). «Глубинная герменевтика» в психоанализе (А. Лоренцер, Ю. Хабермас, К. О. Апель, Г. Радницкий и др.) ориентируется на понимание самого психоанализа как «глубинной психологии». В работе «Глубинная герменевтика А. Лоренцера» А.М. Руткевич пишет: «Как заметил наиболее известный критик фрейдизма в Германии Д. Циммер, на сегодняшний день немецкие психоаналитики в подавляющем большинстве сделали “герменевтами”»⁴⁵; а также: «Метапсихология Фрейда это метагерменевтика, структурная теория форм интеракции, языковых игр... В метагерменевтике имеются типичные схемы перевода, применяемые к данному конкретному случаю, то есть систематические обобщения на основе прошлого герменевтического опыта. В такой схеме нет индивидуальных имен, есть только анонимные роли, стандартный словарь, типичные реакции, варианты развития... Индивидуальная история входит в анонимную роль метагерменевтики, но входит всякий раз со своими индивидуальными особенностями. Поэтому индивидуальный случай не фальсифицирует схему, но опыт отдельного психотерапевта и всего психотерапевтического сообщества может привести к модификации схемы толкования»⁴⁶. Смысл «метагерменевтики» — в применении разработанных психоаналитических схем к конкретным лечебным случаям. Лоренцер определял психоанализ как «герменевтику телесного»⁴⁷, но сходно звучащее понятие «герменевтика телесности» используется и отдельно от него в сегодняшней отечественной культурологии⁴⁸. На стыке биологии, философии и семиотики существуют биогерменевтика и герменевтика тела (обеим посвящено большое количество публикаций С.В. Чебанова⁴⁹). К медицинским герменевтикам примыкает астрологическая герменевтика, изучающая соответствующие смыслы в медицинских текстах Аюрведы⁵⁰ (повторяю: я здесь не даю оценок этим текстам).

Одной из самых старых, традиционных областей применения герменевтики является юрисдикция. Сегодняшняя юридическая герменевтика включа-

ет в себя конституционную герменевтику и герменевтику различных разделов права, например, герменевтику уголовного права и др. Существуют также работы по педагогической герменевтике для правоохранительных органов. Общая педагогическая герменевтика сочетается с применением методов герменевтики в преподавании (например: «герменевтика и методическая культура в творчестве преподавателя иностранных языков», «практическая герменевтика на уроках литературы», «историческая герменевтика в преподавании»).

Есть герменевтика географическая. Но при этом «герменевтика пейзажа» может использоваться как в реальной географии, так и в культурологии и литературоведении (например, работы В. Н. Топорова о «петербургском тексте русской литературы»⁵¹) или искусствоведении (например, по отношению к символике пейзажа в садово-парковом искусстве и в пейзажной живописи).

Продолжаются разработки и публикации в области традиционных религиозных герменевтик: христианской (ранняя герменевтика апологетов, католическая, протестантская, православная, экуменическая), а также иудейской, исламской, конфуцианской герменевтики.

В России до XIX века библейская герменевтика развивалась не столь широко, как в протестантских и католических странах, хотя и здесь можно упомянуть работу архиепископа Феофиста (Мочульского) «Драхма от сокровища божественных писаний Ветхого и Нового Завета, то есть: Сокращение правил при чтении Свящ. Писания к знанию потребных» — «один из первых отечественных трудов по библейской герменевтике»⁵², написанный в XVIII веке. Позже, в XIX веке интерес к проблемам герменевтики связан с именем митрополита Филарета (Дроздова), ректора Санкт-Петербургской духовной академии (открылась в 1809 году) и с подготовкой Синодального русского перевода Библии: «дабы при употреблении еврейского текста в пособие к изъяснению Священного Писания не дать места произволу, поставить в сем деле преграду против уклонения от точности православных догматов и охранить священную важность текста Семидесяти в древней его чистоте, — для сего в учении о Священном Писании, или в священной герменевтике, должны быть предлагаемы охранительные правила, извлеченные из существа дела и из примеров церковных и отеческих»⁵³. Как отмечает исследователь, «основные герменевтические принципы митр. Филарета сохранили свое значение для православной библейской герменевтики и по сей день»⁵⁴. Вместе с тем с конца XIX века идут углубленные поиски новых смыслов в священных текстах. К сфере герменевтики примыкают исследования представителей русского «религиозно-философского ренессанса» конца XIX — первой половины XX века: В. Соловьева, о. П. Флоренского, С. Булгакова, Л. Карсавина и др. Новый импульс библейской герменевтике в России, уже в наше время, дали исследования Сергея Аверинцева, а затем и Сергея Лезова⁵⁵ (его новый перевод Евангелия от Марка, комментарии и введение к

новым переводам канонических Евангелий⁵⁶). Глубокие труды Виктора Бычкова по византийской и раннесредневековой эстетике содержат герменевтические компоненты.

Но наряду с традиционными применениями герменевтики появляется нечто совершенно новое. Объединение лингвистической герменевтики с математикой дало вычислительную герменевтику⁵⁷, применяемую для решения проблем машинного перевода и компьютерной лингвистики. Любопытно появление герменевтики в точных науках — см.: «Теория физических структур (Математические начала физической герменевтики)⁵⁸».

Можно заметить шкалу постепенного перехода от гуманитарного знания через теоретическую лингвистику к математике и вычислительной герменевтике, далее к теории физических структур. Таким образом, герменевтика буквально связывает физический мир с духовным. И не только с духовным, но и виртуальным (см.: Шугуров М.В. «Виртуальная герменевтика»⁵⁹, он же — «Герменевтика иного»). Иной смысл приобретает «проблема понимания (герменевтика) виртуального мира» в теории дизайна⁶⁰.

Во-вторых, герменевтика применяется не только во многих науках, но и во многих искусствах, в их интерпретации и художественной практике. С 20-х годов известна герменевтика живописная, например, герменевтика портрета. А.Г. Цирес, автор книги «Язык портретного изображения» (1928), утверждал: «Художественная “герменевтика” совершенно особая методология по сравнению с “герменевтикой” психологической»⁶¹. Есть герменевтика архитектурная. Наряду с герменевтикой театра («театр всегда ставит зрителя в герменевтическую ситуацию»⁶²) и театрального пространства возникла также «драмо-герменевтика» в составе педагогической герменевтики как «действенное объединение театра и педагогики»⁶³, которая заключается в создании «герменевтической ситуации, обеспечивающей интерпретацию исторического прошлого через образ», используя как «игры с готовыми правилами», так и «метод театральной импровизации и интеграции». Класс герменевтик, связанных с искусством и искусствоведением, дополняют поэтическая (не путать с филологической и литературной) и музыкальная герменевтики, о которых мы говорили выше в связи с киногорменевтикой, которая, возможно, дополнит этот достаточно широкий класс.

Обобщая эту ситуацию в гуманитарной сфере, Г. Богин и А. Романов пишут: «Риторика, теория и практика системно-деятельностных игр, игротехника, поэтика, стилистика, теория речевого действия и речевых актов, философская герменевтика, работы в области рецепции, психология речи и психолингвистика, когнитология, искусствознание, психология искусства и др. образуют общие герменевтические знания, в которых отражается интеграция интересов в области герменевтики философской, филологической и педагогической»⁶⁴.

В-третьих, специальные герменевтики выявляются в связи с их применением к различным объектам понимания, конкретным или абстрактным. Например: герменевтика существования, герменевтика метафизики. Герменевтика социальных терминов, герменевтика социального действия. Герменевтика проектов. Герменевтика вымысла. Герменевтика субъекта. Герменевтика желания. «Экзистенциальный анализ как герменевтика истории жизни» В. Блакенбурга⁶⁵. «Герменевтика боли в провинциальной России»⁶⁶. Герменевтика подозрения. Поль Рикер называл три ведущих течения XX века — марксизм, философию Ницше и фрейдовский психоанализ — «герменевтикой подозрительности»; ср. М. Эпштейн: «Гуманистическая психиатрия оборачивается герменевтикой подозрения, презумпцией тотального помешательства»⁶⁷. Что касается марксизма как объекта герменевтики, то в советской практике адаптация его идей к меняющему «текущему моменту» требовала поистине герменевтических ухищрений для вскрытия в них нужных смыслов и затушевывания ненужных, о чем есть соответствующие исследования.

Известны герменевтика веры, герменевтика молитвы, герменевтика сакрального. Герменевтика имени. Герменевтика текста и «герменевтика *pop-fiction*» (неповествовательных текстов)⁶⁸. Издано уже более десятка сборников трудов «Герменевтика древнерусской литературы», несколько книг в серии «Литературная герменевтика». Возможна герменевтика отдельного жанра, например, русской повести, и отдельного литературного памятника («символическая герменевтика стихотворения Ф.И. Тютчева “Сны”»⁶⁹). Известна герменевтика славянской Библии⁷⁰. «Герменевтика стран немецкого языка в русской рецепции»⁷¹. Когнитологическая герменевтика (изучает познание как таковое, в отличие от когнитивной герменевтики, ориентированной на цели познания).

Герменевтика диалога. Для нас в этой работе, опирающейся на некоторые идеи М.М. Бахтина, особенно интересно следующее признание: «Представляется, что Бахтин в последние годы осознавал себя в качестве философа герменевтического направления, создателя диалогической герменевтики»⁷².

Герменевтика обыденного опыта, герменевтика «общения в Сети» (в Интернете). Яппи-герменевтика⁷³. Моральная герменевтика. Герменевтика юмора. Герменевтика звучания. Герменевтика образа (персонажа). Герменевтика мифа. Герменевтика ландшафта. Герменевтика «фактичности: опыта, факта, практики». В гендерных исследованиях и медитациях на гендерные темы встречаются «герменевтика женской судьбы» и изумительно причудливая «герменевтика Женского Логоса».

Замечаем шкалу градаций от общего до частного: в качестве предмета герменевтики может выступать литература в целом, литература страны или эпохи, жанр и, наконец, конкретный памятник. Так во всех науках и областях применения. Например, как уже сказано выше, наряду с медицинской, ар-

хеологической, юридической герменевтикой и т.п., есть герменевтика отдельных фактов в каждой из этих областей.

В-четвертых, герменевтики различаются по цели и методу. Например, редуccionистская герменевтика — «развенчивающая мертвых идолов»⁷⁴. Негативная и позитивная герменевтики (Н. Фрай, П. Рикер; ср.: «...тексты, которые могут быть объектом “негативной герменевтики” сомнения и демистификации, могут быть прочитаны и в свете “позитивной герменевтики”⁷⁵). Практическая герменевтика (зачастую здесь имеются в виду конкретные исследования; например, Букатов В.М. «Тайнопись “бессмыслиц” в поэзии Пушкина. Очерки по практической герменевтике»⁷⁶). Выше отмечалось, что Гадамер выделял в музыке и декламации репродуктивную, когнитивную и нормативную герменевтики. В последнее время появились интересные работы Е. Шульги о когнитивной герменевтике (антонимом которой я считаю операциональную герменевтику, — об этом скажу ниже). Добавим, что, разумеется, все вышеприведенные области применения герменевтики диктуют и особенности ее методики для каждого случая.

Особая спецификация герменевтики — с какой точки зрения рассматривается текст. В рамках современной библейской герменевтики существует контекстуальная герменевтика, которая «исходит из того, что Библию следует интерпретировать таким образом, чтобы получить смыслы, наиболее актуальные в контексте современной ситуации. Контекстуальные подходы, с одной стороны продолжают традицию, идущую от П. Тиллиха, согласно которой богословие должно давать ответы на вопросы, которые ставит современная ему культура. С другой стороны, отказ от поисков изначального содержания библейского текста (и потеря интереса к такому содержанию) связан с постмодернистскими тенденциями в философии и богословии. С точки зрения последователей контекстуальных подходов библейская герменевтика в любом случае не является беспристрастной наукой, свободной от политики и идеологии — она всегда находится или на стороне угнетателей или на стороне угнетенных. Традиционная библейская герменевтика, по их мнению, находилась на стороне угнетателей. Контекстуальная герменевтика должна стать на сторону угнетенных». Рассматриваются «три разновидности контекстуальной герменевтики: либерационистская герменевтика, феминистская герменевтика и афроцентрическая герменевтика»⁷⁷.

В-пятых, слово «герменевтика» и приемы герменевтики сейчас активно входят в обыденную речь. Например, в интернет-форумах встречаются такие контексты (даю в авторской орфографии):

«На последнем дыхании». В ленте полно герменевтики: когда гл. героя убивают полицейские, любимая девушка (очень симпатичная, которая его ментам и сдала), так и не поняла его последнюю фразу. А полицейские донесли ее ровно в противоположном смысле. Д.: “Что он сказал?” Подлицейский, подняв голову от трупа: “Он сказал, какая же ты сука”».

Несмотря на фамильярную форму («полно герменевтики», «ментам сда-ла»), это высказывание по сути верное, ниже его автор раскрывает спектр интерпретаций:

«Теперь о финальной сцене “A bout de souffle”. На самом деле, кажется, даже сам Годар не знает, что там за смыслы. Интерпретаций более чем достаточно, ясно лишь, что переводчики ошибаются (то, что слова — разные — это точно). На мой взгляд диалог построен на сходном звучании слов *ridiculeuse / intriguleuse / degueulasse*. Каждый из троих персонажей имеет в виду что-то свое, и ни один не понимает, что в действительности сказал другой.

Итак диалог звучит так:

Бельмондо: (очень невнятно, — он ведь умирает, — поэтому переводчики и ошибаются: “*S'est vraiment ridiculeuse*”

(“А это и правда забавно” — возможно, о смерти)

Девушка: “*Quest que il sais?*” (Что он сказал?)

Полицейский: “*Il a dit que vous etes une vraiment intriguleuse*” (“Он сказал — ты и правда интриганка”). Полицейский знает, что именно она и сдала Мишеля, поэтому интерпретирует слова так.

Девушка (она — американка и плохо знает французский): “*Quest que sais degueulasse?*” (“Что такое «образина?»”)

Это — последнее — слово произнесено наиболее четко, поэтому при трансляции именно его и считают единственным.

Впрочем, мой вариант тоже не окончательный, на IMDB об этом диалоге даже целую ветку завели “*Michel's Dying Words*”⁷⁸.

В-шестых, связанные с этим словом смыслы легко пародировать, что и делает с всемирным успехом авангардная концептуалистская артгруппа «Инспекция Медицинская Герменевтика» (С.Ануфриев, П.Пепперштейн, Ю.Лейдерман), возникшая в 1987-м, за год до издания русского перевода книги Гадамера, сделавшей идеи герменевтики популярными в России.

В массовой культуре герменевтика преобразуется в стиль и жанр фэнтези. Волхвы и мечи (в полном соответствии с фигуральным названием этого жанра *sword-and-sorcery*) фигурируют в альбоме «*NORD'N'COMMANDER*», который называется «*Hermeneutics*». Вот характерный фрагмент его аннотации: «В контексте альбома [...] слово “герменевтика” приобретает любопытные дополнительные смысловые оттенки... Фольковость практически сошла на нет, лишь изредка врываясь в тревожные путешествия гитарно-барабанного конгломерата архаичными мелодиями флейты. Зато стало больше “индустриальной гностичности” (в философском смысле, без какой-либо конкретной исторической и стилистической привязки). Сполохами вспыхивают посреди бушующего *blackened metal* медитативные клавишные интерлюдии, звуки битв, аллюзии на тоталитарные марши, таинственные литании сумеречных голосов»⁷⁹.

Еще шаг, и встретим «голубую герменевтику»: «Творчество Фредди Мер-

кьюри и “Квин” с его сложной философией и символикой — неиссякаемое поле для изучения в самых разных контекстах. Квиноманы должны воспринимать смысл слов, песен, движений только через примитивное аргументированное гей-клубов»⁸⁰, а также психо-герменевтику в весьма своеобразном понимании: «Но законы психо-герменевтики таковы, что людям симпатичнее всякого рода шалопаи и бандиты, о которых снимают бесчисленные фильмы, чем грешащие и негрешащие праведники»⁸¹.

А вот более спортивный вариант. В провокационном бестселлере Фредерика Бегбедера «99 франков» герой предлагает проект рекламного ролика:

« — Значит, так: мы находимся на пляже Малибу в Калифорнии. Погода шикарная. Две ослепительные блондинки в красных купальниках бегут по песку. Вдруг одна говорит другой: “Ономастическая экзегеза входит в противоречие с ложной герменевтикой”. На что другая отвечает: “Осторожно! Главное, не впасть в онтологическую параномазию!” А в это же время двое загорелых серфингистов препираются прямо в море: “Тебе известно, что Ницше вознес плаванию поистине гедоническую хвалу в своей книге “Ессе homo”?” На что другой сердито возражает: “Ничего подобного, он всего лишь защищал концепцию Большого Здоровья посредством аллегорического солипсизма”. Мы вновь возвращаемся на пляж, где две девушки теперь чертят на песке математические уравнения. Диалог: “Предположим, что корень кубический из X изменяется как функция на бесконечности... — Верно, — говорит другая, — но ты еще не отделила множество, которое стремится к асимптоте”. Фильм завершается показом баночки “Мегрелет”. С титром: “МЕГРЕЛЕТ” — ЧТОБ СТРОЙНЫМ СТАТЬ И ПРИТОМ СООБРАЖАТЬ!».

Авторы рассмотренных текстов иногда пытаются самостоятельно сформулировать смысл слова «герменевтика». Если они не повторяют словарные дефиниции, то определяют герменевтику иногда приблизительно точно, как «науку о смыслах» или на основе ее факультативных свойств как умение «вживаться в эпоху», а иногда причудливо, как «науку о необычных состояниях сознания» и даже «способность понимать мысли других». Встречается и радикальное неприятие герменевтики как «вивисекции текста»⁸².

Некоторые тексты относят герменевтику к общей группе с ведовством и шаманством, черной магией и оккультизмом. Может попасться и такая комбинация: «проекты пропитаны неотрадиционалистским конспирологическим духом — византизм, масонство, герменевтика»⁸³. Однако вычислительную или археологическую герменевтику никак нельзя отнести к «византиз-

му» и черной магии. В то же время и не упомянуть о таких трактовках нельзя, они распространены в обыденном сознании, которое одновременно и любит экзотику незнакомых слов, и боится ее.

4. Герменевтическая ситуация

Возрождение интереса к герменевтике связывают с выходом в 1960 году книги Х.-Г. Гадамера «Истина и метод», популяризовавшей многие представления классической филологической и философской герменевтики. Русский перевод издан в 1988 году, и за несколько лет идеи Гадамера у нас впитались во все сферы осознания науки и культуры, как видно в вышеприведенных примерах. На столь активное усвоение герменевтики книга повлияла тем, что дала имя и форму тенденциям, прежде безымянным, тем более что в момент, когда она появилась, происходил переворот общественного сознания в нашей стране и в мире.

Герменевтика и ее применение изучаются в российских университетах, издаются учебники, монографии и сборники статей, защищаются дипломы и диссертации, проводятся научные конференции по герменевтике в разных городах. Один из центров отечественной герменевтики создан в Университете г. Твери. Вот что пишет его основатель Г.И. Богин: «Благодаря тому, что в 1954—1994 годах существовал Московский Методологический Кружок (ММК) во главе с Г.П. Щедровицким, в России возникла перспектива подготовки специалистов в области герменевтики. [...] С 1990 года ММК начал выпускать журнал “Вопросы методологии”, где вопросам философской и педагогической герменевтики отводится 2—3 печатных листа в каждом номере. Серьезный Всероссийский герменевтический семинар регулярно проводился в течение ряда лет в Пятигорске под руководством В.П. Литвинова. Два десятка книг и сборников издала с конца 1980-х годов Тверская герменевтическая группа. В Твери с 1990 года проведено шесть международных герменевтических конференций “Понимание в системах мыследеятельности”, “Понимание и рефлексия” и т.п. С 1997 г. Тверская группа стала выпускать международный ежеквартальный журнал “Герменевтика в России / Hermeneutics in Russia”; в каждом номере — 20—25 печ. листов»⁸⁴.

Интерес к древней методике понимания сейчас так широк, что можно говорить о формировании в современной культуре «герменевтической парадигмы», которая, однако, отнюдь не тяготеет к традиционализму, а опирается на самые актуальные тенденции культуры.

После краха советской системы в конце 1980-х годов у нас сложилась своего рода «герменевтическая ситуация». Этим термином А. Димер определил ситуации, где «естественным образом происходит только непонимание», а для понимания должны быть найдены специальные методы. Изменя-

ется взгляд на вещи, ломаются старые мыслительные схемы. Так было в истории не раз в периоды слома больших религиозных и культурных парадигм, например, в первые века нашей эры, когда на смену античной культуре пришла христианская, и затем в эпоху реформации. Такая же ситуация повторилась на рубеже XIX—XX веков, когда на смену традиционным религиозным и философским парадигмам приходят ницшеанство, марксизм, фрейдизм и теория относительности, и заново обострилась в последние десятилетия XX века, когда разрушилась коммунистическая парадигма. Как считают историки, в нашей стране «перестройка» завершила широкий и многослойный процесс модернизации и урбанизации, начатый в конце XIX века, причем советский период был своего рода эксцессом, зигзагом в ходе этого процесса⁸⁵. Слова «революция продолжается» оказались на деле более глубокими, нежели просто песенной строкой, но продолжилась она не так, как рассчитывали, и не так, как предполагал Троцкий с его идеей перманентной революции. Революция затянулась на весь XX век и завершается не установлением пролетарской диктатуры во всем мире, а, наоборот, распадом СССР и текущими на его территории холодными, а иногда и горячими гражданскими войнами. Постсоветская культура возобновляет идущие еще из начала XX века авангардные импульсы к переворачиванию всего и вся, наряду с внешними покровами нормативизма. На протяжении XX века несколько раз менялись системы ценностей, представления о том, «что такое хорошо и что такое плохо», причем не только в нашей стране, но и в глобальном масштабе. Добро обернулось злом, зло объявлялось добром. «Новый порядок» в разных его видах погубил миллионы. Но и хаос изначально не ведет ни к чему иному, кроме разрушения. В итоге обрушились языки культуры, для которых необходима какая-то базовая аксиология. Они буквально на наших глазах не раз перестраивались заново, как в калейдоскопе, и снова разваливались, показывая, что идея поиска универсального языка культуры, вероятно, утопична. И в итоге культура оказывается в тупике, не владея словарем для описания и понимания этих изменений. Агностицизм становится нормой. Происходит что-то такое, что невозможно объяснить. Но остается необходимость понять. В этой ситуации особый интерес вызывает само понятие «понимание» и все, что с ним связано. Потребность в новом понимании мира и жажда увидеть вещи как они есть «на самом деле»⁸⁶ обостряют герменевтическую ситуацию.

По времени крушение советского строя совпало с эпохой постмодернизма в мировой культуре, в том числе в философии и политике, отчасти это крушение тоже было вызвано постмодернистским низвержением старых ценностей.

Вместе с тем с точки зрения теории постмодернизма мы можем по-новому увидеть некоторые черты отечественной культуры. Например, то, что для нее всегда был совершенно естествен характерный для постмодернизма «двойной код»⁸⁷. Вся культура советского периода построена на двойном ко-

де. Одна кодировка для официального прочтения, другая для частного, тайного. Постмодернизм наш — особенный, можно сказать, что он нам постоянно присущ, не с того момента, когда о нем заговорили во всем мире, то есть с начала 1970-х годов, а на полвека раньше, с 20-х годов, с момента, когда старая культура была побеждена, но не уничтожена, она развивалась в скрытых файлах сознания. И прорывалась вдруг в искусстве, в науке в двойных кодах, когда один код был обращен к официальному сознанию редакций, цензуры, министерских редколлегий, ученых советов в институтах, художественных советов на киностудиях и т.п. инстанций, а другой — к сознанию друзей и единомышленников. Эзопов язык до чрезвычайной тонкости и невероятной массовости развивался у нас все советское время.

Герменевтическая ситуация «естественного непонимания» характерна для уникальной структуры нашего общественного сознания, построенного на лжи, негласно признанной естественным условием существования. Ложь была и остается до сих пор настолько многослойной и всеобъемлющей, что исключила возможность что-либо доказать. Критерии истинности сохранились только на личностном уровне, в глубине души, укорененные в личной вере — не религиозной, а вере в какие-то собственные, для каждого отдельные, тайные ценности. Вера приобрела в этих условиях исключительное значение и для личности, и для власти, которая сделала веру инструментом управления. Кажущийся рационализм зеркальных по отношению друг к другу коммунистической и посткоммунистической идеологии по сути иррационален, так как стоит на вере, в основе которой — авторитет жертв: с одной стороны, жертв революции, а с другой — жертв репрессий. То есть у нас в принципе была герменевтическая страна, она и осталась такой. Советская культура во все время ее существования была герменевтической культурой, она всегда и на всех уровнях нуждалась в интерпретации. Для разных целей. На официальном уровне — для обнаружения крамолы и «тлетворных влияний» в художественных и научных текстах, либо для открытия вдохновляющего смысла в партийных текстах (продираясь через чудовищный «канцелярит») и открытия смысла, оправдывающего текущие решения в старых текстах классиков марксизма — последнее является классической задачей герменевтики⁸⁸. Просеивание марксовых текстов в поисках какой-нибудь фразы, которую можно использовать как «руководящее указание», прямо характеризуется как герменевтика в современных исследованиях этой темы. С другой стороны, на уровне контрофициальном стихийными герменевтическими способностями надо было обладать, и волей-неволей ими овладевала советская читающая публика, для того чтобы найти в текстах не замеченный цензурой скрытый смысл, «тайную правду». Столь откровенно явленная герменевтическая ситуация не могла не породить интереса к самому феномену понимания и интерпретации. И когда появилась книга Гадамера в русском переводе, этот интерес вырвался на волю.

Во всем мире интерес к герменевтике оживляется на фоне увлечения техникой и информатикой, а в связи с этим — метатехникой, философией техники. Эта ситуация была обозначена в мировой истории культуры как «новая технократическая волна»⁸⁹. Если герменевтическая ситуация рубежа XVI—XVII веков была продиктована в том числе развитием науки и наступлением промышленной фазы развития общества, то новая герменевтическая ситуация нашего времени вызвана наступлением информационного общества (клише — «век информации»). В обстановке информационного взрыва особую актуальность приобрели вопросы понимания, в своей основе герменевтические. Как мы понимаем? Зачем мы понимаем? Открывает ли наше понимание нам какую-то правду о мире, то, что можно назвать «истиной»? Раньше цели понимания были ясны с точки зрения религии или традиционной философии, в привычных для них терминах и понятиях. Теперь нет. И способ нового, более совершенного понимания европейская мысль ищет в герменевтике, в которой видит спектр всевозможных технологий понимания, а заодно и возлагает на нее роль философии в новом исследовании оснований «языка мира».

Наше время можно также обозначить как эпоху сакрализации знания. Сокращается то поле в культуре, которое прежде занимала институализированная религия, но одновременно многие области культуры и социальности, прежде профанные, сейчас приобретают сакральный или квазисакральный характер. Условно говоря, общий объем сакрального в сознании не сокращается, но внутри этого объема перемещается граница между старой и новой сакральностью, первая зона сужается, а вторая расширяется. Прежде, от античности до ренессанса, священным считалось знание в прорицании, богословии и мистике. Реформация разрешила приватизировать знание, XVIII век соединил протестантское приватное знание с мистическими идеями позднего гностицизма, и в эпоху французского Просвещения концепция священного знания переворачивается так, что всякое знание объявляется священным. Лозунг «знание — сила», прежде мистический, становится общепринятым. В наше время обретает сверхценность любое знание, независимо от его содержания и результатов, даже то, которое ведет к гибели. Знание стало ценнее жизни — что и раскрывает его сакральный характер. Герменевтика обещает приращение знания и потому облачается сакральным ореолом. Великий миф о познании, гностический в своей основе, овладевает сознанием людей. Занимаясь герменевтикой или называя так любые свои занятия даже без оснований к тому, человек находит душевный покой в лоне этого мифа, пребывая в иллюзии, что поднимается по ступеням невидимой иерархии тайных посвящений.

Возможно, действительно на наших глазах происходит замена христианской религиозной системы гностической системой, основанной на концепции священного знания. Об этом сейчас много говорят культурологи. Но, со-

глашаясь в целом с такой версией, надо все же видеть, что религиозность гностицизма в наше время существует в ослабленных, иллюзорных формах, где уже нет институционализации, общин и культа. Гностицизм начала нашей эры был насыщен обрядностью, напоминающей современные радикальные секты, что и настраивало против него оппонентов⁹⁰. Сейчас от него осталось лишь представление о сверхценности знания, перегружающее эпистемиологический компонент в современной культуре.

Таким образом, за техническими ноу-хау герменевтики оживают древние, реликтовые духовные импульсы.

Является ли сегодняшнее расширенное понимание герменевтики правильным, то есть соответствует ли оно герменевтике, которая существовала за тысячелетие и два тысячелетия до нас, или та старая герменевтика уже потеряна, превратилась в нечто совсем иное под тем же названием? И да и нет. Тематика и техника старой герменевтики продолжают отчасти существовать в гуманитарных науках, но при этом в других областях герменевтика изменяется в своих свойствах, целях и сферах применения. А кое-где и вовсе вытесняется псевдогерменевтикой, ложной герменевтикой.

«Повсюду, где мир испытывается нами, — отмечает Гадамер, — где происходит преодоление чуждости, где совершается усвоение, усмотрение, постижение, где устраняется незнание и незнакомство, повсюду совершается герменевтический процесс собирания мира в слово и в общее сознание. И даже монологический язык современной науки обретает общественную реальность лишь таким путем»⁹¹. Это замечательное высказывание, полное искреннего пафоса и на первый взгляд вполне позитивное, на самом деле означает прощание с той герменевтикой, которая в прошлом имела свой собственный материал, свой собственный метод и свои цели.

Перечисленные выше примеры расширения герменевтики, с одной стороны, радуют свидетельством о том, что люди все больше стремятся к пониманию. Однако, с другой, — довольно трудно понять, что среди этих примеров относится к сфере «наук о духе», точнее, к сфере духа, а что нет. И дело не в науках, а в самом духе, который все более испаряется и сейчас существует в статусе смутного, быстро исчезающего воспоминания.

Вывод из приведенного материала очевиден: герменевтик существует огромное множество. Нельзя говорить о какой-то одной герменевтике. Гер-

меневтика — это совокупность нескольких десятков мыслительных методов и приемов (вопрос в том, как их подсчитывать: в одной из систем подсчета Г. И. Богин выявляет 105 техник понимания, разделенных на 6 групп)⁹², практикуемых в наше время или существовавших ранее на протяжении около трех тысячелетий, в разных традициях и культурах.

Из этого основного вывода следуют по меньшей мере два дополнительных, относящихся непосредственно к кино и к Тарковскому.

Первое. Складывается впечатление, что коллеги-киноведы представляют себе герменевтику, если вообще что-то знают о ней, как нечто туманное, мистическое и далекое от столь актуального дела, как кино. На самом деле это не так. Герменевтика сейчас проникает во все виды интеллектуальной работы, даже в обыденное сознание, а с другой стороны — представления о том, что же это за штука такая, детально проработаны во множестве специальных и популярных изданий. Киноведение отстает, и это отставание пора ликвидировать.

Второе. Киногерменевтика в принципе может быть столь же необозрима, как и общая герменевтика. Но в приложении к конкретному материалу она приобретает индивидуальные черты. Именно такова киногерменевтика Тарковского — его собственная и наша, применяемая к исследованию его фильмов. Она связана с особенностями творчества этого режиссера и не является универсальной. Но в отдельных частях она применима к творчеству и некоторых других авторов, ниже у нас будет возможность убедиться в этом. Этот тип герменевтики восходит к характерным для средневековой экзегезы и ренессансного герметизма представлениям об одушевленном и антропоморфном космосе, развивающемся от материального к духовному, и в своем развитии проходящем некие четко обозначенные стадии, реализованные в художественном тексте, описывающем этот мир, как систему структурных уровней и хронотопов, своего рода зон.

Важнейшую особенность такой герменевтики я вижу в том, что называю статусным подходом. В принципе, не только у Тарковского, но и у любого другого режиссера художественная структура фильма состоит из многих слоев рефлексии; они не всегда очевидны, но именно выявление их границ, их принадлежности и их статуса в иерархии относительно друг друга и относительно Абсолюта позволяет понять фильм с той глубиной, которая недоступна иному виду истолкования.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ЧАСТИ ЕДИНОГО

1. На что делится бесконечность

Для герменевтики весьма важно представление о «герменевтическом круге». Несколько упрощенно его трактовка сводится к тому, чтобы понимать целое через части, а части через целое. В герменевтическом исследовании несколько таких кругов как бы по спирали восходят от более простых форм представления целого и его частей к более сложному пониманию. Каждый виток или уровень такой спирали иногда определяют как «горизонт понимания».

Герменевтический круг является одним из базовых принципов герменевтики. Сформулированное Шлейермахером в XIX веке, в иных формах представление о необходимости понимания частей через целое было выработано еще Флациусом в XVI веке (он говорил о понимании фрагмента текста через контекст) и еще раньше Августином. Этот принцип кажется настолько самоочевидным и естественным, что тут будто бы и обсуждать нечего. На самом деле все сложнее. Что такое часть и целое, как в этот круг войти и как из него выйти — эти вопросы далеко не просты.

Как принцип герменевтического круга раскрывается в киногерменевтике Тарковского? Для ответа надо понять, что исследуем мы у Тарковского и что исследовал он сам. Только тогда можно будет увидеть, где целое и что является его частями.

Герменевтика может работать как с явлениями, так и с текстами. Но обратим внимание на то, что в этих случаях и герменевтическая процедура, и ее результаты противоположны. Раскрывая скрытый смысл в явлениях, герменевтика превращает эти явления в знаки и тексты. Иначе говоря,

текстуализует явления. Что же касается вербальных текстов, то герменевтика превращает их в образы, разрушая их текстуальность. Идею или чувство, оформленное автором в текст, она приводит в дотекстовое состояние, в непосредственно явленную данность. То есть герменевтика текстуализует явления и детекстуализует тексты. Философским герменевтикам свойственно первое, а второе — филологическим (в состав филологических герменевтик, изучающих тексты, входит и когнитивная киноведческая).

Герменевтика как истолкование приложима к миру, к его явлениям, лишь в том случае, если они текстуализованы, если мир понимать как текст. Тарковский именно так и понимал мироздание, хотя на словах всегда утверждал противоположное. Текст можно переписать, а мир нельзя — но Тарковский в финале «Жертвоприношения» как раз и переписывает мир, начиная с чистого листа. Эта совершенно скандальная с точки зрения ее семиотического содержания акция до сих пор не оценена по достоинству. Но она совсем не неожиданна для Тарковского. Она более чем логично вырастает из того, что и во всех предыдущих фильмах он пользуется элементами мира как единицами языка, переписывая мир на свой лад.

Точно так же элементами мироздания как единицами текста пользовались представители герметизма. Например, алхимики путем рекомбинации химических элементов, понятых как символические персонажи, пытались «написать» новый сценарий мира. «Великое делание» (получение философского камня) описывалось в алхимических текстах драматургически, как персонафицированное действие — «алхимическая свадьба».

Киногерменевтика имеет дело с фильмом. А фильм представляет собой одновременно и художественный текст, и непосредственно осязаемый аудиовизуальный образ мира. Поэтому киногерменевтика имеет дело одновременно и с текстом, и с явлениями мира. То есть она вынуждена и текстуализовать, и детекстуализовать свой материал.

Философская герменевтика обходит это препятствие, представляя мир в виде высказывания о нем, как будто бы в слова самопроизвольно перетекает некая эманация сущностных аспектов мира, которые, собственно, и подлежат герменевтическому анализу.

Но с кино так не получается. Здесь мы должны анализировать явления в их фильмовой ипостаси, в их аудиовизуальном представлении, непосредственно явленном нам.

Образ мира в фильме уже существует. Его не надо искусственно синтезировать, так, как это делается в филологических герменевтиках. Наоборот, в киногерменевтике его приходится разложить на элементы, а потом соединить их вновь так, чтобы на первом плане была видна их взаимосвязь (ведь по определению «смысл есть взаимосвязь всех относящихся к данной ситуации значений»).

Однако тут нас ждет препятствие.

Что значит «элемент мира»? Делимость мира на элементы представляет собой проблему, существенную для нашей темы.

Элементами мира, и в том числе того виртуального варианта мироздания, каким является художественный мир фильма, вовсе не являются явления природы, события, люди, предметы и т.д. Все это — части не мира как целостности, а всего лишь части его материальной плоти. Но когда мы намереваемся говорить не о частях материальной плоти мира, а именно об элементах самого мира как целостности, то сталкиваемся с парадоксом: с тем, что у мира как целостности вообще не может быть частей.

Мир бесконечен, а бесконечность неделима.

Как известно, в математике деление бесконечности на любое число дает бесконечность. Любая часть бесконечного мира, полученная путем его деления, будет представлять собой тоже бесконечный мир. Для мира операция деления исключена. Тут нельзя разделить целое и его части. И значит, герменевтический круг тут невозможен.

Тупик? Нет.

Вернемся на шаг назад: если результатом деления бесконечности является бесконечность, то частями бесконечного мира станут точно такие же бесконечные миры. Но это означает, что в данном случае операция деления превращается в операцию репродуцирования, клонирования. В результате деления мира вместо отдельных элементов мы получаем его клоны.

Что же получается, задача найти элементы художественного мира не имеет решения? Имеет. Но весьма специфическое. Ведь перед нами не реальный, а художественный мир. Художественный мир — это проекция авторского сознания, которое состоит из множества слоев. Поэтому и художественный мир многослоен. А поскольку слои сознания не идентичны друг другу, то и образы мира, продуцируемые этими отдельными слоями сознания, являются хотя и клонами, но не точными, а чем-то отличающимися. В них много общего, но есть и разница.

Все они размещаются в одном и том же общем для них всех художественном пространстве-времени фильма, но как бы в разных его измерениях. События, составляющие содержание фильма, разворачиваются параллельно и одновременно во всех этих отдельных мирах, но в каждом из них приобретают новый облик и смысл.

Аналогию этому можно увидеть в широко распространенных сейчас так называемых «волшебных картинках», которые представляют собой нагромождение разноцветных пятен, но при концентрации взгляда на определенном расстоянии от изображения вдруг видишь вместо этих пятен ясный, объемный, наполненный воздухом и светом пейзаж.

Разница только в том, что в «волшебной картинке» спрятан один такой

пейзаж, а в нескольких слоях художественного мира просвечивают друг сквозь друга в одном событии — несколько разных событий, в одном факте — несколько разных фактов.

Таким образом, мы приходим к тому, что частями художественного мира служат не явления или события, не люди или вещи, а целостные миры. Они совмещены в едином «большом» художественном мире фильма, но не сливаются, каждый из них сохраняет свою автономность и самобытность.

Если это миры, то главное их содержание — собственное, характерное только для данного мира, уникальное пространство и время. Это их основная характеристика именно как миров, потому что все другие характеристики относятся уже не к мирам, а к материальному наполнению миров.

Поэтому эти миры для нас предстают в первую очередь как пространственно-временные комплексы, то есть хронотопы. Они являются одновременно и частями исследуемого объекта, и уровнями его рассмотрения (или «горизонтами понимания»). Они материальны и трансцендентны одновременно.

В дальнейшем мы увидим подтверждение тому, что художественный мир фильмов Тарковского строится как совокупность нескольких хронотопов.

В главах второй части этой книги мы будем выяснять фактическое содержание и смысл каждого из этих хронотопов. Специальное внимание уделим отношениям хронотопов Тарковского между собой, и отношениям между каждым из них и всей их совокупностью, то есть с тем «большим» художественным миром фильма, который отражает феномен бесконечности реального мироздания (в художественной рефлексии этот бесконечный внешний мир предстает как сверххронотоп).

Герменевтический подход к творчеству свойствен отнюдь не только Тарковскому. В наибольшей мере это касается, как уже было сказано, музыкантов. Может быть, потому, что в музыке нет нарратива или он минимален. Как известно из воспоминаний, в детстве Андрей Тарковский хотел стать музыкантом, причем не исполнителем или композитором, а дирижером, интерпретатором большой музыкальной формы, распределенной в оркестровом пространстве. В музыкальной «гармонической алгебре», начертанной дирижерской палочкой, прозрачны взаимосвязи между трансцендентной мыслью и звуковым материалом музыки.

2. Система мировых «сфер-образов»

Как герменевтика может осуществиться в фильме, если она рассуждает, а фильм изображает? Ведь тогда в фильме, кроме сюжетных событий, должно присутствовать каким-то образом авторское рассуждение. Разумеется, рассуждение скрытно уже присутствует в сюжете, в его трактовке, в конфликте персонажей и т.д., то есть во всем том, что для привычного киноведческого анализа составляет содержание фильма. Но мы здесь имеем в виду нечто иное — рассуждение режиссера о характере мироздания.

Именно таким рассуждением становится разделение художественного мироздания на несколько слоев, то есть тех самых локальных маленьких миров или хронотопов.

Содержанием рассуждения становится то, что происходит с мирами, а не с персонажами фильма. У миров собственная судьба, иная, чем судьба персонажей.

Между мирами возникают определенные взаимоотношения, которые становятся своего рода синтаксисом, связывающим слова, — если каждый из миров представить как слово — во фразу, и в ней, в этой фразе, и будет заключен итог рассуждения, ответ на герменевтический вопрос.

Что сам Тарковский думал об этом? Знал ли он о таком строении своих фильмов? Сознательно ли он выстраивал многохронотопную конструкцию, или она возникла спонтанно, если вообще она реально существует? Действительно ли для него такая конструкция фильмов являлась аналогом рассуждения, то есть путем к какой-то истине?

На эти вопросы ответы нашлись в текстах Тарковского.

Тарковский вовсе не был таким уж иррациональным художником. Он обращался не только к «правому полушарию», как не раз о нем писали¹. Во многом он был достаточно рационален. Но только рациональность его была особого, средневекового типа.

На первый план для себя он ставил, как ни странно, именно познавательную функцию искусства: «Искусство стоит сравнить с наукой, — писал он в первой своей теоретической работе «Запечатленное время». — Как и наука, оно является средством или способом освоения мира, орудием познания мира на пути прогресса, на пути движения к так называемой абсолютной истине. В данном случае к “абсолютной истине” отношений человека и действительности. Искусство познает мир по-своему: не путем последовательно связанных, расположенных как бы последовательно и зачастую опровергающих друг друга открытий, ряда частичных объективных истин, как это происходит в науке. Художе-

ственное же открытие каждый раз возникает — я говорю условно — как новый иероглиф “абсолютной истины”. Оно предстает как откровение, как мгновенное и необходимое для художника понимание всех закономерностей мира, в котором мы живем: его красоты и безобразия, его человечности и жестокости. То, что я называю иероглифом “абсолютной истины”, есть образ мира, явленный в едином очеловеченном облике, единожды, но и навсегда»².

В этом тексте интересны два луча, видимый и невидимый.

Видимый луч: познавательный пафос, возможно, навеян настроениями оттепельной научной революции 60-х годов, когда передовая наука была окружена ореолом моральной правоты (вскоре переросшим в диссидентство по отношению к официальной идеологии). Слышны тут и отголоски влияния его учителя Михаила Ромма, который в «Девяти днях одного года» соединил для своих героев пути моральных и научных исканий.

Однако Тарковский разделял познание научное и художественное, последнее понимая визионерски. Он прямо говорит об откровении. И отсюда просвечивает невидимый луч: истина, явленная в едином очеловеченном облике, единожды, но и навсегда, — это уже чисто религиозная, христианская концепция.

Абсолютная истина в советской философии считалась понятием антимарксистским. А уж явленная в едином очеловеченном облике... Ведь понятно же, о чем и о ком тут идет речь. В Евангелии от Иоанна сказано: «Иисус сказал ему: Я — путь, и истина, и жизнь» (Ин. 14:6).

Не потому ли этот кусок отсутствует в варианте статьи в журнале «Искусство кино» № 4 за 1967 год³, она полностью напечатана лишь в академическом ежегоднике Института истории искусств «Вопросы киноискусства» за тот же год.

Столь монументальной задаче, как раскрытие объективной картины мира, воплощающей абсолютную истину, должен был предшествовать какой-то эвристический проект, какое-то априорное представление о структуре мира и способах его познания (в герменевтике это называется предпониманием).

И такой проект у режиссера был.

В том же тексте Тарковский писал: «Область художественного осознания мира напоминает мне огромную систему внутренне законченных и замкнутых сфер, не отменяющих друг друга, но дополняющих и обогащающих. Накапливаясь, они образуют огромную сверхобщую сферу, разрастающуюся в бесконечность. [...] У каждой из этих сфер-образов, этих “нас возвышающих обманов”, есть и свое внутреннее пространство. В нем — свои законы»⁴.

Эти слова Тарковского не было принято цитировать, хотя они опубликованы сорок лет назад, — и в таком плане его творчество не рассматривалось.

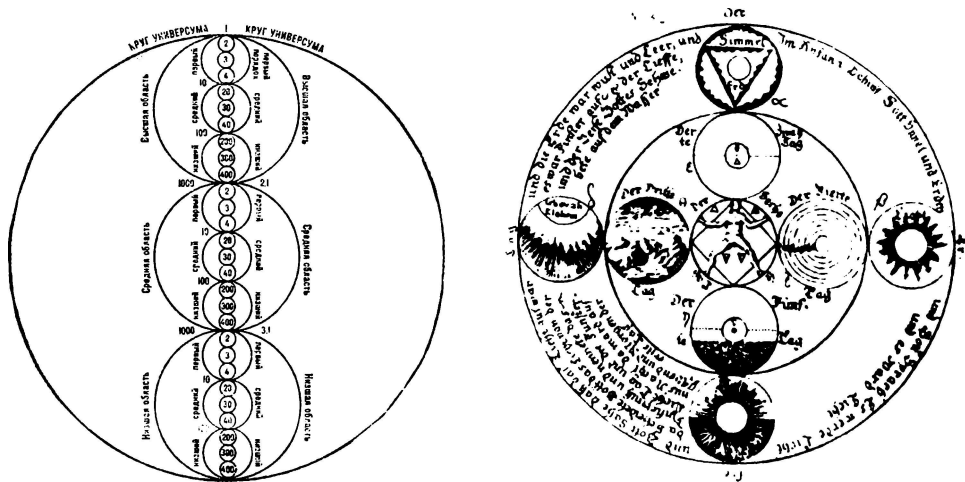
Для меня же этот текст имеет важнейшее значение для понимания Тарковского, авторизуя со стороны самого режиссера концепцию о нескольких слоях реальности, присутствующих одновременно в его фильмах, и о том, что каждый из них увиден и понят на определенном уровне рефлексии — «художественного осознания мира», как он писал.

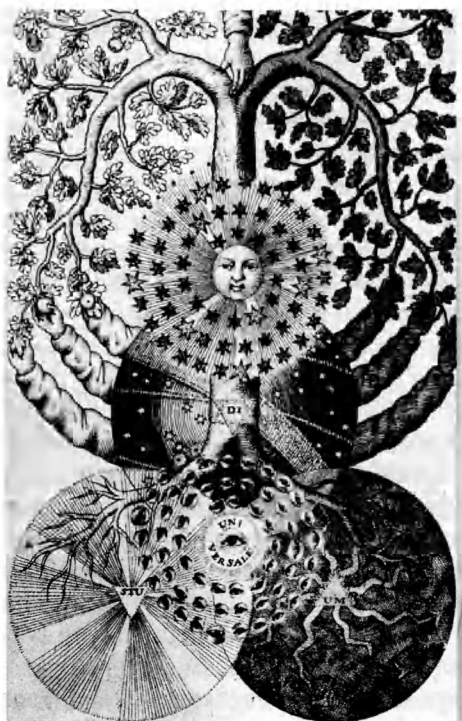
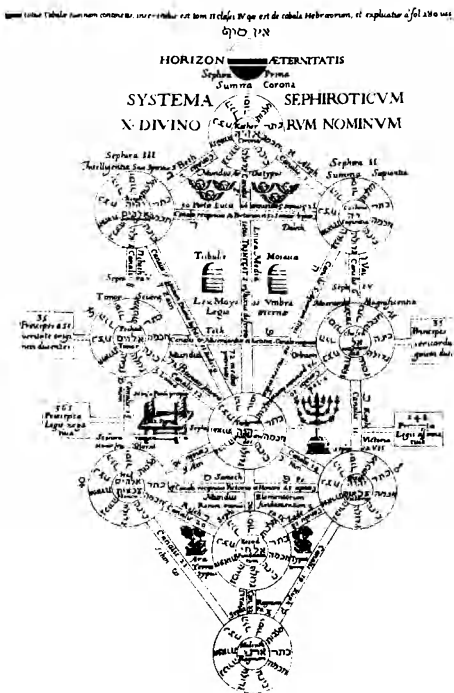
Эти разделенные миры, эти отдельные «внутренне законченные и замкнутые» сферы реальности представлены в каждом из фильмов в разной пропорции. Где-то сильнее выражен один, где-то другой.

Все вместе они образуют целостный мир, развивающийся, пульсирующий, внутренне конфликтный.

Нельзя не заметить, что подобная схема напоминает модель мироздания у Николая Кузанского, также состоящую из системы взаимосвязанных сфер⁵, схему миров у Джордано Бруно, Николая Фламелья, у розенкрейцеров⁶ и другие подобные схемы множественности миров — зоны гностиков, систему сефирот в каббале, «планов» в антропософии и т.п.

Тарковский был начитанным человеком, к тому же специально интересовался этими вопросами. Вероятно, он знал многое о подобных моделях мироздания и, безусловно, об антропософских «планах». Он был увлечен теософией и позже антропософией, читал Якова Бёме и Эмануэля Сведенборга, увлекался Гурджиевым (в котором после более глубокого изучения разочаровался), планировал поставить короткометражный фильм по Рудольфу Штайнеру⁷. Однако не следует исключать, что это мог быть и его





собственный проект. Ведь подобный «чертеж антропокосмоса»⁸ представляет собой один из архетипов гностической ветви общечеловеческой культуры и вполне вписывается в общую систему архетипов, воплощенных в творчестве Тарковского.

Как бы то ни было, подчеркнем, что рефлексия художника о мире представлялась Тарковскому не аморфной, а структурной, состоящей из нескольких сфер. В его кинематографическом видении каждой сфере рефлексии отвечала отраженная ею в новом ракурсе модель реальности.

Это дает основание говорить о нескольких внутренних точках зрения на события фильма и о нескольких мирах, существующих параллельно в фильмах Тарковского.

Внутреннее пространство фильмов предстает как многомерное, а его изучение — как своеобразная искусствоведческая топология.

Множественность миров для Тарковского была не умоглядной абстракцией. Как старинные гравюры резцами прочерчивали на медных досках



конфигурации мыслимых сфер, так и режиссер передавал идею иного пространства и времени через визуальные образы в фильмах. Ненавязчиво, косвенно, как бы намеком.

Старинная гравированная карта полушарий висит на стене в квартире героя «Зеркала». Карту Европы XVII века в раме дарит Александру почтальон Отто в «Жертвоприношении».



В доме Криса в «Солярисе» стены завешаны гравюрами с изображением монгольфьеров — эти легкие, наполненные горячим воздухом шары буквально материализуют идею отдельных сфер, возносящихся над землей.

Карты и рисунки расширяют диегезис фильмов, деля его прозрачным, таким, что сквозь него начинают просвечивать иные миры.

Метафизический смысл этих изображений Тарковский приоткрыл только в конце жизни, в «Жертвоприношении»: в сцене с картой герои говорят как раз о том, что действительность отличается от представлений о ней.

Представим, вслед за самим Тарковским, отдельные «образы-сферы» реальности, или локальные миры в художественном пространстве его фильмов как обособленные сферы рефлексии, осуществляемой разными слоями сознания (имея в виду не сознание героя, автора или зрителя, а универсальную психологическую структуру личности).

В психологии давно уже утвердилось деление человеческой психики на несколько слоев. Вариантов этого деления много, но, поскольку мы не иссле-

двум конкретный психический материал, а говорим о схемах, то примем в качестве базового разделение, предложенное К.-Г. Юнгом: «Мы должны некоторым образом различать три ступени души: 1) сознание; 2) личное бессознательное, состоящее прежде всего из тех содержаний, которые стали бессознательными либо в силу того, что они потеряли свою интенсивность и поэтому оказались забытыми, либо же потому, что от них отстранилось сознание (так называемое вытеснение); кроме того, сюда можно включить те содержания, отчасти перцепции, которые из-за слишком малой интенсивности никогда не достигали сознания и все же каким-то образом проникли в психику; 3) коллективное бессознательное, являющееся вотчиной возможных представлений, но не индивидуальной, а общечеловеческой и даже общеживотной, и представляющее собой фундамент индивидуальной психики»⁹.

По поводу третьей ступени Юнг писал: «Коллективное бессознательное, видимо, состоит—насколько мы вообще вправе судить об этом—из чего-то вроде мифологических мотивов или образов; поэтому мифы народов являются непосредственным проявлением коллективного бессознательного. Вся мифология—это как бы своего рода проекция коллективно-бессознательного»¹⁰.

В схематичном виде эта система Юнга общеизвестна, и Тарковскому, чтобы с ней познакомиться, в принципе можно было даже и не знать подлинных текстов Юнга, в то время еще не изданных в СССР (однако, возможно, у него была возможность читать Юнга на русском языке в цюрихском издании 1929-39 гг.¹¹). В гуманитарной среде в ту пору популярным было подробное изложение основ архетипической концепции Юнга Сергеем Аверинцевым в журнале «Вопросы литературы» (№ 3 за 1970 год¹²). Какое-то представление о системе Юнга Тарковский несомненно имел. В одном из поздних текстов он мельком упоминает: «Даже Юнг меня уже не устраивает»,—не уточняя, чем именно не устраивает.

Знание не только психологии, но и психиатрии Тарковский считал совершенно необходимым для кинематографиста. Он писал еще в 1967 году: «Сейчас в кинематографе нет ничего более запущенного и более поверхностного, чем психология. Я говорю о понимании и раскрытии глубинной правды тех состояний, в которых находится характер. Этим пренебрегают... Кино требует и от режиссера, и от сценариста колоссальных знаний о человеке и скрупулезной точности этих знаний в каждом отдельном случае, и в этом смысле автор фильма должен быть родственен не только специалисту-психологу, но и специалисту-психиатру»¹³.

В его фильмах отчетливо заметны отдельные слои рефлексии, выделенные с помощью специальных художественных акцентов. Поскольку они представлены в киноматериале фильмов, а не непосредственно в сознании, то несколько отличаются от системы Юнга и выглядят следующим образом. Во-первых, это слой индивидуального сознания и бессознательного, кото-

рый опирается на неповторимый жизненный опыт человека, делающий личность уникальной. Во-вторых, слой коллективного сознания, в котором действительность дана через представления определенной исторической и групповой парадигмы. В-третьих, слой коллективного бессознательного, оперирующего архетипическими образно-смысловыми моделями. И в-четвертых, всей совокупности трех рефлексивных слоев в фильмах Тарковского противопоставлен один внерефлексивный слой.

Рефлексивно отраженные в фильме слои реальности, или «миры», — сложные образования, их можно рассматривать с разных позиций.

В психологическом плане это уровни рефлексии. Для поэтики, семиотики, лингвистики и риторики — это голоса во внутреннем диалоге фильма, интертексты, дискурсы, языковые и модальностные зоны. В концепции Витгенштейна — «языковые игры». С концептуальной точки зрения — независимые смысловые сферы. С точки зрения «археологии культуры» — мифологические конструкции. Для герменевтики — это «горизонты понимания». С точки зрения теории коллективного бессознательного это некие большие сверхархетипы, поскольку восприятие действительности в каждом из них формируется согласно определенным моделям. Вместе с тем это и пространственно-временные образования, то есть хронотопы.

Поскольку эти комплексы обладают, кроме пространственно-временных, и другими содержательными свойствами, их можно отчасти уподобить гностическим эонам, которые являлись и периодами времени и состояниями мироздания, и при этом были персонифицированы, обладали личностными чертами и судьбами.

Но все же наиболее наглядными всегда являются физические, пространственно-временные определения, поэтому примем в качестве рабочего определения для таких образований — миров, рефлексивных слоев реальности или смысловых сфер — понятие «хронотоп».

Опорой нам служит мысль М.М. Бахтина о том, что «всякое вступление в сферу смыслов совершается через ворота хронотопов»¹⁴, так как «каковы бы ни были эти смыслы, чтобы войти в наш опыт (притом социальный опыт), они должны принять какое-либо временно-пространственное выражение»¹⁵. Представления о хронотопах в искусстве базируются, естественно, на концепции Бахтина; но стоит напомнить, что эту концепцию в последнее время рассматривают в русле герменевтики: «Идеи Бахтина несомненно можно интерпретировать как герменевтические»¹⁶.

Определение «хронотоп» в данном случае тем более уместно, что не вызывает таких широких и неопределенных ассоциаций, как «сфера реально-

сти» или «мир», и не контаминирует с обобщенным понятием «художественный мир». Однако следует иметь в виду, что оно условно и сохраняет в себе все богатство не только пространственно-временных, но и других аспектов — смысловых, ценностных, языковых, психологических, структурно-поэтических, культурологических, художественно-стилистических и пр. Поэтому в данном случае для нас понятие «хронотоп» — необходимая краткая формула, почти этикетка, очень широкого содержания, не сводимого только к пространственно-временным аспектам.

Понятие «хронотоп Тарковского» встречается в ряде работ. Критики уже обращали внимание на своеобразие пространственно-временных решений в фильмах Тарковского¹⁷. Отличие нашего подхода в том, что мы говорим не об одном, а о нескольких хронотопах в фильмах Тарковского.

Такую возможность Бахтин предсказал в своих поздних текстах. Основная часть его работы «Формы времени и хронотопа в романе» была написана в 1937—1938 годах, но целиком работу издали лишь в 1975 году¹⁸, а за год до того в журнале «Вопросы литературы»¹⁹ были опубликованы написанные Бахтиным в 1973 году «Заключительные замечания» к этой работе. Развивая концепцию больших хронотопов, охватывающих целые исторические эпохи и жанры искусства (греческий роман, рыцарский роман и т.п.), предложенную им в раннем, основном тексте работы, Бахтин в «Заключительных замечаниях» дал кардинально новую трактовку хронотопа, допустив совмещение нескольких хронотопов в одном произведении: «В пределах одного произведения и в пределах творчества одного автора мы наблюдаем множество хронотопов и сложные, специфические для данного произведения или автора взаимоотношения между ними. Хронотопы могут включаться друг в друга, сосуществовать, переплетаться, сменяться, сопоставляться, противопоставляться или находиться в более сложных взаимоотношениях»²⁰. Эта идея Бахтина переводит в иную форму старинное герменевтическое представление о нескольких смысловых слоях внутри текста.

В бахтиноведении не отрефлексирован в достаточной полноте тот факт, что в наследии Бахтина мы имеем дело по крайней мере с тремя трактовками хронотопа. Первая подразумевает «большие», или «эпохальные» хронотопы, характеризующие эпохи и жанры литературы и охватывающие множество произведений, внутренний мир которых как бы вписан в «эпохальный» хронотоп. Вторая — «малые» хронотопы, которых в произведении может быть несколько. Третью я назвал бы концепцией «локальных» хронотопов (хронотоп гостиной, хронотоп порога, дороги, дома, дождя и т.д.). Первая трактовка подробно рассмотрена в основном тексте книги Бахтина, а вторая и третья в его «Заключительных замечаниях» лишь эскизно намечены.

Для меня определяющей является вторая бахтинская трактовка хронотопа, то есть допущение нескольких хронотопов внутри одного произведения.

О третьей трактовке скажу чуть ниже.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ХРОНОТОПЫ ТАРКОВСКОГО

1. Разноликие отражения

Как читатель, наверное, уже и сам заметил, мы подходим к концепции хронотопов с разных сторон. Опираемся на умозрительные, но в принципе достаточно характерные для герменевтики рассуждения о бесконечности, неделимости и клонировании мироздания; на схемы разделения мира, бытующие в теологии, теософии и антропософии от Николая Кузанского и Джордано Бруно до Рудольфа Штайнера; на теорию хронотопов М.М. Бахтина; на представления К.-Г. Юнга о структуре сознания и бессознательного; наконец, на высказывания самого Тарковского о структуре художественной рефлексии. Чуть ниже мы подключим к этим аргументам еще и принятую в средневековых герменевтиках систему нескольких уровней рассуждения. Все эти замечательные концепции, столь далекие друг от друга во времени и пространстве и при этом столь схожие, однако, не имели бы в нашем случае специальной ценности, если бы сами фильмы не подсказывали необходимость такого подхода.

Главным образом на идею разделения миров в «большом» художественном мире Тарковского наталкивает сам киноматериал.

В художественном строе фильмов очевидны обособленные слои предметных фактур. Вероятно, их размежевание выражало определенным образом авторскую волю Тарковского, иначе они не были бы собраны в столь отчетливо различимые комплексы. Режиссер хотел, чтобы они различались. И знал, для чего это делает. Приведенные выше его слова о мире как совокупности отдельных взаимосвязанных «образов-сфер», в каждой из

которых свои законы, вполне ясно открывают его позицию по этому поводу.

Легко заметить, что из фильма в фильм повторяются одни и те же предметные и природные элементы, связанные с архетипическими значениями — этот факт отмечен во многих работах о Тарковском¹ и стал общепризнанной отличительной чертой его стиля. Несомненно, все эти элементы в совокупности образуют особый хронотоп, который в данной работе обозначен как «сакральный».

Другая очевидная черта стиля фильмов Тарковского — обилие в них цитат и реминисценций. Как и архетипическая символика, этот принцип цитирования, а зачастую и сами цитаты, повторяются из фильма в фильм; все вместе они образуют свой собственный контекст и соответствующее ему пространственно-временное поле — хронотоп диалога культуры.

Наконец, воображаемый героем мир, или имагинативный хронотоп, также обособляется автором от окружающей героя реальности — это было очевидно уже в «снах Ивана» в «Ивановом детстве»² и в более тонких формах в последующих фильмах. Во всех фильмах Тарковского герои видят сны. А иногда происходящее с ними не во сне, а наяву открывает для зрителя мир их воображаемого. Так, в «Андрее Рублеве» сферой воображаемого служит живопись Рублева. В «Ностальгии» цель перехода через бассейн явно относится к сфере воображаемого и лежит за пределами земной реальности. А в «Жертвоприношении» желаемое воплотилось в реальность, и новый мир вступил на место старого, обыденного.

Что же касается внерефлексивного представления о реальности, то оно со всей очевидностью присутствует в фильмах Тарковского, поскольку для режиссера было характерно восходящее к романтическим и религиозным идеям противопоставление обыденной и высшей, или «дольней и горней» реальности. Обыденная реальность, то есть эмпирическая и внерефлексивная, выступающая как негативный полюс этой оппозиции, воссоздана в фабульно-эмпирическом хронотопе фильмов.

Изучая хронотопы Тарковского, мы рассматриваем не только пространственно-временные формы, но и весь тот образный и смысловой материал, в каком они воплощены в фильмах. Ведь они весьма наглядно выражены в предметной фактуре фильма, в его атмосфере и стилистике, во всех деталях кадра, так, что в конечном счете предстают как художественные и стилистические образования.

С другой стороны, они могут быть представлены в системе философских и мировоззренческих представлений — онтики и онтологии, этики и аксиоло-

гии, и предстают как ценностные системы. М.М. Бахтин писал: «Хронотоп в произведении всегда включает в себя ценностный момент» и «Все пространственно-временные определения в искусстве [...] всегда эмоционально-ценностно окрашены»³.

Из физической и ценностной природы хронотопов вытекает специфичность логики, характерной для каждого из них, а со своеобразием логики связан особый характер протекания и трактовки событий. События—это уже из области сюжетики. Поэтому хронотопы в фильмах Тарковского предстают как сюжетные структуры. В них разворачивается свой, особый вариант сценарного сюжета, либо корректируется сценарный сюжет, либо создается некий метасюжет. Во всех этих случаях фильм с несколькими хронотопами предстает как полисюжетный.

Хронотопы подробно рассмотрены в четырех главах второй части книги. Здесь можно дать их предварительные краткие характеристики.

1. Имагинативный хронотоп—мир в воображении героя фильма, выделенный автором в особые художественного-композиционные блоки (сны, видения, интроспекции и т.д.).

В рассмотрении этого хронотопа особый акцент делается на волевое начало—желания и мечты героя, на его активные предпочтения (сновидческие образы счастья) и отталкивания («вытесненные» нежелательные образы)—и на индивидуальном, закрытом от других характере этого мира, воплощающем в себе осознанную необщность героя.

С физической точки зрения этот хронотоп характеризуется нелинейностью пространства-времени и отсутствием прагматических причинных связей в логике.

2. Хронотоп диалога культуры—картина мира, сформированная определенной культурной парадигмой, свою принадлежность к которой осознанно или неосознанно подчеркивал режиссер. В этом хронотопе наиболее явно выражены историко-культурные ориентации и пристрастия режиссера.

Смысловое поле этого хронотопа образовано системой интертекстов, его текстовая форма представляет собой центон, то есть совокупность цитат (источниками которых могут быть не только литературные тексты, но и различные артефакты).

Пространство-время культуры не линейно. Для той культурной парадигмы, к которой относится творчество Тарковского, оно центрично и замкнуто в рамках некоей сферы, внутри которой происходит вечный круговорот времени, и где осуществляется диалог всех участников данной парадигмы, сближенных условиями этого диалога во времени и пространстве—так, своеобразное «об-

шение» происходит в рамках этого диалога между художниками Ренессанса и XIX века, философами Средневековья и нашего века и т.д. Участники этого диалога выносят как бы коллективный «вердикт», оценивая события фильма и позицию его героев. Этот хронотоп воплощает в себе осознанную общность.

3. Сакральный хронотоп — мир, увиденный сакральным сознанием, убежденным в наличии священного начала во всех проявлениях бытия. Здесь физические координаты мира совмещены с этическими и ценностными, в соответствии с известной и подробно описанной в культурологии и семиотике трехчастной схемой мифологического космоса: верх — божественный мир бессмертия и блага, середина — земной человеческий мир, низ — мир смерти и зла. Активизированы символические предметные элементы: свет и тьма, огонь и вода, дерево — как мировая ось и т.д.

Сакральный хронотоп воплощает в себе коллективное бессознательное, и в этом смысле — неосознанную общность.

Религиозная проблематика фильмов делится между сакральным хронотопом и хронотопом диалога культуры таким образом, что область переживания непосредственного религиозного опыта, связанная с всеобщими архетипическими моделями «сакрум», зафиксирована в художественных образах сакрального хронотопа; а осмысление религии как феномена культуры в ее конфессиональных моделях и отражениях через религиозное искусство дано в хронотопе диалога культуры.

4. В фабульно-эмпирическом хронотопе события и факты предстают без всяких оценок и безотносительно к любой форме рефлексии по поводу них.

Дефиниция включает два элемента. Фабула по определению есть «фактический состав событий» вне их художественно-композиционной обработки. Эмпирическое пространство-время — это пространство-время обыденного житейского опыта (представление об эмпирике исторически меняется; мы имеем в виду представления, характерные для времени создания фильмов); оно увиденно с точки зрения «мирского» или «профанного» сознания, противопоставленного сакрально-мифологическому.

Пространство-время этого хронотопа на уровне сегодняшних нормальных представлений характеризуется линейностью и однородностью (в системе эвклидово-ньютоновской геометрии/физики) и причинно-следственной логикой.

Используя характерный для Тарковского образ зеркала, отражающего под разными углами дробящиеся образы, представим систему хронотопов в виде нескольких взаимосвязанных отражений реальности с разных точек зрения, то есть как систему рефлексий.

Четырем хронотопам отвечают один внерефлексивный слой и три сферы рефлексии:

— противопоставленное трем сферам рефлексии общее ядро внерефлексивной реальности (фабульно-эмпирический хронотоп);

— рефлексия на уровне индивидуальной личности (имагинативный хронотоп);

— рефлексия на уровне коллективного сознания, связанная с представлениями определенной культурно-исторической парадигмы (хронотоп диалога культуры);

— рефлексия на уровне коллективного бессознательного, выраженная в мифологических архетипах (сакральный хронотоп).

Иначе говоря, мы рассматриваем предложенное режиссером сообщение с четырех сторон: через факты, образы, контексты и символы.

Читаем фильмы на четырех языках.

Примерно в таких же четырех вариантах и сам режиссер передавал в фильмах свое сообщение. Только у него эти варианты не сменяли друг друга, а развивались в каждом фильме совместно. Ведь он мыслил не логически — причинно-следственными цепочками, а герменевтически — целостными сферами образов-смыслов. Последовательность в одновременном сосуществовании этих сфер возникала косвенно, перенесением акцентов с первой на последнюю: с фактов — на образы, затем на контексты и в конце концов на символы. Соответственно этому, и диегезис его фильмов постепенно превращался из фактического в символический.

Фабульно-эмпирический хронотоп, воплощающий в себе внерефлексивную сферу, соответствует тому, что в риторике носит название «диктум»⁴ и определяется как нейтрально-информационный фон, как фактический состав событий, по поводу которого осуществляются рефлексии.

Диктуму противопоставлен модус — сфера оценки изложенных фактов с той или иной точки зрения.

Три рефлексивных хронотопа являются тремя модусами одного диктума.

В то же время в их последовательности (имагинативный — хронотоп диалога культуры — сакральный) каждый предыдущий является диктумом, а последующий — модусом.

Общим модусом всей их совокупности является завершающий, сакральный хронотоп.

Хронотоп — понятие в буквальном смысле мировоззренческое, отражающее воззрения на мир. В нем есть и физический смысл, связанный с особенностями пространства и времени, но он выявляется только в связи с определенной точкой зрения, реализованной в хронотопе. Иначе говоря, это понятие не столько объектное, сколько субъектно-объектное, с преобладанием субъектного начала, и поэтому относительное, релятивистское. Хронотопы различны лишь потому, что существуют различные точки зрения на мир и различные самоощущения человека в мире. Они зависят от позиции человека и при ее смене могут менять свои границы. Поэтому хронотопы не соответствуют территориальным локусам и границы хронотопов не совпадают с границами на местности.

Характерный пример релятивистской трактовки хронотопа — Зона в «Сталкере». Для Сталкера она осознается как сакральная область, тогда как для идущих рядом с ним Профессора и Писателя не является таковой вплоть до конца их путешествия, и именно благодаря вдруг раскрывшемуся для них осознанию Зоны как сакральной области они отказываются войти в таинственную Комнату, которая служила их целью. При этом для автора фильма областью сакрального хронотопа служит не только Комната и даже не только Зона, но и все внутреннее пространство фильма, включая и дом самого Сталкера. Точно так же орбита станции «Солярис» не является сакральным хронотопом до момента, пока Крис не осознает ее в этом качестве, в то время как для его коллеги Сарториуса она до конца остается частью обыденного эмпирического хронотопа.

Еще более выразительный пример. В «Ностальгии» посреди комнаты Доменико стоит дверь в раме без стены, Андрей Горчаков обходит ее, а Доменико открывает дверь и проходит насквозь. Напомню, дверь — один из значимых локусов сакрального хронотопа. По-моему, трудно явственнее материализовать идею разных хронотопов в одном живом пространстве. И ведь это не моя фантазия, а нечто самим режиссером придуманное и выполненное. Идея, ставшая артефактом. Прямо наглядное пособие по освоению проблемы субъектной трактовки хронотопа. Можно было бы сказать, что Тарковский мыслил именно в таких категориях. Но нет: тут не мысли, а ощущения. Он с невероятной резкостью и отчетливостью ощущал разницу пространств и времен. И гениально инсценировал эти свои ощущения.

Итак: субъектное релятивистское начало в трактовке хронотопа подразумевает, что хронотопы являются не частями материальной реальности, но разными способами ее восприятия, разными вариантами отношения к ней. Можно сказать, перефразируя известное, что хронотоп — «не вещь, а отношение».

На основании сказанного можно вернуться к третьей бахтинской концепции хронотопа. В современной науке, а еще более в критике и околонучных разговорах локальные хронотопы—расхожая тема. Кто только сейчас не пишет о «хронотопе порога», «хронотопе дома», «хронотопе дороги», «хронотопе дождя» и т.п. На самом деле, с моей точки зрения, все эти места и состояния—порог, дом, дорога, дождь—являются не хронотопами, а значимыми локусами в рамках сакрального хронотопа, общего для всех них. Разумеется, все такие места и состояния обладают символическим смыслом, вполне очевидным. Но символика такого рода в принципе принадлежит сакральному мировосприятию. Если у человека в душе молчат архетипы, если он глух к живому символизму всего своего окружения, то он к этому окружению относится прагматически и для него порог как предмет не отличается от дверной ручки, а дождь всего лишь досаду вызывает или радость, если ведет к урожаю. Но если все-таки что-то проснулось в нем и он почувствовал, что порог—это граница между мирами, дом—это он сам, дорога—тот же порог, только растянутый в пространстве и времени, а дождь—внедрение чего-то чужого в наш родной мир, то все вокруг начинает для него звучать иначе. Эти ощущения говорят ему (независимо от того, способен он или не способен это понять), что для него раскрылось сакральное восприятие мира, суть которого проста: это осознание границы между жизнью и смертью, всегда присутствующей рядом с нами, но явно видимой лишь в особые моменты; это ощущение себя в пограничье (а отсюда идут и мечты о бессмертии со всеми религиозными выводами и последствиями). Тогда это пограничное, пороговое ощущение и формирует вокруг него сакральный хронотоп, основная проблема которого—взаимосвязь и различия между «нашим» и «иным» мирами, иначе говоря, между жизнью и нежизнью (последнее не обязательно смерть, но может быть и бессмертье). Когда активизирован в восприятии сакральный хронотоп, то символическим становится все или очень многое: все места пространства (локусы) оцениваются относительно их порогового значения, все предметы—относительно их жизненного смысла, и тогда символами жизни становятся молоко и огонь, символами смерти—вода и яма, а всевозможные животные—лошади, собаки, птицы и т.д.—становятся посредниками между нашим и иным мирами, так же как и многие предметы. Обо всем этом мы подробнее будем говорить в четвертой главе этой книги. Но здесь надо еще раз подчеркнуть, что активизированные локусы сакрального хронотопа (который сам по себе имеет пороговый характер)—и есть то самое, что в обиходе и при поверхностном взгляде считается хронотопами дождя, порога и т. д. Жаль только, что сейчас этот поверхностный взгляд господствует.

К третьей бахтинской трактовке относятся и такие определения «локальных» хронотопов, которые я бы назвал адресными: у ее последователей встречаются, например, «хронотоп Петрограда начала 1920-х годов» или «хронотоп Парижа начала XX века»; адресные определения хронотопа тавтологичны и при этом пусты, так как в них включены место и время, но отсутствуют содержательные характеристики. Кроме того, в них не учитывается субъективный фактор. И в Петрограде, и в Париже разные люди ощущали себя по-разному. Хронотоп — качественное понятие, это мироощущение, и он не привязан жестко к времени и месту, а может реализоваться и в этих, и в каких-то иных, более или менее подобных, обстоятельствах места и времени. Поэтому мне не кажутся теоретически корректными определения хронотопа, привязанные к объекту, к обстоятельствам. Ощущение шире обстоятельств, и именно природа ощущения должна формулироваться в определениях хронотопа, а не обстоятельства, в которых это ощущение проявляется. Подробная критика данной концепции, однако, не входит в тему этой книги.

Хронотоп не является частью ни текста, ни диегезиса. То целое, частью которого он выступает, можно было бы охарактеризовать традиционно как «художественный мир», ведь мир подразумевает возможность мировоззрений, и диегезис становится «миром» благодаря включению туда субъекта и его точки зрения. Но еще более уместен в роли этой целостности упомянутый нами мезокосм, который моделирует взаимосвязи между космосом и душой человека, является человеческой интерпретацией космоса, а потому обязательно включает в себя человеческое измерение. Хронотопы — части мезокосма, это аспекты человеческого восприятия действительности.

Герменевтика переводит высказывание в систему иерархических смысловых уровней и поэтому с лингвистической точки зрения может быть рассмотрена как метаязык. То же касается и киногорменевтики Тарковского, которую можно представить как метаязык, надстраиваемый над традиционно понимаемым линейным киноязыком. В киновысказывании Тарковского смысл образуется не только последовательным (линейным) приращением первичных элементов, подобных фонемам естественных языков, но и построением их иерархий, формирующих единицы смысла на более высоком уровне. Подобные иерархии сыграли свою роль в

эволюционном развитии естественных языков. Вяч. Вс. Иванов отмечает: «Среднее число фонем в языках мира [...] соответствует среднему числу сигналов у приматов и других млекопитающих. Но в дочеловеческих системах каждый сигнал имел свою смысловую функцию, а у человека фонемы служат для различения элементов высшего уровня—словоформ. Развитие у человека пошло по пути не увеличения числа элементов системы, а введения иерархических уровней, надстроенных над запасом, который унаследован от более ранних этапов эволюции»⁵. Формообразующие элементы хронотопов с этой точки зрения могут быть представлены как фонемы, сами хронотопы—как словоформы, а их устойчивые комплексы—как фразы, надстроенные над теми элементарными цепочками смыслов, которые образует прагматическая взаимосвязь событий.

Хронотопы в фильмах воспринимаются одновременно, а не последовательно, и в каждый момент фильма мы имеем дело не с отдельными хронотопами, а с их иерархическими комплексами. Последовательный (горизонтальный) способ построения смысла на всем протяжении фильма сочетается с одновременным (вертикальным) строением смысла внутри хронотопных комплексов.

С.М. Эйзенштейн в концепции «вертикального монтажа» в некоторой мере предвидел киноязык, состоящий из метаязыковых блоков. Правда, он говорил об изображении и звуке, а мы—о четырех хронотопах, но это не меняет лингвистической картины. В «вертикальном монтаже» звук смещен относительно изображения, соответственно разведены и их смыслы, но предполагалось «по умолчанию», что они существуют в едином пространстве-времени. Сейчас у меня есть основания считать, что изображение и звук в кино принадлежат разным хронотопам. Для Тарковского эта ситуация будет проанализирована ниже, в третьей главе книги (где мы обсудим свойственное ему дублирование вербальной и визуальной передачи смысла), но, вероятно, она характерна вообще для кино, хотя и далеко не везде проявлена; во всяком случае, я в некоторых своих публикациях показал такое разделение в «Гарпастуме» Алексея Германа-младшего, лентах Киры Муратовой и некоторых документальных фильмах⁶. Если это так, то смещение звука относительно изображения создает или в каких-то случаях способно создавать метаязыковой комплекс, подобный хронотопным комплексам Тарковского. И тогда концепция «вертикального монтажа», разворачивающего смысловой конфликт звука и изображения поперек линейной оси фильма, достаточно корректно смыкается с концепцией киногерменевтики.

2. Война миров

Совмещение хронотопов в едином внутрифильмовом мезокосме предполагает их взаимодействие, некие диалогические взаимоотношения.

Диалог между хронотопами представляет собой особый драматургический пласт, особую коллизию, идущую параллельно сюжетным коллизиям между персонажами фильма. А поскольку эта коллизия весьма напряжена и приводит к ослаблению одних хронотопов и усилению других, вплоть до того, что один из них исчезает, а другой полностью доминирует, то взаимоотношения между ними можно представить как настоящую «войну миров».

Иначе говоря, в фильмах Тарковского, кроме драматургии в обычном понимании, которая формирует конфликты персонажей в сценарных обстоятельствах, есть еще и другая драматургия, формирующая сверхконфликт больших художественно-идейных и пространственно-временных образований. В творчестве Тарковского этот конфликт происходит и внутри каждого фильма, и на протяжении всей совокупности фильмов. С точки зрения этого конфликта созданные за два с половиной десятилетия фильмы Тарковского могут быть поняты как единое целое, как цикл, растянутый во времени, а общая для них смысловая среда, где разворачивается этот конфликт, — как метафильм.

Коллизии конфликта между хронотопами относятся к так называемым внесюжетным факторам, ведь они не отражены в сценариях, за исключением «Жертвоприношения», где эти коллизии выведены на уровень сюжета. Поэтому до сих пор они никем не учитывались при рассмотрении структуры внутреннего конфликта фильмов. Для нас же исследование диалога-конфликта между хронотопами в фильмах Тарковского составляет центральную задачу.

Поскольку между тремя ступенями рефлексии с точки зрения личности, культуры и мифа существует некое масштабное нарастание, расширение, то это позволяет увидеть в системе хронотопов определенную иерархию. Однако эта иерархия непостоянна.

Взаимная конфигурация хронотопов в фильмах постепенно изменяется. В последних фильмах она уже иная, чем в первых.

Если представить себе изменение их диспозиции как процесс во времени, то есть рассматривать хронотопы не в отдельном фильме, а во всем цикле из семи фильмов Тарковского, то эти маленькие локальные миры в большом художественном мире Тарковского предстанут перед нами не в статичном положении, а в динамике.

Движение их относительно друг друга напоминает движение литосферных плит при землетрясении или движение речных льдин в ледоход, когда эти льдины крушатся, ломаются, наползают одна на другую, так, что одна тонет, а другая круто вздымается вверх, и все это устремляется вдаль, толкаемое неостановимым течением.

Герои и жертвы этой коллизии, «войны миров» — не люди и не материальные объекты, а умозрительные воображаемые структуры, в каждой из которых по-особому взаимодействуют пространство, время и смысл.

Например, фабульно-эмпирический хронотоп переживает настоящий конец света. Правда, этот конец света происходит незримо и неслышно, но проявляется в том, что эмпирическая реальность в последовательном ряду фильмов в конце концов просто испаряется. А в «Жертвоприношении» чисто философская, умозрительная по сути идея — идея смены онтологии мира — сюжетизирована и представлена как настоящая атомная война. Правда, мы так никогда и не узнаем, была ли она на самом деле или приснилась герою.

Победа или поражение какого-либо хронотопа означает изменение его витального потенциала. Один становится более живым, другой — менее живым, иногда полупрозрачным и вовсе исчезает, как бы погибает. А другие торжествуют победу. Например, постепенному исчезновению фабульно-эмпирического хронотопа отвечает столь же неуклонное усиление другого хронотопа, именуемого сакральным.

Процесс конфликтной передислокации хронотопов и вытеснение одного хронотопа другим означает изменение структуры мироздания (в трактовке Тарковского), некий космогонический процесс — рождение нового мира из недр старого. То же самое может быть понято как раскрытие сакральной реальности из-под покровов профанной.

И вместе с тем эта война миров есть отражение внутренней борьбы в душе самого режиссера, автора фильмов. Поражение одних миров и победа других вырисовали в конечном счете линию его судьбы.

В войне хронотопов проявился внутренний конфликт художника с самим собой, конфликт между разными гранями, разными ипостасями его художнической души. Это в чистом виде художественный конфликт, конфликт между различными способами выражения идеального через материальное. Он происходит в самой художественности, в самой художественной ткани фильма — понятой или прочувствованной автором и как сфера, и как материал этого конфликта.

В дальнейшем мы подробно, анализируя материал фильмов — содержание кадров, их монтажные связи, различные элементы фактуры и стилистики, позиции героев по отношению к окружающему миру и друг к другу, включение в фильмы тех или иных интертекстов и т.д., — рассматриваем эволюцию каждого хронотопа и их отношения в фильмах. Выводы из этого анализа касаются не только поэтики Тарковского, но и его философской системы. Философской темой коллизии между хронотопами является эволюция мироздания, по-своему интерпретированная Тарковским в киноматериале.

Как известно, Тарковский стремился создать живой, «витальный» мир в своих фильмах, но именно жизненность или «витальность» предполагает некий импульс развития. Этот импульс развития хронотопического поля несомненно присутствует в фильмах.

Пропорции между хронотопами от первых работ режиссера к последним определенным образом изменялись. В первых фильмах доминировал фабульно-эмпирический хронотоп, потом имажинативный, за ним хронотоп диалога культуры, и в конце концов торжествует сакральный хронотоп.

Изменение диспозиции хронотопов отражает представления режиссера об исторической и космогонической эволюции мироздания: от низшей, исходной стадии косной инертной материи, через стадию человеческого мира, к высшей стадии — божественному миру совершенства и бессмертия, что почти точно соответствует пути от «точки Альфа» до «точки Омега» в концепции Пьера Тейяра де Шардена⁷. Не менее очевидна связь подобных представлений с воззрениями русских «космистов» начала XX века. Заметен и антропософский компонент в этой концепции, тем более учитывая многие свидетельства о тяготении Тарковского к антропософии. Но, несомненно, в ее основе — религиозная картина мира, которая в свое время диктовала аналогичные концепции и христианской средневековой герменевтики. Любители алхимических ассоциаций могут заметить в передислокации хронотопов аналог алхимического процесса, где исходная материя проходит через три стадии: нигредо (черная стадия распада; в аналитической психологии этим термином обозначается индивидуация, характерная как раз для имажинативного хронотопа), альбедо и рубедо — белая и красная стадии возникновения серебра и золота, которые при некоторой игре воображения легко могут быть трактованы как, соответственно, хронотоп диалога культуры и сакральный хронотоп, а все три стадии предстают как трансформация материи через индивидуальность и культуру к высотам духа. Но меня не очень увлекает такая игра воображения. По-моему, искусство выше и загадочнее любых шаблонов, даже столь почтенных.

Как бы то ни было, представления Тарковского о мире по-своему историчны, но эта историчность как бы «зашифрована» в динамике хронотопов ху-

дожественного мира. Именно в этом плане художественный образ мира предстает для Тарковского как «новый иероглиф абсолютной истины». В нашу задачу входит прочесть этот иероглиф.

В критике всегда принято было говорить о многозначности фильмов Тарковского, о том, что их вечно ускользающий смысл всегда не равен самому себе, и т. д. Теперь мы можем эту пресловутую многозначность увидеть не просто как накопление и умножение любых произвольных и независимых друг от друга смыслов, но и с иной точки зрения — как борьбу нескольких художественно-смысловых образований внутри фильмов. Настоящая война миров скрывается за нейтральным словом «многозначность».

Но увидеть войну миров нелегко, в каждом отдельном фильме она предстает в статике как многозначность, а в динамике раскрывается лишь в движении от предыдущих фильмов к последующим — в цикле фильмов, представленном как единое целое.

Любые трактовки войны хронотопов, конечно, метафоричны.

Например, при желании ее можно трактовать как результат алхимического процесса. Или как отражение процесса внутреннего самоусовершенствования человека. Или даже как некий социальный проект. Любые из подобных трактовок можно развивать в духе той или иной системы прочтения Тарковского — алхимической, религиозной, социологической, психологической, психоаналитической и т. д.

Мне более интересно другое: не выстраивать умозрительные концепции, а показать возможность сосуществования разных трактовок и обнаружить факты, которые дают для них материал. Вернее, превратить в факты то, что никогда прежде не считалось таковыми. Герменевтическая интерпретация как раз и заключается в том, чтобы делать видимым невидимое. Но при этом она не вытаскивает новый найденный смысл как нечто самодовлеющее, а сохраняет его в комплексе других смыслов, в едином образе «большого» мира (в нашем случае, поскольку речь идет о кино, — внутрифильмового художественного мира).

В этом плане герменевтика мудрее и человечнее тех методов, которые абсолютизируют найденные смыслы по отдельности, в отрыве друг от друга. Азартное развитие последних грубой определенностью формулировок, досказывание недосказанного может привести к искажению смысла фильмов. Например, если тончайшие религиозные идеи грубо наложить на социальные матрицы, то

режиссер будет выглядеть чуть ли не как религиозный фундаменталист и сторонник тоталитаризма, что, конечно, в корне неверно, ибо на самом деле сам он считал себя «человеком западной культуры»⁸. Тем не менее, подобные трактовки существуют, к сожалению, наряду со столь же нелепыми представлениями о нем как о сатанисте и «враге истинной веры». Представление его «великим магистром алхимии»⁹ тоже преувеличенное. Он не тут и не там, он погружен в художественные образы. И лишь герменевтика, для которой важна системная взаимосвязанность всех отдельных слоев, показывает нерасторжимое внутреннее сплетение многих, казалось бы, противоречащих друг другу образов.

Хронотопический анализ помогает примирить различные точки зрения на содержание фильма.

В исследовательских и критических работах о Тарковском зачастую обращается внимание на какой-либо один из вышеуказанных слоев в ущерб остальным слоям. Отсюда возникает полемическая напряженность между приверженцами разных взглядов на фильмы Тарковского. Но дело в том, что в этих фильмах существенно и то, и другое, и третье одновременно, просто в них смысловые слои рассредоточены по разным хронотопам и поэтому иногда могут восприниматься по отдельности. Если же видеть взаимосвязь хронотопов как целостную структуру, то все смыслы связываются, не теряя при этом известной автономии.

Выраженный в этой работе подход позволяет примирить некоторые наиболее заметные в сегодняшней науке концепции по поводу Тарковского. Первую можно назвать «символично-мифологической»¹⁰; вторая — культурологическая, в ней акцентируется в фильмах Тарковского самоосуществление человека как субъекта культуры¹¹; третья концепция связана с идеей «онтологизации личностного начала» у Тарковского¹².

Если до сих пор три концепции существовали отдельно в научном контексте вокруг фильмов Тарковского, то теперь они могут быть согласованы внутри своего общего объекта исследования. Личность, культура и миф в этих фильмах представлены в книге как части единого комплекса.

3. Демиургическая проблема

С конца XIX и начала XX века, времени неоромантического символистского и авангардного искусства, задача создания собственного художественного мира уже не выглядит оригинальной, она стала нормой нашего времени. Каждый уважающий себя художник сегодня претендует на роль демиурга, и понятие

«художественный мир» стало расхожим в публикациях, — зачастую без оснований, так как создать целостный мир удалось очень немногим; к узкому кругу этих мастеров принадлежит и Тарковский.

Но в отличие от других художников-«демиургов», для которых собственный мир был средством самовыражения, он не считал созданный им мир своим, полагая, что показывает в своих фильмах картину мира, существующую объективно и независимо от него и выражающую высшую абсолютную истину. Он чувствовал себя автором фильмов, но не автором раскрываемого в них мира. Суть его теории кинообраза состояла в признании существования первообраза. Что, кстати, отделяет ее от контекста ее обсуждения разными авторами, в том числе очень серьезными, например, Делезом, считавшим (с моей точки зрения, ошибочно) образ у Тарковского всего лишь фигурой или тропом языка (Делез основывался при этом на французском переводе статьи Тарковского «О кинообразе» — если не везде эквивалентном, то это дарит ему некое алиби).

В теоретических построениях Тарковский опирался на учение об иконе как окне из дольного мира в горний мир, воспринятое им через учение Павла Флоренского, в частности, в работе «Иконостас»¹³. Такими окнами, аналогами иконы, представлял он свои фильмы.

Важнейшая для понимания творчества Тарковского особенность состоит в том, что горним миром для него был отнюдь не какой-то воображаемый мир райских видений, а земной обыкновенный мир, в котором мы все живем.

Представление о том, что божественный мир присутствует на земле в образах обыденного мира, строится на том, что эти миры различны, хотя один виден сквозь другой и один через другой осуществляется. Их единство познается только благодаря познанию их различия.

В понимании средневековых художников именно этот земной, а не какой-то другой мир был создан Творцом и представлял собой образ, отражающий великий Прообраз, — таким же он был и для Тарковского, который реконструировал для себя древнюю систему взглядов и следовал ей.

С такой мировоззренческой позицией (редко термин «мировоззрение» употребляется столь буквально — как видение мира) связан своеобразный гиперреализм Тарковского, заставлявший его воссоздавать реальность в кадре фильма со всей возможной точностью и полнотой, заставляющей вспомнить стилистику живописи Альтдорфера, Дюрера или Брейгеля.

Мистическая сторона этой стилистики для Тарковского заключалась в ее ритуальном подтексте: чем точнее воспроизведение, тем истовее молитва Прообразу о спасении мироздания и тем отчетливее раскрывается в обыденном мире представление о неслиянном с ним, но и неотрывном от него горнем мире. Само это ощущение присутствия одного мира в другом, высшего в обыденном и есть образ в понимании Тарковского. «Образ устремляется в бесконечность и ведет к Богу», — говорил он.

Для него образ относился к области не визуального, а метафизического: «Образ— нечто неделимое и неуловимое, зависящее от нашего сознания и материального мира, который он стремится воплотить. Если мир загадочен, то и образ загадочен. Образ— это некое уравнение, обозначающее отношение правды и истины к нашему сознанию, ограниченному евклидовым пространством. Несмотря на то, что мы не можем воспринимать мироздание в его целостности. Образ способен выразить эту целостность. Образ— это впечатление от истины, на которую нам было дозволено взглянуть своими слепыми глазами»¹⁴.

Он постоянно размышлял о кинообразе и связанных с ним проблемах, и записи этих мыслей в разные годы показывают его колебания, поиск более точных формулировок, которые иногда различаются по смыслу, но потом снова совпадают.

В поздней редакции книги «Запечатленное время» он писал: «Художники делятся на тех, кто создает свой собственный внутренний мир, или же воссоздают реальность. Я несомненно принадлежу к первым— и тем не менее это не меняет дело: созданный мною мир может кого-то интересовать, а кого-то оставлять равнодушным или даже раздражать— но тем не менее этот мир, воссоздаваемый средствами кино, всегда должен восприниматься некоторой как бы объективно восстановленной реальностью в непосредственности зафиксированного мгновенья»¹⁵.

А в более ранних разговорах на эту тему, зафиксированных в «Книге сопоставлений», сравнивая создание художественного мира фильма с творением физического космоса, утверждал: «Режиссура кино— это буквально способность “отделять свет от тьмы и твердь от воды”. Возникает иллюзия: самоощущение демиурга. Отсюда зарождаются огромные, далеко заходящие соблазны режиссерской профессии. В этом смысле я и говорю об особой, почти “уголовной” ответственности, какую несет художник в кино. Его опыт самым непосредственным, наглядным образом становится зрительским опытом, а чувство зрителя оказывается сродни эмоции свидетеля, если не автора»¹⁶.

Он настаивал, что облик создаваемого художником мира не должен быть случайным: «В моих фильмах ничто не происходит случайно [...] Я ненавижу случайные вещи в фильме», — и не должен воплощать в себе субъективные пристрастия, когда «художник наслаждается тем, что самоутверждается, утверждает себя в искусстве. Это свойство романтическое мне отвратительно... Претенциозность ужасная, желание утвердиться, доказать. Центром мира сделать самого себя»¹⁷. Свою позицию он считал противоположной: «Моя личность не имеет никакого значения, потому что талант, который мне дан, он дан свыше. И если он мне дан, значит, я чем-то отмечен. А если я отмечен, значит, должен служить этому»¹⁸. Он осознавал свое искусство в парадигме средневековой религиозной эстетики. И уподоблял себя иконописцу, который своим искусством свидетельствует о высшей реальности, соз-



данной отнюдь не им, но Богом, и является не творцом, а скромным, подчас безымянным посредником между ней и людьми.

Пафос свидетельствования о мире, а не создания мира, вначале скрытый, проявлялся все более ярко в последние годы его жизни. И все же средневековая парадигма эстетики Тарковского, определяющая конкретный характер его художественного мира, была встроена внутрь сегодняшней неоромантической парадигмы, так как само по себе стремление создавать свой собственный индивидуальный мир, независимо от его конкретного характера, принадлежит, безусловно, последней.

«Встроенность» парадигм одной в другую по-своему отразилась и в аналогичной «встроенности» хронотопов в пространственно-временной структуре художественного мира Тарковского, и этот мотив воспроизведен в знаменитом финале «Ностальгии», где русский деревенский дом с куском пейзажа возникает в интерьере итальянского готического храма.

Сейчас, по прошествии уже немало времени с тех пор, как он писал цитированные выше строки (60–70-е годы), и даже с тех пор, когда первые публикации этих слов казались откровением (80–90-е годы), кое-что изменилось. С сегодняшней точки зрения очевидно, что концепция создания собственных миров в советскую эпоху была актуальна и привлекала не только своим эстетическим и духовным смыслом, но и тем, что она имела эскапистский характер, в некотором смысле диссидентский и виктимный, героически-жертвенный. Построение личных миров было равно поиску личной свободы. Ведь «свои миры», какими бы они ни были, романтически-субъективными или религиозно-духовными, в любом случае противопоставлялись официозному советскому мировоззрению, в котором не было места индиви-

дуальности. В отличие от этого, сейчас, в эпоху плюрализма — не только либерального, но уже и почти анархического, идея создания собственных миров становится банальной. В наши дни собственные миры строят все кому не лень, подчас скороспелые создания в жанре фэнтези выглядят довольно уродливо, и по отношению к ним шутка Тарковского насчет уголовной ответственности становится неожиданно актуальной. В этой ситуации, вероятно, имеет смысл обратить внимание в наследии Тарковского не столько на индивидуальность его мира, как таковую, а в большей степени на его попытки раскрыть вечные и неизменные константы мироздания.

Как выясняется, многохронотопная структура его фильмов возникла отнюдь не спонтанно. Она связана с глубинным философским пониманием мира, которое, в свою очередь, опирается на грандиозную религиозно-философскую традицию.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ПИРАМИДНЫЕ ГЕРМЕНЕВТИКИ

1. Умножение степеней свободы

Представления Тарковского о художественной рефлексии как системе взаимосвязанных, но внутренне суверенных «образов-сфер» отчетливо совпадают с одним из важнейших приемов традиционной герменевтики, состоящим в разделении контекстов внутри текста. Именно это сходство позволяет говорить о творческом методе Тарковского как о герменевтике.

Средневековая экзегеза допускала многозначные трактовки текста, раскрывающие одновременно несколько смыслов; каждый из них верен в собственном контексте, даже если в другом контексте кажется сомнительным или абсурдным.

Прием разделения контекстов, с одной стороны, вполне практичен и годится для современного применения в самых разных случаях, и поэтому о нем, как правило, упоминают элементарные руководства по герменевтике. С другой стороны, ценность этого приема не только техническая. В нем есть множество других аспектов: религиозных, космологических, архитектурных — судьбоносных для христианского учения.

Все эти аспекты объединялись тем, что в древности и Средневековье за приемом разделения контекстов стояла идея обнаружения в тексте структуры, изоморфной человеку и космосу. Текст предстал перед средневековым экзегетом как целостный организм, обладающий такой же священной сущностью, как мир и человек, а потому текст являлся тоже в каком-то смысле образом Божиим, образом мироздания и образом человека. В Средние века человек, космос, священный текст и сама церковь как храм и как иерархически организованная община представлялись изоморфными, то есть построенными по одинаковым принципам и с некоторой точки зрения структурно представлявшими собой одно и то же. Архитектура храма строилась как земное воплощение космоса, где каждый архитектурный элемент имел симво-

лическое значение: «Отцы церкви говорят, что сакральное здание символизирует прежде всего Христа как Бога, проявленного на земле; в то же время оно представляет Вселенную, созданную из видимых и невидимых субстанций, и, наконец, человека и разные его части». А также: «Некоторые средневековые литуристы, например, Дуранд из Мена и Гонорий из Отена, сравнивают план собора с фигурой Распятого: Его голове соответствует апсида, с осью на Восток, Его распростерты руки представляют трансепты, Его туловище и ноги покоятся в нефе, Его сердце помещается в главном алтаре»¹. Вся структура храма отвечала божественной иерархии мироздания в рамках так называемого храмового сознания, концептуально объединяющего архитектурные особенности храма с некоторыми особенностями построения текстов искусства и социальных структур². Весь мир, понятый как образ Божий, должен был воспроизводиться именно так, в соответствии с Первообразом. Эта же структура находила себе место и в текстах.

Антропоморфный принцип строения текста, согласно которому заголовок текста считался головой, а отдельные слои в тексте отвечали тому, что можно назвать телом, руками и другими частями тела человека, восходил еще к Платону и сохранялся до эпохи Реформации. Так, в частности, понимал строение текста Маттиас Флаций Иллирийский в XVI веке. Он воспринял и развил «старый риторический прием — *dispositio*. Нужно тщательно следить за тем, где, так сказать, находятся голова, грудь, руки, ноги, за тем, как взаимодействуют, образуя целое, отдельные члены и части тела. Флаций прямо говорит об анатомии текста»³.

Один из основателей христианской герменевтики Ориген (185–253/254) в своей книге «О началах» моделировал разделение текста Священного Писания на три смысла по образу человека: «Как человек, говорят, состоит из тела, души и духа, так и Священное Писание, данное Божественной щедростью для спасения людей, тоже состоит из тела, души и духа»⁴. В соответствии с этим тройственным делением Ориген определял три уровня доступности смыслов: для людей простых, для «несколько преуспевших» и для «совершенных». Говорил он об этом так: «Правильным путем к пониманию Писаний и отыскания смысла их нам представляется тот путь, который указывает нам само Писание, обучающее, как нужно мыслить о нем. У Соломона в Притчах мы находим такое предписание о благоговейном отношении к Священному Писанию: “Не писал ли я тебе трижды в советах и наставлении, чтобы научить тебя точным словам истины, дабы ты мог передавать слова истины посылающим тебя?” Итак, мысль Божественных Писаний каждый должен записывать в своей душе трояким образом: простые люди должны назидаться самим, так сказать, телом Писания (так мы называем обычный и исторический смысл); кто начал несколько преуспевать и может созерцать нечто большее, тот должен назидаться душою Писания; совершенные же и подобные тем, о которых

говорит апостол: “Мудрость же мы проповедуем среди совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих. Но проповедуем Премудрость Божью, тайную, сокровенную, которую предназначал Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал” [Кор. 2,6–7], —такие должны назидаться как бы духом, духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ»⁵.

Таким образом, контексты (слои, уровни) внутри текста для средневековой герменевтики разделялись не в произвольном порядке и не по случайным признакам. Они виделись последовательными ступенями в иерархии, восходящей от телесного через душевное к духовному. И при этом они отвечали определенной иерархии общины, которая представлялась как бы спроецированной внутрь текста. Людям на высоких уровнях иерархии были доступны тайные смыслы текста, а обычным мирянам — лишь буквальные значения.

Августин Блаженный позже, на рубеже IV–V веков, говорил о семи степенях восхождения к пониманию истины: первая — Страх Божий, вторая — Благочестие, третья — знание, четвертая — Сила (жажда праведности), пятая — Совет милосердия, шестая — чистота сердца и очищение «ока сердца» («по мере удаления от мира, видение света вечного начинает казаться чем-то знакомым и не только удобносносным, но и отрадным; хотя свет сей видим бывает все еще только гадательно и как бы сквозь тусклое стекло»), седьмая — Мудрость⁶.

В словах Августина о «тусклом стекле» очевидна отсылка к известному речению апостола Павла, которое в наше время оказалось актуальным для Ингмара Бергмана в фильме «Как в зеркале»/«Сквозь тусклое стекло» и для Тарковского в «Жертвоприношении», о чем будем говорить ниже.

Третья степень, или степень знания, как Августин сам уточняет⁷, развернута им в большинстве положений его книги «Христианская наука, или Основания Священной герменевтики и Церковного красноречия».

Иерархия смыслов, косвенным образом отвечавшая иерархии внутри общины, должна была исключить споры между членами общины по поводу трактовки тех или иных смыслов. Однако позже, в эпоху Реформации, именно недовольство тем, что иерархи церкви и высший среди них, римский папа, узурпировали право на обладание тайным смыслом учения, передаваемым не через Писание, а через «предание», доступное лишь избранным, стал одним из компонентов в том яростном и многоплановом возмущении, которое обрушило единство католической церкви и породило протестантизм. Но до этого момента, на протяжении более тысячи лет, для христианской доктрины и общины принцип иерархии смыслов имел, безусловно, конструктивное и даже в некоторой мере спасительное значение.

В первые века новой эры христианство устанавливалось на перекрестке культур, в среде позднеантичной учености с ее чрезвычайно развитым анали-

тическим инстинктом, филигранно разработанными логикой и риторикой, способностью четко формулировать идеи и со столь же развитой критичностью по отношению к иным мнениям. Доказать правоту новой доктрины в этих условиях было трудно, тем более что она изначально отличалась противоречивостью. Легко было открыть какое-то место христианских текстов и показать, что оно содержит бессмыслицу. Ориген приводит примеры: «Какому человеку, имеющему ум, спрашиваю я, покажется разумным повествование о том, что первый, второй и третий дни, в которые упоминаются и вечер, и утро, были без солнца, без луны и без звезд, а первый день даже без неба?»⁸. Многие из подобных возражений затем повторяли французские атеисты эпохи Просвещения и вслед за ними — советские «воинствующие безбожники», но, как видим, возникли они очень давно. Судьба ранних христиан висела на волоске. Для них было жизненно важно в диспутах, устных и письменных, доказать правоту учения и убедить сомневающихся, что места в тексте, кажущиеся неверными, на самом деле содержат в себе истинный смысл, но не очевидный, а тайный. Из триады Достоевского «чудо, тайна и авторитет» в то время авторитет учение только набирало, в чудеса верили не все, но тайна служила делу в полной мере. В герменевтике тайна стала конструктивным принципом.

Тайна помогала Оригену, так же как и другим защитникам новой веры до и после него, устранить противоречия в священных текстах. В спорах о неясных и сомнительных местах в этих текстах Ориген не доказывал, что неверное на самом деле является верным, а использовал более сложную логику. Противоречия в текстах, по мысли Оригена, сделаны не случайно, а для того, чтобы обеспечить переход с одного уровня понимания на другой. Он пишет: «Некоторые люди не могут, или не хотят предаться труду и искусству, чтобы удостоиться научения или познания о столь великих предметах. Ради этих-то людей Святой Дух поставил Своею второю целью [...] завернуть и скрыть сокровенные тайны в обыкновенных словах, под предлогом какого-нибудь повествования или рассказа о видимых предметах [...]. Все это составлено как некоторая одежда или покрывало духовных мыслей. Это именно и составляет то, что мы называли телом Священного Писания; через эту-то, указанную нами, одежду буквы, сотканную с мудрым искусством, и должны назидаться и преуспевать многие люди, не способные к иному назиданию... Но если бы в этой одежде, т.е. в истории закона, во всем была сохранена последовательность и соблюден порядок, то мы, не находя никаких препятствий к пониманию, конечно, не поверили бы, что в Священном Писании заключено внутри нечто иное кроме того, что представляется с первого взгляда. По этой причине Божественная Премудрость позаботилась, чтобы в историческом смысле (Писания) были некоторые противоречия и пробелы, и для этого внесло в Писание нечто невозможное и несообразное. Таким образом, самая непоследовательность повествования как бы какими-нибудь пре-

градами должна останавливать читателя и преграждать ему путь этого обыкновенного понимания; а отклонивши и устранивши нас (от этого пути), она должна побуждать нас к вступлению на другой путь»⁹.

Позже Августин Блаженный говорил нечто весьма схожее: «Не сомневаюсь, что Промысел, допустив некоторую темноту в Писании, имел при сем мудрую цель — дабы трудностью в изыскании точного смысла его усмирить гордость человеческую, и чтобы наш рассудок предостеречь от пресыщенности — этот рассудок, по большей части, почитает неважным то, что легко открыть», — добавляя: «Те истины вообще гораздо приятнее, коих открытие сопряжено с некоторой трудностью»¹⁰.

Ориген и Августин использовали несообразности в тексте как, современным языком говоря, маркеры перехода из одного контекста в другой.

Несообразности — это, говоря по-другому, абсурд, и здесь мы сталкиваемся с чрезвычайно важной ролью абсурда в системе поисков истины в тех произведениях и стилях, которые каким-то образом коррелируют с понятием истины. Абсурд сигнализирует о ее присутствии, но косвенно, через противоположность: указывая на тупик, он заставляет перейти на другой путь, другой уровень рассмотрения. Заметим, хотя более подробно речь об этом пойдет ниже, что абсурд был очень важен и для Тарковского, причем именно в той же роли маркера перехода с буквального (фабульного) уровня понимания его фильмов на более тонкие уровни. Абсурд отключает рациональные способы понимания и включает веру как допущение иных уровней («верую, ибо абсурдно» Тертуллиана) и как способ этого перехода; поэтому он служит компонентом истины, не содержательным, но структурным — вырывая ее из обычного правдоподобия и оформляя как явление высшего уровня. Краеугольным камнем лежит он и в основе «магического реализма»: абсурдистское отсутствие причинно-следственных связей между событиями (описанными в произведениях этого стиля иногда документально точно) заставляет думать об иных связях между ними и вносит в диегезис элементы магии.

Итак, учение утверждалось, хотя еще не имело канонической формы, и крупницы его были разбросаны в разных источниках, принадлежащих разным авторам, созданных в разное время и не согласованных между собой. Ориген пишет: «Следует обратить внимание также и на то, как в короткое время возросла (распространилась) эта религия, как она преуспевала, несмотря на наказания и умерщвление своих последователей, несмотря на расхищение имущества и перенесение (христианами) всевозможных истязаний. И еще более удивительно то, что сами учителя, как известно, не были ни достаточно способны, ни достаточно многочисленны, между тем слово это проповедуется по всей вселенной, так что христианскую религию принимают греки и варвары, мудрые и неразумные»¹¹.

Уводя ненужные и вредные для доктрины сомнения в сферу непознаваемого и согласовывая смыслы, взятые из разных источников, экзегеза объе-

динила их в целостное учение. Идея разделения контекстов в Священном Писании обеспечила христианству в период его становления как мировой религии гибкость и приспособляемость к любой ситуации. Современный инженер назвал бы это свойство умножением степеней свободы, которое придает системе жизнеспособность в деформирующих условиях; похожая идея лежит в основе восточных учений о жизнестойкости гибкого и обреченности жесткого — разумеется, в таком сравнении я утрирую конструктивные аспекты в противовес тому, что в иных случаях ими пренебрегают.

Герменевтика много раз служила спасению доктрины и общины, ведь перманентно возникал риск доктрине рассыпаться на отдельные тезисы, а общине — на отдельные секты. Второй расцвет герменевтики на новом этапе был связан тоже с задачами защиты, на этот раз уже протестантизма. Гадамер отмечает (уже не в «Истине и методе», а в другой книге, «Актуальность прекрасного»): «История герменевтической теории разворачивалась не под углом зрения теории познания и теории науки, но под давлением настоящей теологической полемики, начавшейся во времена Реформации; герменевтическая теория развивалась потому, что было необходимо отбить контрреформаторские нападки на лютеранство; она развивалась начиная с Лютера, Меланктоном и Флацием, в раннем рационализме, в противопоставившем ему себя пиетизме, и так продолжалось вплоть до возникновения наук об истории в эпоху романтизма»¹². То же самое в принципе касается не только христианства, но и других «религий книги» — иудаизма и ислама. Тора и позже Коран тоже приспособлены к реальности своими толкованиями. Толковательная концепция Оригена опиралась на идеи Филона Александрийского, который, в свою очередь, воспринял систему толкования текстов от более ранних иудаистских толкований, ведь родоначальник всех «религий книги», иудаизм, сформирован как целостное учение не в последнюю очередь благодаря собственной герменевтике.

2. Вертикали и горизонталы смыслов

Наряду с Оригеном, три смысла в Писании видели и другие экзегеты раннего средневековья, например, «Иероним — исторический, тропологический и духовный; Григорий Великий — то же количество (исторический, типический и моральный)»¹³.

В отличие от них Блаженный Августин демонстрирует четыре смысла герменевтики: «*historiam, allegoriam, analogiam, aetiologiam* [...] ; истолкование «сообразно истории [т. е. содержанию], аллегии, аналогии, этиологии»); схоластика обычно различает четыре смысла (исторический, аллегорический, тропологический и анагогический)»¹⁴.

Принцип четырех смыслов («*Quadrīga*») объясняли так: «Первый относится к тому, что произошло, второй — к тому, во что следует верить, тре-

тий — к тому, как следует поступать, а четвертый — к тому, к чему устремлен всякий истинно верующий». Например, «Иерусалим в буквальном смысле представляет собой реальный город; в аллегорическом — Церковь Христову; в моральном — душу христианина; в анагогическом (эсхатологическом) — Град Божий, Новый Иерусалим»¹⁵.

Тут мы имеем дело со своеобразным квадратом. На нем основывается здание герменевтики. Квадрат вообще имеет особое значение в теологии. Небесный Иерусалим, в распространенных представлениях о нем, имел квадратный план. Тем самым он символизировал всю землю, весь мир и самое материю как результат творения, а потому и отсылал к идее творения.

Позже тройная и четверная система объединяются так, что в четверке один смысл противопоставляется трем другим. «Бонавентура насчитывает один смысл буквальный и три духовных: анагогический, аллегорический и тропологический (моральный), к чему обоснование он видит в том, что Бог един, но в трех лицах (первый относится к Отцу, второй — к Сыну, третий — к Духу Святому); точно так же различает Фома: смысл буквальный или исторический, состоящий в том, что обозначают сами слова, и три духовных смысла, составляющих значение самих предметов, названных в словах, — аллегорический и вытекающий из него же моральный, указывающий, как мы должны вести себя, и анагогический, относящийся к “предметам вечной славы”»¹⁶.

То же самое относилось к трактовке не только священных текстов, но и современной для экзегетов поэзии, впрочем, в те времена столь же насыщенной мистическими смыслами. Еще раз обратимся к Г.Г. Шпету: «Следуя Фоме, Данте в “Il convivio” («Пир», — Д. С.). Тг. II, сар. I различает в поэтическом произведении те же четыре смысла: 1) буквальный (*litterale*); 2) аллегорический (*allegorico*), скрывающийся под покровом вымысла и составляющий истину, скрытую под прекрасной ложью [...], (богословы, — отмечает Данте, — иначе понимают этот смысл, чем поэты); 3) моральный, который читатель должен проследить, для того, чтобы извлечь для себя полезное и нравоучительное; 4) анагогический или сверхсмысл [...], возвышающийся до вещей вечной славы. Смысл буквальный составляет как бы предмет или материю (*suggetto e materia*) других, особенно аллегорического, и без него нельзя проникнуть к их познанию; в свою очередь, моральный и анагогический смысл выводятся из аллегорического»¹⁷. Итальянский комментатор дает такую трактовку концепции Данте: «Буква предмет назовет, аллегория — смысл потаенный; // В нравоучении — совет; анагогия — во упование»¹⁸. Данте в письме к Кан Гранде дела Скала «называет аллегорический смысл также мистическим и считает это обозначение общим для трех смыслов, противопоставляемых буквальному или историческому»¹⁹.

Очевидно, что перед нами в разных вариантах представлена оппозиция векторов, обращенных к земле и небу, и ряд промежуточных уровней между

ними, обращенных на сам текст. Инвариант дан в современной семиотике с ее тремя уровнями. Прагматическому уровню отвечают смыслы, обращенные к земному миру: буквальный, исторический, моральный, «то, что произошло», «реальность» и т. п. Семиотическому соответствуют смыслы символический, анагогический, возвышенный, эсхатологический, мистический, «относящийся к предметам вечной славы», «сверхсмысл». К синтагматике текста тяготеют тропологический и грамматический уровни. Августин считается отцом семиотики, но ее трехуровневая структура восходит скорее к Оригену: прагматический, синтаксический и семиотический уровни семиотики отсылают, как к прототипам, к телесному, душевному и духовному началам (наследственность слегка скрыта тем, что в большинстве семиотических исследований уровни следуют в обратном порядке, начиная с семиотического).

Эту схему по-своему развивают всевозможные иначе детализованные систематизации смыслов. Александр Мень пишет: «Схоласты классического периода [...] восприняли патристическое деление трактовки Библии на историческое (прямое, или буквальное) и духовное. В свою очередь, историческая интерпретация смысла Библии была как непосредственной, так и иносказательной, метафорической (напр., слова Ин 19:17 имели историч. смысл, а Мф 16:24—иносказательный). Духовное толкование смысла могло быть: а) прообразовательным, б) аллегорическим, в) тропологическим, г) анагогическим, д) аккомодическим»²⁰. Тут два уровня разделились таким образом, что один из них дал еще два, а второй—еще пять значений. При этом общее число свелось к семи, что вряд ли случайно. Г.Г. Шпет в уже цитированном тексте отмечает: «Тот же Бонавентура, впрочем, насчитывает и семь смыслов (соответственно семи печатям Апокалипсиса),—к прежним еще: символический, синекдохический, и гиперборический и т.п.».

Для православной герменевтики тоже характерно многозначное понимание текста и разделение контекстов. В XVIII веке русский архиепископ Феофил говорил о семи смыслах, еще и с удвоением: «Смысл в Священном писании бывает Грамматический, Риторический, Логический, Аллегорический, Исторический, Пророческий и Приточный, притом буквальный и таинственный; но во всех сих смыслах есть точный разум истины, самим Богом нам предлагаемой через слова тогожде Писания или чрез обозначения оных»²¹. «Приточный» восходит к слову притча (т.е. уподобление, доказательство, пример, загадка) и в данном случае означает «иносказательный». Дробностью разработки православная система интерпретации смысла священных текстов занимает среднее положение между западными системами и исламской, еще более дробной.

В исламской коранической герменевтике тоже принята за основу система толкования из четырех уровней, но ей сопутствует более сложная система из «семи модальностей» и «девяти возможных способах понимания». Анри Корбен приводит сведения об этих системах в своей «Истории исламской философии»:

«Ограничимся несколькими текстами, в которых учение шиитских имамов позволят нам понять, как кораническая герменевтика и философское размышление были призваны “субстанцировать” (substantier) друг друга. Например, следующее утверждение шестого имама Джа'фара Садика (ум. 148/765 г.): “Божественная Книга содержит четыре вещи: содержательное выражение ('ибарат); иносказание (ишарат); тайные смыслы, относящиеся к миру сверхчувственного (лата'иф); имеются высокие духовные смыслы (хака'ик). Буквальный смысл предназначен для простых верующих (авамм). Иносказание касается элиты (хавасс). Тайные смыслы доступны Друзьям Бога (авлийаб). Высокие духовные смыслы доступны пророкам (анбийа, мн. ч. от наби)”. Или, согласно другому объяснению: буквальный смысл апеллирует к слуху; иносказание — духовному пониманию; тайные значения — умозрению; высокие смыслы относятся к осознанию целостного духовного ислама.

Эти слова перекликаются с высказыванием первого имама 'Али ибн Абу Талиба (ум. 40/661 г.): “Нет ни одного стиха в Коране, который не имел бы четырех смыслов: внешнего (захир), внутреннего (батин), устанавливающего пределы (хадд), относящегося к божественному замыслу (муттала'). Внешний — для устной рецитации; внутренний — для внутреннего понимания; устанавливающий пределы объявляет о дозволенном и недозволенном; относящийся к божественному замыслу — это то, что Бог предполагает осуществить в человеке посредством каждого стиха”.

Эти четыре смысла равны числом упомянутой выше латинской формуле. Однако они несут в себе другую нагрузку: смысловое различие является производным от духовной иерархии между людьми, уровни которой обусловлены их внутренними способностями. Имам Джа'фар еще намекает на семь модальностей “нисхождения” (раскрытия) Корана, затем определяет девять возможных способов чтения и понимания коранических текстов. Этот эзотеризм ни в коем случае не является позднейшим конструктом, поскольку он был присущ уже учению первых имамов, которое и явилось его источником.

В согласии с первым имамом, один из наиболее знаменитых сподвижников Пророка 'Абд-Алла ибн 'Аббас воскликнул однажды посреди большого количества людей, собравшихся на горе Арафат (в двенадцати милях от Мекки), имея в виду коранический аят, говорящий о творении семи небес и семи земель (65:12): “О, люди, если бы я дал вам то толкование этого аята,

которое услышал от самого Пророка, вы бы забросали меня камнями!” Эти слова хорошо характеризуют отношение эзотерического ислама к юридическому и буквалистскому исламу. [...]

К самому Пророку восходит хадис, ставший, если так можно выразиться, программой для всех эзотериков: “У Корана есть внешнее проявление и скрытая глубина, внешний и внутренний смыслы; внутренний смысл, в свою очередь, таит в себе еще один внутренний смысл (эта глубина имеет глубину, как в образе небесных сфер, одна сфера вложена в другую); и так далее— семь внутренних смыслов (семь глубин скрытой глубины)”. Этот хадис— фундаментальный для шиизма, каковым позже станет и для суфизма. Та’лим, приобщающая функция, которой наделен имам, не может быть отождествлена с церковным авторитетом в христианстве. Имам, как “Божий человек”, является посвященным; та’лим сущностно принадлежит к сфере хака’ик (мн. ч. от хакикат), т.е. к эзотерическому (батин). Наконец, именно парусия двенадцатого имама (махди, имама тайного, имама ожидаемого) в конце нашего эона полностью раскроет эзотерический смысл всех божественных откровений»²².

Указание на четыре уровня постижения истины содержится и в Талмуде, в трактате «Хагига». «Четверо вошли в Пардес...»,—говорит притча. «Пардес»—это сад, в данном случае сад познания божественной мудрости, область скрытого знания, рай (ср. «парадиз»). Слово восходит к индо-иранскому корню, но в талмудической традиции трактуется как акроним (аббревиатура) терминов, означающих уровни понимания: «пешат»—простой (буквальный) смысл, «ремез»—намек, «дераш»—притча (толкование), «сод»—тайный смысл. Комментатор XI века пишет: «Вошли в Пардес—поднялись на небо благодаря знанию Имени»²³. Только один из четверых, раби Акива, выдержал соприкосновение с высшей мудростью. Иначе сложилась судьба других. Бен-Зома сошел с ума, Бен-Азай умер, Элиша бен-Абуи «стал ломать насаждения [т.е. вошел в сад Познания Торы, но далее выступил против Торы,—перешел на сторону римлян (а это было временем восстания Бар-Кохбы), перестал соблюдать еврейские законы, отошел от иудаизма и стал помогать римлянам бороться с евреями. Поэтому в дальнейшем у него в Талмуде есть прозвище “Ахер”—”чужой”]»²⁴.

Интересно здесь следующее. Во-первых, четыре смысла. Во-вторых, почти буквальное совпадение иерархии трактовок с католической экзегезой. В-третьих, синонимия рая и высшего познания. Наконец, тут не только четыре смысла, но и четыре персонажа. Учитывая особую роль чисел в каббале и иудейской герменевтике, ясно, что четверка здесь имеет мистическое значение.

Как видим, герменевтики в большинстве своем многозначны и иерархичны. Герменевтика Оригена ориентирована на онтологические уровни человека в троичной системе (отзывающейся также в христианском догмате троицы): тело, душа, дух—эта иерархия проецируется на текст и на общину.

Августиновская герменевтика выстраивает четверичную иерархию по онтологии смыслов и функциональному их использованию человеком.

Каббалистическая герменевтика также четверична, причем высшие уровни смысла постигаются лишь на высокой ступени в мистической иерархии.

Исламская герменевтика в основе четверична и надстроена семеричной и девятиричной системами. Она иерархична в уровнях духовного совершенства человека по ступеням шкалы «экзотеричное / эзотеричное» и регулирует доступность смысла для разных членов общины. Корбэн прямо говорит: «Смысловое различие является производным от духовной иерархии между людьми, уровни которой обусловлены их внутренними способностями». То есть по системе четырех уровней эта герменевтика в определенной мере аналогична системе Августина, а по их иерархии—развивает, усложняя, троичную систему Оригена. Вместе с тем исламская иерархия темпорально ориентирована, то есть привязана к определенной перспективе времени, и в этом плане отвечает не только внутреннему миру человека, но и эволюции реальности, внешней по отношению к нему.

Православная герменевтика тоже ориентирована на сочетание горизонтальной разницы смыслов с их вертикальной иерархией (буквальный и таинственный уровни смысла).

Таким образом, герменевтики в большинстве своем ориентируются на такую систему разделения контекстов, которая изоморфна уровням духовного совершенства человека, а эти уровни, в свою очередь, изоморфны онтологии мира, в которой акцентирована иерархия от материального к духовному.

Вообще говоря, количество уровней или трактовок текста не обязательно должно быть равно трем, четырем, пяти, семи, девяти или двенадцати. Непредубежденному человеку очевидно, что это количество, исходя из материальной и смысловой реальности текста, ничем не может быть ограничено. И тем не менее в традиционных герменевтиках такие ограничения существуют. Они связаны не с текстом, а с внетекстовыми универсалиями, с мистическими и мифологическими представлениями о том, чем является истинное знание, то есть с априорным представлением об истине как божественном атрибуте. Особенно это очевидно в талмудической трактовке высших прочтений как достижения Пардеса, то есть рая. Поэтому именно тройка и четверка оказались более жизнеспособными. Это не случайно.

Четыре трактовки в христианстве отвечают идее креста как мистического единства противоположностей — смерти для плоти и жизни для духа. Однако фундаментальность четверки имеет универсальный, а не только христианский характер, ведь квадрат в буддийской и ламаистской мандале изображает землю (и тем самым — горизонтальную плоскость), а в большинстве натурфилософских теорий обсуждаются четыре первоэлемента (иногда к ним прибавляется пятый, который зачастую трактуется как центр квадрата). Тройка в христианских представлениях отвечает идее божественной Троицы, а в универсальной архетипической схеме образует вертикальную ось, связывающую разные уровни — подземный мир, землю и небо. Семерка, суммируя четыре и три, обеспечивает единство сакральной системы мироздания.

Герменевты не скрывали, что в количестве трактовок они ориентировались на внетекстовые универсалии и что числа, выражающие количество трактовок, сами по себе являются аллегориями. Три смысла символизировали Троицу, а семь подразумевали несколько трактовок, в том числе и семь печатей Апокалипсиса. С сегодняшней точки зрения нельзя не заметить, что семерка является аллегорией более ранних универсальных смыслов, интересовавших человека еще в первобытную эпоху²⁵.

Духовный вектор тройки и материальность четверки (в отсылке к четырем первоэлементам) были очевидны для Августина: «число тройственное есть число Творца, седмичное же — твари, принимая во внимание ее жизнь и тело. Ибо к жизни относится три — сердце, душа и разум — почему и должно любить Бога всем сердцем, всей душой и всем разумением, к телу же относится последнее число — четыре, которое явно означает четыре стихии, необходимые в составе тела»²⁶.

Сочетание горизонтальное четверки с вертикальной тройкой образует пирамиду. Поэтому такой принцип истолкования я бы назвал пирамидным. Это определение, конечно, абсолютно условное. Это всего лишь образ. За ним не стоит никакой реальности, никакого объекта; пирамида в данном случае — не более чем визуализация некоей абстрактной схемы.

И в то же время это образ символический. Он сам в себе, в своей форме, несет некое содержание, отличное от того, на что он указывает (с пирамидой связано много аллюзий, в том числе масонских, мы их здесь не обсуждаем).

Цифры три, четыре и семь актуальны не как реальное число трактовок, возможных в принципе, а как отголосок мистической нумерологии. Они обозначают отнюдь не количество, но некий дополнительный смысл, сообщая самой системе толкования сакральную ценность и априорную истинность. То есть сакральны не только смыслы, но и сама структура их истолкования, сам его пирамидный принцип — притом что тяготение к нему осуществлялось на подсознательном уровне и сам он мог быть при этом совершенно не отрефлексируемым.

Итак, мы видим, что разделение контекстов, на первый взгляд такое праг-

матичное и простое, таит в себе глубину духовного постижения закономерностей мира, человека, хода исторического времени и т.д., то есть вообще всей и пространственной, и временной структуры микро- и макрокосма.

Более того, это разделение само по себе также символично.

Символика этого разделения, этой семерки, как «пирамидального» соотношения четверки и тройки, не только конфигурирует соотношение друг с другом всех последующих смыслов, но и объединяет их гамму неким общим тоном, помещая их в лоно общего мифа.

3. Архитектоника хронотопов Тарковского

Киногерменевтика Тарковского тоже иерархична, как мы видели в приведенном выше обзоре хронотопической схемы его фильмов. Подобно средневековым религиозным герменевтикам, она тоже ориентирована на размежевание разных онтологических уровней человеческой личности и, соответственно, разных пластов внутрифильмовой реальности.

С удивительной, совершенно фантастической точностью разделение художественного мира на четыре хронотопа в его фильмах совпадает с разделением уровней смысла в средневековой экзегезе. У Августина одному буквальному смыслу противопоставлены три духовных, а в структуре фильмов Тарковского одному внерефлексивному (фабульному) хронотопу противопоставлены три рефлексивных хронотопа. В обоих случаях имеет место противопоставление профанного и сакрального, причем сакральное (у Тарковского) и духовное (у Августина), будучи единым, развернуто в троичной внутренней иерархии.

Коль скоро мы увидели такое совпадение, то теперь можем и содержание хронотопов Тарковского прочесть в точном соответствии с уровнями понимания смысла в средневековой экзегезе. Возникает следующая картина:

— фабульно-эмпирический хронотоп воплощает в себе буквальный (исторический) смысл;

— имажинативный хронотоп— это иносказание, в некотором роде его можно считать аллегорией той же фабулы, но увиденной через субъективное сознание героя. Замечание Данте о том, что «богословы иначе понимают этот смысл, чем поэты», приобретает здесь особый смысл в связи с тем, что о поэтическом кино Тарковского критики заговорили впервые именно в связи с проявлениями имажинативного хронотопа в «Ивановом детстве»;

— хронотоп диалога культуры с его интертекстуальной тканью— это то, что богословы считали тропологическим или «моральным» уровнем трактовки, в последнем случае подразумевая вслед за Данте, что из него можно извлечь «нечто полезное и нравоучительное», а вслед за Бонавентурой— что из него явствует, «как мы должны вести себя»;

— наконец, сакральный хронотоп, вне сомнений, является анагогическим (возвышенным), поскольку он устремляется от земной реальности в сферу чистых символов, и притом тайным, как и положено анагогическому уровню в герменевтике, ведь все его элементы имеют скрытые значения.

Раскрывая такую диспозицию хронотопов в фильмах Тарковского, я, честное слово, не подгонял ее под модель Фомы Аквинского или Данте, имама 'Али ибн Абу Талиба или раби Шимона. Да и сам Тарковский вряд ли заботился о чем-то подобном. Тут с классической ясностью видно, что одни и те же мыслительные схемы работают одинаково в разных сферах жизни и в разное время независимо друг от друга. Их с полным основанием можно назвать топосами, «общими местами» культуры. Общие представления о принципиальной структуре мира и человеческой личности связаны всеобщими архетипами подсознания, веры и внутреннего религиозно-мистического опыта. Этот внутренний религиозный опыт не обязательно конфессионален. В искусстве он скорее связан с художественным инстинктом и рефлексией о творчестве как творении, которая в каких-то глубинах не может не выходить к умозрению онтологической архитектоники мира и человека.

В основе киногорменевтики Тарковского также находится пирамидный принцип. Как и средневековая экзегеза, структура миров в кинематографе Тарковского строится на четверке и тройке. Всего хронотопов четыре, это дает квадрат при их горизонтальном расположении как равных. Но они не равны друг другу онтологически. В отрыве от внерефлексивного фабульно-эмпирического хронотопа, три рефлексивных хронотопа (имагинативный, хронотоп диалога культуры и сакральный) возносятся вверх по вертикали от человеческого к священному. Таким образом, мы здесь видим то же самое сочетание горизонтального квадрата с вертикальной тройкой, как и в классической герменевтической пирамиде. Эта пирамида изоморфна структуре субъективности, а та, в свою очередь, — иерархии мироздания.

Таким образом, мы видим, что режиссерская герменевтика Тарковского представляет собой кинематографический вариант классической средневековой экзегезы.

После всего сказанного читателю, наверное, покажется неожиданным или нелогичным, если я сейчас предложу сделать шаг назад. Однако это необходимо. Не стоит ничего абсолютизировать. Возможны и другие способы структуризации внутреннего мира фильма. Другие и по числу слоев или уровней, и по способу их взаимодействия. Наш способ — лишь один из многих. Я не утверждаю, что нашел конечную истину. Это было бы слишком самонадеянно. Истина до конца не откроется никогда и никому. Напомню: наша пирамидная модель есть не более чем символ.

Режиссер имел некое представление о системе четырех толкований. В дневнике (26 июля 1981) он цитирует Генри Торо: «“Стихи Кабира”, как я слышал, “заключают в себе четыре различных значения—иллюзию, дух, интеллект и эзотерическое учение Вед”. А в нашей стране, если сочинение человека допускает более одного толкования, это считается поводом для жалоб. (Торо. “Уолден”»». Разумеется, это не значит, что эту систему он сознательно применял к своему творчеству. Да и в цитате он, возможно, зацепился скорее за иронию Торо по поводу косности общества, ведь от подобного отношения к себе он и сам страдал. Но так или иначе, мы видим, что о системе четырех толкований он знал. Возможно, не только от Торо. Ведь не все же он цитировал, что читал. А если знал, то не на сознательном, а на каком-то интуитивном уровне, возможно, догадывался о чем-то близком у себя. Незадолго до цитаты из Торо он записывает (17 июля 1981): «Неужели правда, что наши ощущения, восприятия одинаковы. У меня есть подозрение, что все может быть по-разному. Мир доступен небанальному уму. И он (мир) герметичен относительно. В нем гораздо больше дырок в абсолют, чем кажется на первый взгляд».

Как получилось, что одинаковые, или совпадающие в главных аспектах принципы обращения с текстом возникли у разных авторов, разделенных тысячами лет и километров? Такая когерентность предполагает, как правило, общий первоисточник. Иногда он есть. Но зачастую общего первоисточника нет или существование его сомнительно. В таких случаях, вероятно, надо думать о каком-то неизвестном нам механизме порождения одинаковых моделей сознания. Не исключаю, что такой порождающий механизм имеет отношение к эффектам интерференции, которые встречаются и в гуманитарной сфере, где они пока еще очень мало исследованы. Мы поговорим об этих эффектах в конце четвертой главы второй части книги, в связи с вопросом о рождении «легенды» как сюжета интегрального метафильма Тарковского. Надеюсь, что читатель когда-нибудь все же доберется до этого раздела, наперед скажу, что, с моей точки зрения, в гуманитарной сфере первичными ячейками волновых систем, порождающих интерференцию, являются архетипы, а их интерференционными отображениями являются мифологические сюжеты (именно это мы увидим в «легенде») и более крупные мыслительные модели, в том числе герменевтические схемы. Это относится и к схеме, которую мы назвали «пирамидной», поскольку, в силу присущих ей архитектурной и геометризму, она с наибольшей достоверностью похожа на интер-

ференционный эффект. Если это так, то причины ее появления можно назвать объективными и в известной мере не зависящими от человека. Однако именно потому, что сам человек об этом не знает, для него духовное содержание этой модели остается актуальным и волнующим, таинственным и притягивающим.

4. «Ремонт старых кораблей»

Несколько выше, обозревая новейшую «герменевтику без берегов», мы увидели в ней замечательную широту и разнообразие, но при этом и кардинальный разрыв с традицией. Проблематика понимания рассматривается сейчас с точки зрения психологии и теории информации и представляет собой анализ и синтез различных техник освоения и переработки информации. Современная герменевтика устремлена на исследование и детализацию подобных техник. Соответственно, чтобы быть в духе времени, нам следовало бы заняться анализом наших собственных психологических механизмов в процессе понимания фильмов Тарковского. Так и делают многие его поклонники, превращая исследование фильмов в медитацию и самоанализ. Однако мы, вслед за Гадамером, учившим: «Чтобы быть историческим, надо быть не погруженным в самопознание», — пошли иным путем и смоделировали для анализа фильмов Тарковского, с приемлемой точностью, механизмы средневековой экзегезы. В этом мы следовали за режиссером. В основе лежал не наш, а его выбор. Мы лишь смогли этот выбор идентифицировать и пойти за ним. Но, возможно, на чей-то сегодняшний взгляд, средневековая экзегеза выглядит уже архаичной, а ее методы изжитыми. Верен ли такой взгляд?

Вопрос о том, в какой мере старая герменевтика может оставаться собой в меняющемся мире, волновал и самого Гадамера. Правда, на примере не нашей сотни новейших герменевтик в приведенных выше примерах, а только двух — юридической и теологической. Юридическая герменевтика, по его мнению, «является вспомогательной мерой правовой практики. [...] С задачей, стоящей перед герменевтикой наук о духе, с пониманием предания она уже не имеет, по сути дела, ничего общего. Но в таком случае и теологическая герменевтика не может претендовать на самостоятельное систематическое значение. Шлейермахер вполне сознательно растворил ее во всеобщей герменевтике, рассматривая ее исключительно как специальный случай применения этой последней. Создается впечатление, что с тех пор способ-

ность научной теологии конкурировать с современными историческими науками основана как раз на той предпосылке, что при истолковании Священного писания действуют те же самые законы и правила, что и при понимании любого другого текста. Следовательно, специфически теологической герменевтики вообще не может быть. Стремиться вопреки всему этому к реставрации старой истины и старого единства герменевтических дисциплин — значит, конечно, отстаивать весьма парадоксальный тезис. Представляется, что переход к современной методике наук о духе основывается как раз на освобождении от всякой догматической связанности. Юридическая герменевтика выпала из теории понимания именно потому, что она преследует догматическую цель, и наоборот, теологическая герменевтика растворилась в единстве историко-филологического метода, отказавшись от своей догматической связанности»²⁷.

Одна выпала, другая растворилась... Что же осталось? Осталась «современная методика наук о духе», а герменевтики в ней уже нет. Мы празднуем именины без именинника. Герменевтику сначала сделали «основой всех наук о духе», а потом благополучно выставили вон, из-за ее «догматической связанности». В этом «конфликте интерпретаций» (определение Поля Рикера) герменевтика оказалась, так сказать, пострадавшей стороной. За ее счет обогатились все гуманитарные и не только гуманитарные науки, а сама она в ее подлинном виде оказалась ненужна.

«Стремиться вопреки всему этому к реставрации старой истины и старого единства герменевтических дисциплин — значит, конечно, отстаивать весьма парадоксальный тезис», — уверяет Гадамер. Но мне кажется важным именно этот тезис! И наоборот, сомнения у меня вызывает убежденность немецкого философа в том, что «при истолковании Священного писания действуют те же самые законы и правила, что и при понимании любого другого текста. Следовательно, специфически теологической герменевтики вообще не может быть». Я-то, наоборот, убежден, что специфические теологическая и искусствоведческая герменевтики не только возможны, но и необходимы, поскольку восприятие священных текстов, так же как и восприятие искусства, коренным образом отличается от восприятия текстов профанных и рациональных. Отличие заключается в очень простом факте: религиозные тексты и тексты искусства повествуют о заведомо непостижимом или несуществующем, но так, что читателю оно предстает как существующее и даже более истинное, чем собственная реальность этого читателя. Поэтому контакт с материалом этих текстов разворачивается по вертикальной оси.

Содержание обыденных текстов принадлежит той же реальности, в какой находится и читатель, и потому контакт с этой реальностью разворачивается в горизонтальной плоскости. Совершенно иная картина возникает при восприятии религиозных и художественных текстов. Тут содержание менее

материально, нежели читательская реальность, то есть оно, так сказать, ниже материальности, — но ее смысл выше материальности. Связывая смыслы с содержанием, читатель вынужден в этом случае пропускать через себя вертикальные токи, и стремление к постижению этого непостижимого необходимо заменяется чем-то совершенно иным, верой. Соответственно, в герменевтике или экзегезе этих текстов вера руководит их восприятием, и при этом она совершенно иначе, чем в обыденных текстах, выстраивает всю их логику, превращая ее в нечто противоположное — в телеологию. Не случайно Августин говорил: «Веруй, чтобы понимать». Естественно, он при этом имел в виду сакральные, а не профанные тексты. Анализ этих текстов становится, по существу, апологией феномена веры. Как только вера вынимается из конструкции этого специфического понимания, его вертикальная ось тут же обрушивается, превращая текст в игру абсурдов.

Казалось бы, к чему все эти рассуждения, мы ведь не теологией занимаемся, а киноведением. Однако к киноведению это имеет самое непосредственное отношение. Ведь вера имплицитно руководит и восприятием искусства. Исключив этот компонент, мы в фильмах вынуждены будем анализировать лишь сюжеты, режиссерские и актерские приемы и пр., и пр., но никогда не поймем их как произведения искусства.

В применении «старых истин» герменевтики к современной проблематике спрятано неисчерпанное эвристическое богатство. Оно заключается не в традиционалистском стремлении во что бы то ни стало вернуть старые нормы, но в современной и вполне прагматичной способности увидеть, что если само искусство включает в себя архаичные компоненты, то для их понимания адекватны архаичные методы. Мы недооцениваем, насколько наши современные гуманитарные проблемы, и особенно проблемы искусства, завязаны на старых и притом не стареющих, практически вечных догмах и архетипах.

В этом моем убеждении у меня есть достаточно влиятельный союзник.

Об архаизме искусства говорил, как известно, еще С.М. Эйзенштейн. Эту тему он трактовал как «Grundproblem», то есть «основную проблему» истории искусства, и разрабатывал на протяжении 30-х и 40-х годов, а впервые открыто высказал в докладе на Всесоюзном творческом совещании работников советской кинематографии в январе 1935 года. Странное, конечно, место и время, чтобы говорить о таких вещах. Тем не менее именно там и тогда он обнаружил суть проблемы: в искусстве происходит «стремительное прогрессивное вознесение по линии высших идейных ступеней познания и одновременно же проникновение через строение формы в слои самого глубинного чувственного мышления»²⁸. А потому: «Искусство есть не что иное,

как искусственное регрессирование в области психики к формам более раннего мышления, то есть явление, идентичное любым формам дурмана, алкоголя, шаманства, религии и пр.!»²⁹.

Надо заметить, что в этом своем открытии «регрессивной компоненты» в искусстве Эйзенштейн исходил не только из отвлеченных историко-культурных размышлений, но и из практики и идеологии художественного авангарда. В начале 20-х годов, во время постановки «Мудреца» (1923), молодой режиссер, один из яростных бойцов за революционное преобразование культуры, свою причастность к искусству переживал как травму, временами испытывая потребность чуть не покинуть искусство, как он говорил — «эту постыдную деятельность». В то время он никак не мог пройти мимо пролеткультовских лозунгов, подобных тому, например, что Алексей Ган написал в манифесте «Конструктивизм» в 1922 году:

«ИСКУССТВО НЕРАЗРЫВНО СВЯЗАНО: С ТЕОЛОГИЕЙ, МЕТАФИЗИКОЙ И МИСТИКОЙ.

Оно возникло в эпоху первобытных культур, когда техника пребывала в зародышевом состоянии «орудий» и формы хозяйства барахтались в предельной примитивности.

Оно прошло через кухню цехового кустара средневековья.

Оно искусственно подогревалось лицемерием буржуазной культуры и, наконец, ударило о механический мир нашего века.

СМЕРТЬ ИСКУССТВУ!»³⁰ (акценты оригинала. — Д. С.).

Архаичность искусства была топосом, общим местом авангарда 1920-х годов. Многие художники авангарда обосновывали формальные черты своих созданий примерами из искусства Африки, Полинезии и других первобытных культур, возводя истоки своего стиля к этим образцам. Эта же идея архаичности искусства служила поводом к ниспровержению искусства как исторического пережитка. Ниспровергалось оно: «ликвидацией центрального его признака — образа — материалом и документом; смысла его — беспредметностью; органики его — конструкцией; само существование его — отменой и заменой практическим, реальным жизнеперестроением без посредства фикций и басен»³¹, — вспоминал позже Эйзенштейн.

В докладе и размышлениях о «Grundproblem» он отрефлектировал пролеткультовские импульсы времен своей юности и переложил их на академический лад: «Когда разными школами мы прокламировали приоритет монтажа, или интеллектуальное кино, или документализм, или какие-нибудь другие базовые программы, то это носило характер прежде всего направленческий. То, что я сейчас стараюсь хотя бы намеками рассказать [...] носит характер не специфически направленческий («футуризм», «экспрессионизм» или какая-нибудь другая «программа») — оно забирается в вопросы природы явлений, то есть в область, в равной мере нужную любому жанру построений внутри нашего единого и общего стиля социалистического реализма.

Вопросы из направленных интересов начинают перерастать в углубленный интерес к культуре той области, в которой мы работаем, то есть направленческая линия здесь заворачивается в линию исследовательскую академическую». Обобщая, он высказывает мысль, имеющую отношение к нашей теме. А именно к тому, что некоторые принципы герменевтики переходят из правил, характерных для средневековых теологических школ, в универсальные, подходящие даже и для сегодняшней киноведческой практики (в эйзенштейновской терминологии — из «направленного» в «академическое»). Объясняет эту ситуацию вполне приемлемо следующий пассаж Эйзенштейна: «Отмеченное выше явление отнюдь не единично и это новое качество отнюдь не есть признак, относящийся только к нашей кинематографии. Мы видим, что целый ряд теоретических и направленных линий перестает существовать как оригинальное “течение”, а начинает в порядке видоизменения и перерастания включаться в вопросы методологически научные»³².

В середине 30-х мастер вдруг вернулся к мыслям об архаизирующей компоненте искусства не случайно. Культура кардинально изменила направление, и Эйзенштейну пришлось приветствовать в своем докладе «наступающий классический период социалистического реализма». Вероятно, некоей внутренней борьбы стоил ему этот панегирик: «Он классический потому, что, собственно говоря, с сегодняшних дней устанавливает правильные нормы и правильные пути исканий, правильные взаимоотношения нашей тематики, и форм нашего искусства, и всей работы в целом. Это есть период величайшей внутренней гармонии»³³. Эйзенштейн прощался с авангардными идеями молодости и в то же время предвидел, что более страшно, атавистические, реликтовые механизмы тоталитарной культуры. В «Бежином луге» он попытался лишь прикоснуться к глубинному анализу мифологии жертвоприношения, но был наказан за это. Вынужденный с трибуны говорить о наступлении великой гармонии, в душе он переживал полнейшую дисгармонию и депрессию. Самое невероятное, что он с фантастической дерзостью сумел все это выразить, играя в академизм на всесоюзном совещании, — можно сказать, станцевал данс-макабр в карнавальной маске, как позже его герой Федька Басманов (актер Михаил Кузнецов) в сцене «Пир» из «Ивана Грозного».

Но какое отношение все это имеет к герменевтике? А такое, что герменевтика подобна искусству. В ней также остаются вполне действенными архаичные системы истолкования. Все возвращается в новых смыслах. Старое оказывается самым новым.

...Как тут не вспомнить слова Игоря Стравинского, взятые девизом фестиваля архивного кино в Госфильмофонде в Белых Столбах: «Настоящим делом художника является ремонт старых кораблей. Он может повторить по-своему лишь то, что уже было сделано».

ГЛАВА ШЕСТАЯ

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ГЕРМЕНЕВТИКИ

1. Максимализм, лимитированный архетипом

Попытка герменевтически понять собственную герменевтику Тарковского соответствует двойственности классической герменевтики, которая соединяет в себе искусствознание и искусство и представляет собой рефлекссию по поводу рефлексии. Гадамер определял герменевтику как «дисциплину, занимающуюся искусством истолкования»: с одной стороны — истолкование как искусство, то есть практическая деятельность, основанная на таланте, мастерстве, знаниях и интуиции; с другой — научная дисциплина, формализующая и теоретически изучающая принципы этого рода деятельности.

Герменевтика не вполне укладывается в современную таксономию наук; среди комментаторов до сих пор нет согласия, относить ли ее к сфере науки или искусства. Для некоторых авторов герменевтика является разновидностью медитативной деятельности. Например, для Мартина Хайдеггера, акцентировавшего стадию «предпонимания» и принцип «девинации», то есть почти пророческого интуитивного предвидения и предчувствования еще не открытого смысла, основанного на знании того «языка», каким написан мир. Хайдеггер говорил об этом так: «Носитель вести должен исходить уже из вести. Он, однако, должен заранее быть уже и близок к ней»¹. Несмотря на свою интуитивность или именно благодаря ей герменевтика претендует на познание более глубокое и точное, чем позитивистская наука. Насколько эти претензии обоснованны, судить невозможно, потому что области исследования герменевтики и позитивистской науки перекрывают друг друга лишь отчасти.

Религиозная экзегеза имела дело с особым видом текстов, авторы которых обладали особым статусом, и преследовала в их истолковании этих текстов особые цели. Особость эта связана с тем, что экзегеза была частью

культы. Современная светская герменевтика не может в целом сохранить эту особость. Но в некоей мере может ее воспроизвести там, где речь идет об искусстве.

Заключается эта особость в следующем. Конечная цель искусствоведческой герменевтики — раскрыть образ мира, зашифрованный в тексте. Но мир существует во времени. Поэтому целостный образ мира должен быть показан как развивающаяся живая система в динамике с момента образования до перспективы угасания. Задавая вопрос: «Что это такое — картина мира?», — Хайдеггер отвечает: «По-видимому, изображение мира. Но что называется тут миром? Что значит картина?», — и продолжает: «Мир выступает здесь как обозначение сущего в целом. Это имя не ограничено космосом, природой. К миру относится и история. И все-таки даже природа, история и обе они вместе в их подспудном и агрессивном взаимопроникновении не исчерпывают мира. Под этим словом подразумевается и основа мира независимо от того, как мыслится ее отношение к миру»². А следовательно, — и это очень важно! — в герменевтическом анализе должно присутствовать хотя бы косвенное, в той или иной мере, представление о моментах сотворения и конца исследуемого мира и первопричине его существования, ведь только так его образная картина может иметь завершенный вид.

Поэтому особость текстов, с которыми имеет дело герменевтика, состоит в том, что они повествуют о конечных тайнах бытия и мироздания и тем самым претендуют на то, что в них высказана абсолютная истина. С этим тематическим отличием текстов связана и особенность их авторства: о конечных истинах может высказываться лишь тот, кому они доступны. Именно поэтому эти тексты считаются боговдохновенными и приписываются святым, пророкам, мудрецам. А особость целей герменевтического истолкования заключается в том, что, раскрывая спрятанную в тексте истину о мире, можно прикоснуться к закономерностям судьбы мира, то есть к механизмам управления миром (отсюда вытекает надежда на магическое оперирование ими — операциональная герменевтика, к сфере которой относятся герметизм и алхимия, об этом ниже).

По отношению к религиозным текстам справедливость сказанного очевидна. В христианских текстах отцы церкви с помощью герменевтики еще и еще раз доказывали истинность тех принципов устройства мира, каким его создал Творец. В инорелигиозных текстах структура и система поэлементного строения космоса также связывается с его мистической историей³.

Но как соотносится вышесказанное с современными художественными текстами, которые герменевтика подвергает анализу? Возможно, авторы этих текстов были бы весьма удивлены, если бы кто-то увидел в них боговдохновенных пророков, а иные из них (но не Тарковский) стали бы с возмущением настаивать на своем атеизме.

И тем не менее в подспудной глубине этих текстов герменевтический анализ вычитывает скрытые значения, указывающие на первичные архетипы. Система, в которую они складываются, воспроизводит сюжетные схемы, восходящие в своих истоках к мифу о сотворении мира. Поэтому за спиной современного автора, поставившего свою подпись под текстом, герменевтика видит другого автора, точнее, целый сонм других авторов — коллективное авторство целых народов, в глубокой древности создавших первичные мифы и с глубокой искренней верой размышлявших о тайнах мироустройства. Предметом герменевтического исследования служат взаимоотношения современного текста и древнего космогонического мифа.

Герменевтика всегда связана с раскрытием вопросов мироустройства. Поэтому анализ текста может быть назван подлинно герменевтическим в том случае, если из текста тем или иным образом в конечном счете вычитывается архетип «миростроительной», космогонической темы.

Есть и более радикальное мнение на этот счет: «Троичный герменевтический круг есть отражение и запечатление троичности мироздания от небесного к земному, и герменевтика поэтому не может не быть наукой религиозной (если производить этот корень не только от *religio* (благословение), но и от *religo* (связываю), буквально обозначающих связывание себя с Богом, зависимость от Бога). Отходя от мира и обращаясь к тексту, первичными для герменевтики мы должны в этом случае считать тексты сакральные, связывающие мир дольний с миром горним»⁴. Это подтверждает мою мысль об особости текстов, доступных герменевтике, но в то же время и сужает ее. Я говорю не только о специально религиозных текстах, а обо всех текстах, где есть некое духовное содержание. Сводить корпус таких текстов только к религиозной литературе равно тому, чтобы утверждать, будто целью современной химии должен быть поиск философского камня. Рядом с богословской линией в герменевтике есть место и многому другому, что трансформирует ее идеи: это, например, попытки увидеть в светских текстах отсылки к первичным основаниям жизни и смерти. Если мениппея, по М.Бахтину — «жанр последних вопросов бытия», то и герменевтика — своего рода «исследовательская мениппея», поскольку она тоже вопрошает о предельных точках бытия, зафиксированных в исследуемом тексте.

Во всех случаях подлинная герменевтика имеет дело с текстами, обращенными к подобной тематике (имея в виду начало и конец мира)⁵, и претендует на предельное знание. В этом ее максимализм — и подчеркнуть его важно для того, чтобы отделить герменевтику от иных видов истолкования⁶.

Сказанное актуально и для естественно-научной герменевтики. Например, если психиатрическая герменевтика исследует содержание и формы бредовых видений больного в надежде определить по их характеру диагноз и фазу течения болезни, то принципиальным тут становится убежденность врача в том, что те вещи, о которых рассказывает ему больной, являются

именно бредом, а не частью подлинной реальности. В противном случае следовало бы лечить не больного, а реальность или врача. Но статус рассказанных явлений, определяемый с точки зрения врача как бред либо как реальность, является именно герменевтической проблемой, причем характеризующей именно тот аспект герменевтики, о котором мы здесь говорим: ее максимализм, определяющий целостное видение мира (представленного в анализируемом тексте), в его контурах, определяющих его сущность и его начала и концы, то есть онтический, онтологический и эсхатологический статус.

В полной мере относится это и к основной теме нашей книги, поскольку для понимания фильмов Тарковского чрезвычайно важное значение имеет четкое определение онтологического статуса показанных событий, например, относятся ли они к подлинной действительности или сновидению.

Но поскольку на самом деле мы ничего не можем знать о границах реального мира и о его начале и конце ни в физическом, ни в каком ином смысле, то, говоря о них, на самом деле мы имеем в виду лишь архетипы и первообразы. Осознанно или неосознанно. Либо те яркие образы, какие даны в христианской концепции начала и конца света, либо иные, более абстрагированные. Но в любом случае это не что иное, как архетипы. Поэтому максимализм герменевтики есть, по существу, ее ориентация на архетипы.

В этом плане герменевтика сущностно подобна искусству. Ведь искусство тоже воплощает наиболее архаичные и архетипические модели сознания, как мы уже говорили выше, вспоминая концепцию Эйзенштейна.

Особость материала, обращение к которому мы связываем с максимализмом герменевтики, хорошо сформулировал А. Мень (в статье о герменевтике в своем «Библиологическом словаре»): «Для богословия герменевтический вопрос понимания играет огромную роль, т. к. он касается непостижимой 'реальности'. Непостижимое! Это иное наименование предельности. Его нельзя постичь, но можно лишь принять как исходную данность. В этом и заключается вера. Она обеспечивает то самое предпонимание, исходя из которого герменевтика строит свои концепции.

Все старые религиозные герменевтики в основу клали условие веры. Августин говорил: «Вера в Бога должна предшествовать пониманию некоторых вещей. В то же время вера, которой в Него верят, помогает больше понимать».

Казалось бы, опора на веру исключает свободу истолкования.

Но герменевтике не нужна свобода. Ей нужно подтверждение архетипа. Поэтому герменевтика является очень странным истолкованием. Если уж быть до конца честным, то это не совсем истолкование. В более точном смысле ее скорее можно было бы определить как моделирование смыслов, исходя из первообраза. А сам первообраз находится вне текста.

Вера создает ограничения в понимании. Она допускает, что не все надо понимать.

Вещи, находящиеся за гранью понимания, верящий принимает как непреложную данность и на них строит дальнейшие рассуждения. Функционально они работают как аксиомы. Но это лишь функционально, в рамках исследовательской задачи. А по сути они служили для средневекового герменевта источником яркого света, освещавшего все внутреннее пространство текста, и поэтому отличались своей онтологией от всего, доступного пониманию, так же, как свет отличается от вещей, которые благодаря ему можно увидеть.

Поэтому ограниченность герменевтики заключается в том, что она не исследует истинность текста как целого. Она исследует истинность высказанных в тексте положений относительно некоторого контекста, а не относительно самых общих аксиом логики. Разумность этого принципа можно обосновать тем, что сейчас, в эпоху свободы религиозного выбора и релятивистских неклассических логик, те или иные логические аксиомы тоже предстают как продукт веры, а выбор, во что верить, остается за человеком. Гадамер отмечал: «И аналитика и герменевтика имеют дело с истиной, обе учат отвергать ложное. Отличаются же они тем, что первая, герменевтика, учит исследованию истинного смысла даже в глубоко ложном суждении, в то время как вторая, аналитика, выводит истинность суждения лишь из верных суждений. Итак, первая имеет дело лишь со “смыслом” суждений, а не с их предметной направленностью»⁷. Е. Н. Шульга развивает этот мотив: «Следовательно, герменевтическая истина может быть объективной ложью, если только написанное, подчиненное герменевтическим правилам, не было наделено прерогативой безошибочности»⁸. Вера и есть «прерогатива безошибочности», а в современных условиях это — сведение к архетипу.

2. Ее первородный грех и ее величие

Герменевтика по постановке задач близка психоанализу. Сравнивая герменевтику и психоанализ: «Типичным случаем герменевтической ситуации является психоаналитическая ситуация»⁹, — Поль Рикер отмечал, что психоанализ, раскрывая подсознательные мотивации пациента, борется с «ложным сознанием» человека¹⁰.

То же самое способно делать и кино. Ему имманентно свойственны некие черты герменевтики. Жан-Люк Годар говорил: «Кстати, я вижу большое сходство между психоанализом и кино. Психоанализ стремится найти запрещенный текст, а хорошее кино — запрещенный образ, подвергаясь при этом риску и опасностям»¹¹.

Сходство между герменевтикой и психоанализом заключается не только в их деятельности по раскрытию скрытого смысла, но и в результатах этой деятельности.

Как психоанализ обнаруживает в подсознательном пациента несколько первичных комплексов и главный из них для ортодоксального фрейдиста — Эдипов комплекс, точно так же и герменевтика в конечном счете приходит к нескольким идеям, которые она находит в любом тексте. Базовым «комплексом» герменевтики, соотносимым с Эдиповым комплексом психоанализа, служит выявляемый в глубине смысловой структуры произведения космогонический миф, связанный с инициационным ритуалом: «весенний» или «новогодний» миф о смерти и рождении мира, и формирующий структуру текста мифологический первообраз антропоморфного космоса. Этот миф является в некотором роде «отцом» всех последующих религиозных, философских и литературных текстов. Именно он в данном случае играет роль архетипа или первообраза. Его следы или следы борьбы с ним, проявляющиеся в той или иной трактовке темы инициации как перехода через смерть к новой жизни, заметны практически в любом тексте. Везде, где герой проходит через испытания. Хотя, безусловно, формы осуществления этого мифа в реалиях текста, мера его отстранения и очуждения в различных текстах многообразны.

В рамках нашей темы, сразу скажу, этот миф выявлен как «легенда» Тарковского, составляющая содержание его «метафильма» и реализующаяся отнюдь не в сюжетах фильмов, но в их художественной ткани, а первообраз антропоморфного космоса — в их композиции.

Позиция субъекта (исследователя) по отношению к этому мифу отличается по нахождению внутри или вне этого мифа. Герменевты древности и средневековья находились внутри мифа. Для них этот миф, данный в форме христианской легенды (или исламской, буддийской, иудейской и т.д.), был живой и активно действующей доминантой их сознания. Истинность текста заключалась для них в выявлении именно того, в какой они верили, варианта этого мифа.

Современный исследователь находится вне мифа и видит в тексте уже не столько реальность священного повествования, сколько широкий спектр многих вариантов этого мифа, видит предыстоки текста и слагающие его архетипические первоэлементы.

Например, для семиотики этот миф раскрывался в абстракции бинарных оппозиций, которые семиотика стремилась выявить на широчайшем мате-

риале фольклора, воспроизводящего дорелигиозные модели мышления. При этом сам принцип бинарности и вытекающие из него оппозиции восходят к изначальной оппозиции жизни и смерти, что, безусловно, подтверждено многочисленными семиотическими изысканиями и что, в свою очередь, с безусловной ясностью обнаруживает тот факт, что все здание семиотики стоит на платформе того же мифа. Иначе говоря, семиотика, вскрывающая такое богатство мифологических аспектов в текстах, сама по себе является продуктом мифа!

С этой точки зрения ценность герменевтики можно подвергнуть сомнению, так как результат герменевтического исследования в какой-то мере предрешен. Как это ни парадоксально и как ни печально для людей, занимающихся герменевтикой, но она никогда не откроет ничего иного, кроме различных индивидуальных вариантов этих общечеловеческих мифов и первообразов (имею в виду в первую очередь гуманитарные науки, хотя и в физике тоже есть свои фундаментальные константы). Если, конечно, это классическая герменевтика, опирающаяся на средневековые нормы экзегезы. То есть если она будет следовать ограничениям, о которых мы говорили выше и еще скажем в дальнейшем. Если не будет, то другое дело. Но тогда вопрос — останется ли она герменевтикой.

Эти ограничения можно назвать «первородным грехом» герменевтики. Занимаясь герменевтическими исследованиями, надо отдавать себе отчет в известной заданности их результата.

Не надо строить иллюзий, надеясь методом герменевтики обнаружить в исследуемом тексте нечто совершенно невероятное, новое, сенсационное. Наоборот, скорее всего, в нем будет найдено все то же, что не меняется за тысячи лет человеческой культуры, — космогоническая схема. И это не может не удручать современного любителя сенсаций. Но, с другой стороны, это не значит, что герменевтикой можно пренебрегать. В ней важен не результат, а путь к результату. Путь этих огромное множество, несмотря на то что все они ведут, в общем, к одному и тому же. Но вот как раз изгибы некоторых из них могут быть и новы, и невероятны, и сенсационны! Подлинно оригинальный результат герменевтического исследования поэтому парадоксальным образом находится как раз на этих самых его изгибах, а не в его финальной точке.

Интересен в каждом случае индивидуальный вариант пути. Интересно то, как по-своему, особо и непохоже на других каждый автор, художник, творец переживает этот путь в создаваемых им сюжетах, музыкант — в своих гармониях. Ведь и всех людей ждет конец, но жизнь у всех разная. В выявлении этой витальной (жизненной) особенности каждого исследуемого объекта герменевтика сближается с искусством, то есть сама становится тем, что она исследует. Не менее интересно и то, как художественная ценность произведения, его величие — не побоимся этого затасканного слова, вернем ему его

первоначальный пафос, ведь каждый художник в глубине души стремится быть по-настоящему великим, а некоторым это даже удается, — интересно то, как величие художественного произведения в его уникальной форме соотносится с изначальным величием этого непреходящего мифа. Не странно ли, что многие великие произведения велики именно потому, что наиболее адекватно отразили космогонический миф и как бы переняли на себя масштаб его величия? То есть проблемы художественного качества и художественной формы как всего произведения в целом, так и всех его элементов, вплоть до мельчайших, атомарных, конкретных художественных решений и приемов тоже связаны с той или иной формой и степенью реализации мифа. Ведь этот миф чрезвычайно эластичен, упруг: он может проявляться как в большом произведении или даже в целом цикле произведений с многослойными ветвящимися сюжетами, так и способен свертываться в точку, внезапно проявляясь в мельчайшей детали — причем с той же голографической полнотой, что и в целом произведении. А поскольку всевозможных деталей, форм, приемов и конкретных художественных решений чрезвычайно много — число их, вероятно, бесконечно, — то понятно, что столь же бесконечно и количество различных модификаций, приложений и способов функционирования мифа, его стилистических выражений. Все сказанное должно, на мой взгляд, достаточно оправдать герменевтику в свете тех обвинений, которые только что были высказаны в ее адрес, — так что теперь можно со спокойной душой продолжать путь вместе с герменевтикой, между ее первородным грехом и ее величием.

Герменевтика в некоторой мере содержит и другое, уже не в переносном, а в прямом смысле греховное начало, связанное с ее обреченностью искать первичные модели мироздания в тексте, что отвечает гностической обращенности к моменту творения — еретичной с точки зрения ортодоксального христианства. Мирча Элиаде называл гностицизм «доктриной возврата»¹². Согласно основным гностическим учениям, человек может обрести спасение, лишь познав истоки человеческого рода и первопричины существования материального мира. Вопрос «Откуда мы? Кто мы? Куда мы идем?», столь мистически звучащий от золотых таитянцев знаменитой картины Поля Гогена, является перифразой древнего гностического заклинания, переданного в трактате Климента Александрийского: «Чем мы были и чем стали; где мы были и куда мы брошены, к чему мы стремимся и откуда мы были выкуплены; что такое рождение и что такое возрождение»¹³. Первопричины и истоки составляли главную тайну гнозиса, которая тщательно охранялась и передавалась только посвященным.

Генетическая составляющая — познание предмета через нисхождение к его истокам — в герменевтике является наиболее архаичной чертой метода, восходящей к древнейшим мифологическим «генезисам», начинавшим рассказ о событиях с момента сотворения мира. Эта генетическая составляющая смогла проявиться в различных видах гнозиса — даосском, суфийском, а также и в герметических идеях о взаимосвязи между поэлементным строением материи и историей ее сотворения. На этом основании в алхимическом «Великом делании» последовательность переживаемых элементами превращений имела столь же важное значение, как и их состав.

В библейской герменевтике начало мира задано книгой Бытия и Евангелием от Иоанна (дошедшие до нас текстовые варианты, как известно, содержат в себе гностические доминанты), а поиск иных генезисов не приветствуется. В герменевтике нового и новейшего времени гностический элемент делает ее не просто исследовательской стратегией, но и определяет ее место в религиозно-философском контексте.

В сущности, психологизм Шлейермахера восходит к идее генезиса, подспудно полагающей, что раскрытие психологических мотиваций, побудивших автора к созданию произведения, может объяснить его суть. То же касается и доктрины современного теоретика герменевтики и конкурента Гадамера на этом поле, Эмилио Бетти, питавшего иллюзию о восстановлении по тексту исходных интенций автора — «путем обращения (инверсии) творческого процесса в процесс изложения, обращения, вследствие которого интерпретатор должен пробегать на своем герменевтическом пути творческий путь в обратном направлении по отношению к тому размышлению, которое было осуществлено внутри него»¹⁴. Иллюзией я считаю это потому, что искусство, с моей точки зрения, — *one way ticket*, «билет в одну сторону», и возврат к исходному импульсу автора или невозможен, или мало что дает для объяснения художественной структуры, при создании которой исходный импульс подвергался бесчисленному множеству случайных изменений.

Нельзя не заметить симметрии между хронотопной герменевтикой, изучающей фильмы Тарковского, и его собственной режиссерской философской герменевтикой. Но за этой симметрией нет намерения вскрыть психологические интенции режиссера, так как, с моей точки зрения, герменевтические принципы построения фильма не связаны с индивидуальной психологией, а восходят к универсальным архетипам.

3. Когнитивная и операциональная

По целеполаганию я различаю два типа герменевтики. Первый — герменевтика когнитивная (устремленная на познание), второй тип я называю операциональной герменевтикой (устремленной на действие).

До сих пор мы говорили о герменевтике как интерпретации, то есть раскрытии глубинного смысла текстов и событий. Когда смысл найден, то цель когнитивной интерпретации достигнута, и эта цель — знание. Ясно, что, например, рассуждения М. Хайдеггера о стихах Тракля, раскрытие С. Аверинцевым проблематики золота в раннесредневековых художественных текстах или изыскания В.Н. Топорова в области семиотической топографии Петербурга удовлетворяют наши интеллектуально-эстетические потребности, и их трудно применить к каким-либо практическим целям. Да и мои исследования Тарковского вряд ли можно приспособить к практике. Меньше всего мне хотелось бы, чтобы какой-либо горячий читатель увидел в этой книге руководство к тому, как снимать «правильное» кино. Тем более, что, по моим убеждениям, единственного правильного пути в искусстве не существует, а опыт Тарковского неповторим.

Но иногда результаты и даже сам процесс герменевтического исследования бывают тесно связаны с практической — операциональной — деятельностью, которая порой порождает весьма значительные для всего человечества последствия. Что касается Тарковского, то он, вероятно, питал иллюзии того же рода — что его деятельность имеет операциональный смысл, поскольку должна неким магическим образом изменить природу человечества, а может быть, даже и историю мира в лучшую сторону.

В том, что когнитивное начало не исчерпывает всю герменевтику и что ему может быть противопоставлено что-то иное, собственно, нет большой новизны. В истории и теории герменевтики термин «когнитивная герменевтика» проанализирован, как отмечалось выше, в недавней содержательной работе Е.Н. Шульги «Когнитивная герменевтика»¹⁵. Но интересен вопрос о том, что является противоположностью когнитивной герменевтики, антонимом этого слова. Отнюдь не «практическая герменевтика»¹⁶, означающая применение когнитивной герменевтики к исследованию конкретного материала. Практическая и теоретическая герменевтики соотносятся как экзегеза и экзегетика, то есть процесс истолкования и учение об истолковании, и антонимом «практического» служит «теоретическое». А для «когнитивного» антонимом должно быть «операциональное». Операциональная герменевтика характерна тем, что результатом ее исследовательских усилий становятся операции, действия. Иногда такие операции бывают направлены на весьма радикальное изменение окружающей действительности.

В теории герменевтики ее операциональное начало иногда трактуют как аппликативность, то есть применимость для конкретных целей. Например, в теологии это использование истолкований в проповеди, а в юридической герменевтике — для принятия того или иного судебного решения. По поводу юридических приложений герменевтики вели свою знаменитую полемику Гадамер и Эмилио Бетти¹⁷. Однако, думаю, если бы они ввели в поле своих рассуждений герметизм и алхимию, психоанализ и марксизм, то, возможно, со-

гласились бы, что тут речь должна идти не о простой аппликативности, а о чем-то гораздо большем. Аппликации носят, как правило, более частный и локальный характер. Под операциональностью я имею в виду не применение какого-либо открытого оттенка смысла к локальной ситуации, а большие концепции, раскрывающие новую трактовку явлений так, что она позволяет осуществлять масштабные, многоходовые, развернутые во времени и пространстве действия.

Когнитивная (в первую очередь филологическая) герменевтика считает свою миссию выполненной, когда находит скрытый смысл в текстах. Операциональная герменевтика идет дальше: она тоже ищет скрытый смысл, но потом использует добытое знание скрытого смысла вещей в действиях — ритуальных или магических, медицинских или политических и т. д. Эти акты, или операции, далеко выходят за рамки самого текста или явления и с присущим герменевтике максимализмом нацелены на предельные ситуации, осуществляемые в реальности, — глобальные, космогонические, изменяющие ход истории, и т. д.; а если ситуация касается человека, то на предельные для него вопросы жизни и смерти. Например, в алхимии на трансмутацию мировых элементов, в даосской алхимической медицине — достижение бессмертия, в марксизме — изменение хода мировой истории, во фрейдизме — коррекцию психики пациента, и т. д.

Как правило, когнитивный и операциональный аспекты в герменевтике тесно переплетены, но всегда в этом комплексе тот или иной аспект преобладает. Определить различие между ними нужно, чтобы избежать ошибок в оценке результатов и направления герменевтической деятельности.

Операциональный характер в прошлом был более присущ герменевтике магической, религиозной и оккультной; весьма глубокие концепции, связывавшие вопросы познания мира с возможностями воздействия на него, бытовали в гностицизме, каббале, алхимии — «герметической философии», теориях розенкрейцеров и масонов, суфизме и даосизме. Когнитивное начало усиливалось одновременно с отходом герменевтики от культа и магии и становлением ее светского характера. Тем не менее нет строгой связи когнитивной герменевтики только со светским началом, а операциональный — только с религиозным. Атеистическая герменевтика — например, марксистская или фрейдистская — начиналась как когнитивная, а в конечном счете превращалась в систему действий по изменению мира и человека, то есть становилась операциональной; и наоборот, культовая операциональная герменевтика была отчасти когнитивной, поскольку так же, как и светская, стремилась к познанию природы вещей. Операциональная герменевтика осуществляется в искусстве созданием артефактов, например, в музыке, как мы уже отметили выше, или, в нашем случае, в кино. Синтезирующий компонент в операциональной герменевтике сильнее аналитического.

В этой связи можно также вспомнить, что существовало так называемое оперативное и умозрительное масонство. Но это совпадение случайно и не носит принципиального характера.

Киноведческая герменевтика как интерпретация фильмов является когнитивной, а режиссерская киногерменевтика самого Тарковского была операциональной. Но не только потому, что он создавал фильмы как гипостазированные в реальность философские концепции. Он шел дальше и надеялся использовать свое понимание мировых процессов для изменения мира в желаемом направлении, сначала в диегезисе, дальше — во внедигетической, настоящей реальности. Его глубоко волновала проблема несовершенства мира и человека, и с течением времени он все более серьезно задумывался о возможности изменения природы мироздания. «Может ли человек усилием воли изменить соотношение добра и зла в мире?» — ответом на этот четко сформулированный им самим вопрос служат все его фильмы, они дают разные формы по сути одного и того же позитивного ответа.

Различение когнитивного и операционального в герменевтике не является общепринятым. Подчеркиваю возможность в герменевтике операционального начала для того, чтобы развеять заблуждения, будто герменевтика всегда была когнитивной и служила исключительно самодовлеющему познанию, являясь «бесконечной интерпретацией».

Пример такого заблуждения мы находим в характеристике, которую итальянский писатель и ученый-структуралист Умберто Эко дает герметизму и, косвенно, герменевтике. Сходство между ними не ограничивается одной только этимологией терминов, но Умберто Эко еще более укрупняет это сходство, рассматривая герметизм как интерпретацию, хотя в нем была более активной как раз операциональная составляющая. Приведу большую цитату из работы Умберто Эко, для того чтобы затем показать ту сторону дела, которая ускользнула из его внимания. Итак, Эко говорит о герметизме:

«Это было знание о тайных цепях, соединяющих спиритуальный мир с астральным миром и астральный мир с подлунным миром. Посредством этих цепей можно, воздействуя на растение, влиять на движение светил, а движение светил влияет на судьбу земных существ; благодаря этим же цепям, магические операции, примененные к изображению божества, принуждают божество исполнять нашу волю. Что наверху, то и внизу. Вселенная стано-

вится большим зеркальным театром, где любая вещь отражает и означает все остальные вещи. [...]

Вследствие этого интерпретация будет бесконечной. Устремившись на поиски последнего и недосягаемого смысла, вы соглашаетесь на неостановимое скольжение смысла. Растение теперь определяется не по своим морфологическим и функциональным признакам, а на основе сходства, хотя бы частичного, с другим элементом космоса. Если растение смутно напоминает какую-то часть человеческого тела, оно имеет смысл, поскольку отсылает к телу. Но данная часть тела, в свою очередь, имеет смысл постольку, поскольку отсылает к звезде, звезда имеет смысл постольку, поскольку отсылает к музыкальной гамме, музыкальная гамма — постольку, поскольку отсылает к ангельской иерархии, и так до бесконечности.

Всякий объект, земной и небесный, скрывает тайну, предназначенную для посвященных. Но, как утверждали многие герметисты, тайна, предназначенная для посвященных, в раскрытом виде не значит ничего. Всякий раз, когда вы думаете, что раскрыли какую-то тайну, она будет настоящей тайной лишь при условии, что она отсылает к другой тайне, в поступательном движении к окончательной тайне. Однако универсум всеобщей симпатии — это лабиринт взаимных воздействий, где каждое событие включается в особую спиралевидную логику, где перестает работать идея упорядоченной во времени линейной последовательности причин и следствий. Окончательной тайны быть не может. Окончательная тайна герметического посвящения сводится к тому, что все — тайна. Герметическая тайна должна быть пустой тайной, ибо тот, кто претендует на раскрытие какой-либо тайны, — не является посвященным и остановился на поверхностном уровне познания космической мистерии»¹⁸.

Таким образом, Умберто Эко оценивает герметизм как бесконечную интерпретацию. Он акцентирует в герметизме устремление к знанию — то есть чисто когнитивный характер, и бесперспективность этого устремления — то есть отрицает возможность его операционального применения.

Для выяснения того, насколько справедливы или несправедливы суждения итальянского ученого, существенны два обстоятельства.

Во-первых, это суждение выносит структуралист — устанавливающий в сфере значений, простите за тавтологию, структуры, то есть все более усложняющуюся сетку внутренних границ, и сражающийся против всякой аморфности и безграничности. Структурализм, эта высшая точка, «акмэ» рационализма в гуманитарных науках, развивает унаследованную от эпохи Просвещения убежденность в том, что познание есть безусловная ценность, а тот путь, который не ведет к познанию, есть путь порочный, он «не ведет к храму», если использовать фразу из фильма «Покаяние» Тенгиза Абуладзе. Познание выступает в этой системе представлений как почти сакральное начало, что не случайно, ибо идеи французских просветителей XVIII века о

приоритете разума базировались на масонских, гностических в основе представлениях об абсолютном знании как неотъемлемой принадлежности «строителей храма» (в этом контексте направление «к храму» имеет самый буквальный смысл — к храму богини Мысли). Для сегодняшней научной парадигмы, основанной на заветах Просвещения, номинальная принадлежность какой-либо деятельности к сфере познания более ценна, чем ее содержание и цель (мы уже отметили это выше). А поэтому в любом виде деятельности она замечает в первую очередь когнитивные аспекты, — даже в герметизме, который ими не исчерпывается, — то есть свои собственные, а не ему присущие ценности: иначе говоря, видит в нем свое отражение.

Во-вторых, Умберто Эко смотрит на герметизм глазами современного поэта, неоромантика, хотя и работающего уже в русле постмодернизма, но воспитанного на ценностях модернистской культуры XX века и находящегося во власти современного мифа — того мифа, где романтический туман, бесконечное кружение по лабиринту представляется непостижимой ценностью, парадокс которой состоит в бессмысленности этого блуждания, — во власти блестяще раскрытого М. Ямпольским «мифа о клинамене» (клинамен — описанное Лукрецием отклонение летящего атома от заданной траектории, вызывающее бесконечную трансформативность сущего мира)¹⁹. Увлеченность Эко этой мифологемой иллюстрирует его роман «Имя розы», где лабиринт бесконечного познания метафорически отождествляется с архитектурным лабиринтом библиотеки средневекового монастыря. Этот роман иронически отвечает романтическим образам «Собора Парижской Богоматери» Виктора Гюго, как бы выворачивая их наизнанку: настоятель монастыря стремится сохранить тайну высшего знания и поэтому сжигает библиотеку, а персонаж, от чьего лица ведется рассказ, объявляет высшей ценностью смех — как торжество разума. Но не забудем, что ирония — неотъемлемая принадлежность самого неоромантизма, романтическая рефлексия, проецирующая сомнения в самом себе на сомнения в мире. Да и структурализм в своем патетическом стремлении к неустанному дроблению текстов для отыскания внутри них неких границ, очерчивающих бесконечно малые атомарные смысловые монады, есть также проявление этой неоромантической иронии: безграничная борьба с безграничностью, поиск бесконечно малого в противовес свойственному классическому романтизму XIX века стремлению к бесконечно большому. То есть и здесь Эко видит в герметизме собственное отражение.

Таким образом, в той трактовке, какую дает Эко герметизму, рисуется скорее автопортрет ученого-поэта в интерьере современной научной парадигмы, нежели тот предмет, который он намеревался изобразить.

Этот нарциссизм²⁰ не позволяет ему заметить, что, имея дело с герметизмом, он прикасается к совершенно чуждой нам культуре и что древние и средневековые последователи герметизма подчинялись другой идеологии:

они верили. Для них образы и идеи были вещественной реальностью. И то, что кажется бессмыслицей нашему современнику, не было бессмыслицей для них. Глубина «глубинного познания» не была для них бесконечной: в конце стоял Бог, стояли иные божества—которых нет у современного художника и чье отсутствие он восполняет романтическим туманом.

Древние были по-своему практичны. Пожалуй, в каком-то смысле гораздо прагматичнее наших современников. У них отсутствовало это романтическое восхищение бесконечностью, бездонностью, упоение собственным головокружением от созерцания непознаваемых глубин познания. В отличие от человека XX века, для которого идеология научной революции сделала абсолютной ценностью самодовлеющее познание, они не ценили познание, которое ни к чему не ведет. Они ценили его лишь постольку, поскольку были уверены, что оно ведет к результатам, которые они получали немедленно, здесь и сейчас, путем магических процедур, неуспех которых мог стоить им жизни, или к раскрытию божественного замысла мироздания, знание которого они использовали в своих целях—для поддержания существующего миропорядка с помощью определенных ритуалов или для изменения его в желательном направлении тоже определенными ритуалами. Они действовали почти по Марксу, только наоборот. Маркс утверждал: «Философы прошлого объясняли мир, переделать его—наша задача»,—но он обманывал себя и своих последователей, ибо на самом деле именно задачей герметистов древности было изменение мира, и лишь позже задачей стало его познание. Своей крылатой фразой Маркс, сам того не подозревая, определил поворот философии не вперед, а назад, к ее древнейшим магическим, ритуальным и гностическим истокам, к действенной операциональной герменевтике.

Внутреннюю противоречивость этой марксистской догмы уже почувствовали философы XX века. Б.Н. Бессонов в предисловии к «Истине и методу» Гадамера отмечает следующий факт: «А. Димер, последователь Гадамера, выступая на XVI Всемирном философском конгрессе, резко обрушился на 11-й тезис Маркса о Фейербахе. Он заявил, что принимает первую часть тезиса, но решительно отвергает вторую. Ибо задача философии—не изменять, но только интерпретировать мир»²¹. Ср.: «Наука для Маркса—гнозис, она связана с мудростью спасения, именно ей суждено освободить общество от пут государственной власти, индивида—от экономического принуждения, людей—от противостояния непримиримых интересов»²².

Парадоксальное сходство герметизма с марксизмом заключается в том, что в них обоих история (история общества либо история космоса) была осознана как операциональная наука. Надежды Маркса на результативное изменение мира коренились в том, что, как ему казалось, он открыл логику исторического процесса в смене социальных формаций, происходящей пу-

тем борьбы классов, и потому получил возможность управлять этим процессом, активизируя борьбу классов в предуказанном направлении, — но и аналогичные надежды герметистов на изменение мира коренились в знании мировой истории. Разница в том, что герметизм изучал не социальную историю, а историю мироздания — то есть космогонию, и предполагаемые им изменения мира касались не социальной структуры, а баланса природных стихий. Эти замыслы изменения мира основывались на космогоническом мифе, и к его ритуальному воспроизводству в конечном счете, как мы и говорили в предыдущем разделе (о «первородном грехе» герменевтики), сводился пафос герметизма, и именно этот миф находит современная когнитивная герменевтика в основе древних и современных операциональных герменевтик, включая в их число и киногерменевтику Тарковского.

Важно подчеркнуть, что для сознания, которым этот миф владеет, он является реальностью. Именно поэтому в эстетике Тарковского слышны отголоски средневекового философского реализма — мировоззрения, для которого абстракции добра и зла представлялись реальными субстанциями.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ INTUITIO VERSUS RATIO

1. Восток на Западе

Космос и текст, и стоящий между ними человек. Тройственная система, где космос отражается в человеке, а человек—в тексте; в этом поле взаимных отражений любой компонент может занять место другого: человек пишет текст о космосе, создавая мезокосм, но в то же время космос есть текст, написанный Создателем, так же как и сам человек, чья историческая судьба есть проекция священных текстов.

Известно огромное множество вариантов изоморфного структурирования текста, космоса и человека. Как мы уже отмечали, в каббале—зоны как космические циклы и как поименованные, персонифицированные герои священной истории; концепции нескольких миров Николая Кузанского и Джордано Бруно; схемы единства макро- и микрокосма у розенкрейцеров; система антропософских «планов» Рудольфа Штайнера; «энеаграммы» Гурджиева¹; современные концепции «антропокосмоса»².

Текстология, космология и психология для средневековой, да и для современной герменевтики составляют нерасторжимое единство. Конфигурируя смысловое поле, герменевтика наполняет геометрию смыслового поля значениями, и смысл текста раскрывается не просто в аморфном, бесструктурном наборе значений, а в их геометрически закономерном расположении и иерархическом взаимоподчинении.

Невозможно удержаться от замечания, что и разделение исторического потока на аполлоническую, магическую и фаустовскую эпохи у Шпенглера или на социально-экономические формации у Маркса является порождением той же неистребимой тяги к таксономии, то есть к разложению всего сущего на категории, и к матезису—подсчету всего и вся (Мишель Фуко называл матезис «наукой о вычислимом порядке»). Иначе говоря, все это не столько

объективный слепок с действительности, сколько проекция некоей априорной модели, содержащейся не в объекте (который на самом деле может быть и не дискретным, а непрерывным и неисчислимым), а в сознании или даже в подсознании субъекта— в виде мифа о вселенской архитектоничности.

Мишель Фуко настаивает на том, что «матезис, таксономия, генезис— означают не только отдельные области, сколько прочную сеть принадлежностей, определяющую всеобщую конфигурацию знания в классическую эпоху»— «классическую эпистему»³. Однако то же самое можно сказать и о ментальности других регионов и в другие эпохи, например, Древнего Китая, где таксономия и матезис определяли строжайший порядок жизни и еще более строго расчисленный порядок космоса. Не случайно именно некую вымышленную древнекитайскую энциклопедию с ее умопомрачительными классификациями пародировал Борхес и с цитаты из этой пародии Фуко начинает свои рассуждения о герменевтике порядка. Однако западное сознание упорно предпочитает отдавать восточной культуре иную сферу— сферу создания неких нерасчлененных образных континуумов. Восток, увиденный с Запада, выглядит фантастично и не имеет ничего общего с реальностью, поскольку на самом деле стратификация всех мельчайших деталей социальной жизни и природы в натурфилософских представлениях Индии, Ирана, Китая и других восточных цивилизаций поддерживалась на уровне не менее, а зачастую и более высоком, чем в Европе.

В связи с Тарковским проблема порядка, трактуемая в критике через категорию «рациональности», выглядит довольно противоречиво. Противоречия эти накопились в самых разных плоскостях. Он сам в течение жизни менял свое отношение к этой проблематике. Критика не всегда верно оценивала его устремления. Да и базовые представления о том, что такое порядок и где искать его истоки— на Востоке или на Западе, не всегда адекватны реальности и у самого режиссера, и у его интерпретаторов.

Тарковский находился в плену традиционной западной концепции Востока. В лекциях по кинорежиссуре и ранних теоретических работах, опубликованных в Москве до эмиграции, он говорил о своем восхищении восточным искусством, японской поэзией. Памятуя об этих его высказываниях, критики уверились в том, что творчество его было устремлено в сторону нерасчлененных образных континуумов, поскольку подобная континуальность в обыденном сознании связывается именно с восточным вектором.

На лекции в лондонской церкви Сент-Джеймс Тарковский говорил: «Все время происходит какое-то удаление с Востока на Запад и с Запада— в ничто. Короче говоря, происходит потеря, рассеивание, духовная энтропия»⁴.

С Востока на Запад и в ничто— а обратный путь закрыт... Сложившийся в европейской культуре архетип некоего идеализированного Востока был для него своего рода потеряннным раем, в который он мечтал попасть, но понимал, что это невозможно.

Трансперсональная психология Стефана Грофа трактовала бы это тяготение к Востоку как стремление вернуться и спрятаться в материнское лоно, что с точки зрения классического психоанализа отвечает компенсации глубоких подсознательных комплексов—может быть, детской незащищенности. Возможно, романтизацией Востока современная западная цивилизация вот уже многие века компенсирует свои комплексы, свою внутреннюю неустойчивость,—тому же служит и мифологема потерянного рая.

Восхищаясь Востоком, Тарковский, однако, в тех же Сент-Джеймских беседах со зрителями не относил свое собственное творчество к восточному типу: «Вы разве не поняли, что я отношу себя к западной культуре, как всякий русский, как Достоевский себя относил, как вся русская культура? Это западная культура. Я далек от мысли поставить себя где-то на уровень средневекового японского живописца и с этих позиций оценивать то, что происходит в западном искусстве»⁵.

Таким образом, иллюзия о «восточном», то есть континуальном типе художественного мышления Тарковского присуща в большей степени критике, опирающейся на его ранние высказывания, нежели самому режиссеру.

Свой художественный мир он создавал, следуя модели мироздания, разделенного на иерархические уровни и расчисленного в геометрических пропорциях. Он работал и мыслил в смысловом поле мифа о вселенской архитектоничности, того мифа, который объединяет средиземноморский *Imago Templi*—«образ храма» и буддийскую мандалу.

А одно из противоречий, о чем говорилось выше, заключается в том, что это и была в своей основе именно восточная модель тотальной таксономии, хотя Тарковский трагически переживал ее мнимую «западность». И по сути дела, он не то чтобы вернулся в свой искомый потерянный рай, так и не узнав его, но скорее просто никогда его не покидал.

2. *Grundproblem-2*

Господствующий в массовом сознании образ Тарковского как религиозного визионера и иррационального творца-интуитивиста создал ложное, но крепко утвердившееся представление о том, что в созданных им фильмах исключены рационально-логические структуры, а на поиск и исследование таких структур в этих фильмах наложил негласное табу.

В неоромантической парадигме художественной культуры интуитивное, спонтанное, асистемное, иррациональное искусство обладает повышенной ценностью. В духе этой традиции и желая сделать режиссеру запоздалый комплимент, Борис Раушенбах охарактеризовал его фильмы как «правополушарные»⁶, то есть чуждые рациональности,—подразумевая, что творче-

ство, основанное на рационализме, менее ценно. Такая оценка стала общим мнением о Тарковском, которого многие критики считают противником «рацио»⁷. Вряд ли такое мнение верно. Однако и обратное утверждение, что его фильмы выстроены рационально, тоже было бы упрощением. Рациональные и иррациональные начала в творчестве Тарковского сложно переплетены, да и в самих понятиях рацио и интуиции много внутренних пересечений.

Мне приходилось слышать упреки в том, что в моих исследованиях разделение художественного мира Тарковского на хронотопы выглядит излишне рациональным, а еще более жесткий анализ симметрических отношений и пропорций в его фильмах входит в противоречие с якобы иррациональным континуальным мышлением режиссера. В любой аудитории, где мне приходилось излагать свою систему представлений о фильмах Тарковского, возникали одни и те же вопросы: знал ли он о том, что в его фильмах существуют столь четкие формальные структуры — иерархическая система хронотопов, строгая символика, геометрическая пропорциональность, симметрия и зеркальность элементов фильма относительно осей симметрии? Сознательно ли он строил эти структуры или они возникли самопроизвольно?

С моей же точки зрения, само представление об иррациональном характере его творческого мышления — скорее иллюзия, чем реальность. На самом деле оно поразительно рационально, расчислено и подчинено строжайшему порядку более, чем у кого-то другого, и это очевидно при анализе структуры его фильмов. Но вместе с тем оно и иррационально. Противоречие? И да и нет! Парадокс в том, что оно рационально и иррационально одновременно.

Фильмы Тарковского иррациональны по интенции и рациональны по результату. Возможно, он на самом деле был искренне уверен, что руководствуется интуицией, а не рациональным расчетом. Но рациональность построения его фильмов возматериализовалась прямо пропорционально стремлению режиссера к иррациональности.

Парадокс этот разрешается тем обстоятельством, что архетипы, к которым он обращался, погружаясь в глубину подсознания, организованы системно, и их системность диктуется не осознанной логикой, а самой природой.

Чем дальше мы пытаемся уйти от «рацио», тем ближе мы к нему подходим.

Система не вне нас, а внутри. Не мы живем в системе, а система живет в нас.

Мысли могут быть хаотичными, чувства уже более предсказуемы, а самые глубинные эмоции почти автоматичны.

Чем глубже человек погружается в свои интуиции, в подсознание, тем более системно он действует.

Под влиянием подсознания или инстинкта в поведении человека и в его художественных созданиях возникает особо строгая системность. Исследования творчества психически больных людей, не отдающих себе отчета в

своих действиях, показали, что тематика их рисунков ограничена и предсказуема. Тут имеет место квазирациональность, она парадоксальная, неосознанная, подлинной рациональности тут нет. Но ее материальные результаты вполне системны.

Системность вообще присуща инстинктивному поведению. Еще в 1908 году Вильгельм Воррингер отметил, что «совершеннейший в своей закономерности стиль, стиль высшей абстракции, строжайшего исключения жизни, свойственен народам на их примитивной культурной ступени. Таким образом, должна существовать причинная взаимосвязь между примитивной культурой и высшей, наиболее упорядоченной формой искусства»⁸.

Если для Эйзенштейна, как мы уже обсуждали выше, «основная проблема истории искусства», Grundproblem, заключалась в том, что «прогрессивное вознесение по линии высших идейных ступеней познания» влечет за собой «проникновение через строение формы в слои самого глубинного чувственного мышления», и потому в искусстве неизбежен «регресс к формам более раннего мышления», — то изучение творчества Тарковского подсказывает нам выход из этой ситуации.

Мы можем сформулировать *Grundproblem-2*, своего рода ответ Эйзенштейну: «Погружение художника в глубины подсознания и регресс к формам более раннего мышления порождает в искусстве *системные, квазирациональные* формы».

Иначе говоря, ошибочно распространенное представление: «интуитивно — значит хаотично». Наоборот, верна противоположная формула: «интуитивно — значит системно».

С особенной отчетливостью это будет видно при изучении симметричных структур в фильмах Тарковского в третьей части этой книги. Режиссер предельно точно, вплоть до секундной точности, устанавливал симметричные компоненты в своих фильмах. Мы приведем множество примеров этого поразительного феномена. Вопросы о соотношении рационального и иррационального в творчестве Тарковского столь же настойчиво возникают и при изучении хронотопной структуры его фильмов. Наша формулировка Grundproblem-2 является ответом на все такого рода вопросы.

Если теорию Эйзенштейна можно уподобить классической термодинамике, утверждавшей неизбежность энтропии в неравновесных системах, то наша формула Grundproblem-2 тяготеет, скорее, к концепции Ильи Пригожина о самопроизвольном возникновении упорядоченных структур в хаотической среде. Согласно этой концепции, при определенных условиях кванты порядка возникают на основе глубинных атомных взаимодействий и разрастаются до структур, доступных наблюдению.

Рациональные формы в фильмах Тарковского возникали там, где режиссер уходил в глубину подсознания, отдавался неотчетливому и неосознанному потоку переживаний и интуиций. Именно этот поток формировал си-

стемные художественные структуры, которые в основе своей восходят к глубинным первообразам, отражающим древнейшие, реликтовые представления о гармоническом порядке вещей. Эти архаические «кванты порядка» всплывали из глубин подсознания в виде готовых моделей, а потом уже на эти модели наслаивался конкретный материал фильма.

Естественно, всплывают ассоциации с «автоматическим письмом» сюрреализма. Не случайно образы Тарковского на студийном жаргоне, которому не откажешь в наивной меткости, называли «советским сюр», а пристрастие режиссера к живописи сюрреалистов не составляло секрета. Однако, сравнивая два эти явления, легко заметить, что автоматизм архетипов Тарковского глубже, чем у сюрреалистов. Последние называли автоматическими образы, которые на самом деле отнюдь не были первичными и элементарными, а представляли собой сложные комплексы идей, сюжетов и стилистических форм. В отличие от них, автоматические импульсы Тарковского не имели ни формы, ни сюжета, а лишь моделировали ценностные векторы в развитии той или иной формы, того или иного сюжета; они гораздо более абстрактны и потому более фундаментальны и универсальны, что позволяет им проявляться в любом сюжете, в том числе и не входящем в излюбленную «библиотеку сюжетов» сюрреализма.

Вместе с тем, мне кажется, исключительно на интуитивных догадках Тарковский основывался только на самом раннем этапе. Довольно скоро он сделал выводы из своих первых опытов и в дальнейшем развивал эти модели, уже понимая, с чем имеет дело. Ведь он был достаточно рациональным человеком. Я уверен в этом, вопреки тому, что о нем обычно пишут. Конечно, сам он говорил, что для него более всего важна интуиция (и не раз называл себя агностиком), но нельзя же не обратить внимания на простой факт — как много он об этом говорил! В самом количестве его обращений к этой теме, в постоянстве размышлений о ней обнаруживается то, что он все время рефлексировал, все время пытался осмыслить свое творчество, и шире — творчество как таковое, искусство как таковое. Но это ведь и значит — рационализировать. Провозглашая интуитивность и непознаваемую иррациональность искусства, он написал на эту тему не меньше, чем мог бы написать какой-либо весьма крупный эстетик, философ, теоретик искусства. Да, он действовал интуитивно, — но при этом стремился, причем более чем кто-либо другой, всегда осознавать свои интуиции.

А то, что он до конца жизни умалчивал о господстве симметрий в своих фильмах и о хронотопах проговорился лишь раз, как о «системе взаимосвязанных сфер», показывает, как твердо он соблюдал принцип, придерживаясь которого рекомендовал своим студентам в лекциях по кинорежиссуре: «Никому не раскрывайте своего замысла».

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ФАБУЛЬНО-ЭМПИРИЧЕСКИЙ ХРОНОТОП

1. Фабула как хронотоп

Роль и судьба фабульно-эмпирического хронотопа в фильмах Тарковского драматичны: это саморазрушающийся хронотоп. Смысл существования этого хронотопа в фильмах заключается в его последовательном разрушении. Поэтапно, от первой работы режиссера к последней, занимаемый этим хронотопом объем в смысловом пространстве фильма сокращается, а освободившееся место занимают другие хронотопы. Таким образом, фабульно-эмпирический хронотоп Тарковского претерпевает не эволюцию, а инволюцию.

В итоговой книге «Ваяние из времени» Тарковский пишет: «Я не интересовался развитием сюжета, сцеплением событий, с каждым фильмом я все меньше и меньше нуждался в этом. Я всегда интересовался внутренним миром человека, и для меня было более важным совершить путешествие в психологию, которая даст представление об отношении героя к жизни, в литературные и культурные традиции, на которых основан его духовный мир»¹. Отмеченное самим режиссером последовательное углубление в душевный мир человека при уменьшении интереса к событийной интриге — это и есть выраженное другими словами вытеснение внерефлексивного фабульно-эмпирического хронотопа другими хронотопами — сюжетными и рефлексивными.

Прежде чем рассматривать процесс передислокации хронотопов в фильмах Тарковского, надо ответить на вопрос, почему фабула является хронотопом, то есть особой пространственно-временной структурой в произведении.

В чем же заключается хронотопизм фабулы?

В современном словарном определении фабула — «цепь событий, о кото-

рых повествуется в сюжете, в их логической причинно-временной последовательности»², а сюжет—это художественно-композиционный «способ изложения фабулы»³. Уже из этих определений видно, что в фабуле и сюжете одни и те же события поставлены в разные пространственно-временные и логические планы.

Показывая «логическую причинно-временную последовательность» событий, фабула развивается в линейном времени и подчинена причинно-следственной логике. В отличие от этого, сюжет разворачивается в релятивистском времени, где композиционная последовательность событий зависит не от их реальной последовательности, а от художественных намерений автора.

Таким образом, понятиям фабулы и сюжета изначально присущ скрытый хронотопизм. Мы можем актуализовать его в определении: «фабульный хронотоп—это спроецированное внутрь произведения пространство-время реальной действительности».

Это определение обобщенное и схематичное. На него можно опираться как на базовое. Но для более тонкой разработки проблем фабулы и хронотопа необходимо дополнить его поправкой на субъективность восприятия реальности, и в более полном виде оно будет звучать так: «фабульный хронотоп—это спроецированное внутрь произведения пространство-время действительности, представляющейся реальной с некоторой точки зрения».

Для чего нужно такое дополнение? Как я подчеркивал выше, хронотоп—субъектное понятие, восприятие хронотопа зависит от точки зрения субъекта. Представления о реальности отличаются в разные исторические эпохи и у существующих одновременно, но разных культурных групп. Всегда были и есть разные точки зрения на то, что надо считать реальной действительностью и каковы ее свойства. Например, очевидны различия в представлениях о времени и пространстве при сравнении разных религиозных парадигм, и при этом они все вместе отличаются от парадигмы позитивистской и атеистической. Автор фильма может принимать или не принимать эти точки зрения, спорить с ними, как спорил Тарковский с эмпирикой, вплетать их в мезокосм произведения сознательно или неосознанно; но в любом случае в художественном тексте присутствуют и характеристика реальности, и отношение автора к ней (зачастую конфликтное)—и выявляется все это через анализ фабулы и ее соотношения с сюжетом.

Указанное выше словарное определение фабулы основывается на формулировках, данных в «Теории литературы» Б. Томашевского⁴, принадлежавшего в 1920-е годы к кругу филологов русской «формальной школы».

Первоначальная античная формулировка звучала иначе: «Под фавбулой я разумею сочетание событий», — писал Аристотель в «Поэтике»⁵. Трактовка Аристотеля более нейтральна, он берет состав событий как таковых и не выделяет характер связи между ними, то есть акцентированную формалистами «логическую и временную последовательность» событий в фавбуле. Дело в том, что в его время еще не стояла столь остро, как в XX веке, проблема субъективной авторской интерпретации событий и деформации логико-временного поля в искусстве. Но именно эта проблема стала центральной для русских ученых формальной школы. Для ее решения они использовали противопоставление фавбулы сюжету, обсуждавшееся французскими теоретиками литературы еще в XVII веке. Это противопоставление приобрело в филологии первой трети нашего века особую остроту в связи с двумя обстоятельствами.

Одно из них — это широчайший спектр деформаций действительности в авангардном искусстве начала века, обостривших вопросы соотношения реальности с ее преобразованиями в искусстве. «Определили формализм наиболее радикальные течения литературного творчества и наиболее радикальные устремления связанной с этим творчеством теоретической мысли»⁶, — утверждал, анализируя тесную связь формализма в теории искусства с футуризмом в искусстве, П.Н. Медведев (версия о том, что подписанная им книга «Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику» на самом деле создана М.М. Бахтиным, до сих пор дискуссионна).

Второе обстоятельство заключалось в том, что деформировалась действительность не только в искусстве «футуристов» (как тогда обобщенно называли всю сумму авангардных направлений), но и в жизни — в революционном переворачивании и выворачивании всей этики, онтологии и накопленных веками представлений о норме человеческих отношений («мы наш, мы новый мир построим»). Русские формалисты видели, как на их глазах творился новый мир из материала старой житейской действительности, перекраиваемой вдоль и поперек. Было бы, наверное, упрощением утверждать, что предшествующая дореволюционная действительность с ее системой этики и онтологии представала для них как фавбула, а сюжетом стало ее революционное преобразование, но несомненно, что в какой-то степени ощущение преобразований активизировало внимание к этой проблеме. Не случайно различие между фавбулой и сюжетом воспринимается западными исследователями как специфически русская проблема, которая «достигает своей самой систематической формулировки в творчестве русских формалистов»⁷.

Это второе обстоятельство — столкновение двух миров — особенно важно в трактовке фавбулы и сюжета у Тарковского. Он тоже творил новый мир. И поэтому фавбула и сюжет соотносятся у него не только как эстетические структуры, но и как структуры онтологические.

Проблемы фабулы/сюжета и хронотопа не пересекались в научном контексте, изучавшие их научные направления конфликтовали. Исследованием фабулы в 1920-е годы занимались филологи русской «формальной школы», например, Борис Томашевский (в своей книге «Теории литературы. Поэтика»⁸), Виктор Шкловский, Юрий Тынянов и другие. В это же время Михаил Бахтин критиковал разрабатываемую ими проблематику фабулы и сюжета и само понятие фабулы. Критике формального метода посвящена упомянутая выше монография «Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику», в которой несомненно если не авторство Бахтина, то явное влияние его идей. Автор книги утверждает, что между фабулой и сюжетом провести «отчетливую границу невозможно, да и нецелесообразно»⁹. Комментаторы подчеркивают не столько научное, сколько идеологическое несовпадение бахтинской и формальной традиций. «Критика Бахтиным русского формализма до сих пор остроактуальна, причем не только в научном, но еще и в инаучном, идеологическом отношении», — пишет комментатор трудов Бахтина В. Махлин¹⁰. В наше время разрыв переместился в зону между постмодернизмом и традиционализмом и продолжается «война за бахтинское наследие», о чем свидетельствуют, например, Марк Липовецкий и Ирина Сандомирская в своем диалоге в журнале «Новое литературное обозрение»¹¹.

Семиотика и структурализм в конце 60–70-х годов развивали традиции «формального метода». Однако в тонком семиотическом анализе бинарных оппозиций и структурных уровней понятие фабулы почти не использовалось, здесь оно казалось неоперациональным и перешло из арсенала высокой науки в багаж школьного и официозно-академического литературоведения. В. Махлин отмечает: «Парадокс в том, что формализация формализма в академическом литературоведении [...] в 1940–1950-х гг. обнаружила пригодность абстракций “материала”, “сюжета” и “фабулы” для формального компромисса и “эклектического двоемыслия” после “взрыва” 10–20-х годов. Парадоксом этого парадокса стал структурно-семиотический “бунт” 60–70-х годов, пытавшийся продолжить эвристические догадки и находки русского формализма, причем в России неоструктуралистский утопизм и “человекоборчество” носили антиофициальный антимарксистский, а на Западе зачастую антибуржуазный марксистский характер»¹².

Что касается хронотопа, то это понятие как литературоведческую категорию Бахтин разрабатывал в 1937–1938 годах, когда период «бури и натиска» первой фазы русского формализма уже закончился. Но его работу впервые опубликовали только в 1970-х¹³, как мы отмечали выше, а вскоре интерес к семиотике и структурализму уже пошел на спад. Структурализм осознавался как «западничество», а наследие Бахтина подхватило «почвен-

ническое» направление в отечественной науке, конфликтное по отношению к «западническому» структурализму, — хотя идеи Бахтина, в основном связанные с проблемой карнавала, диалога и хронотопа, именно благодаря вниманию французских структуралистов, в частности, Юлии Кристевой, получили столь сильный резонанс во всем мире и на родине.

Взаимоотношения идей формальной школы и Бахтина, закрученные историческим вихрем, выглядят как некий контраданс — танец с заменой партнеров, когда идеи переходят из одной научной школы в другую, переосмысливаются, сближаются и даже сливаются, не теряя при этом внутреннего антагонизма, и противоборствуют, не замечая внутреннего родства.

Сегодня возврат к понятию фабулы в соединении с понятием хронотопа обещает дать новые, неожиданные результаты. Их предвидел в свое время еще Б.Л. Пастернак в письме П.Н.Медведеву: «Я говорю о недостаточных толкованиях некоторых понятий, как то: остраненье, взаимоотношение фабулы и сюжета и пр., и пр. Мне всегда казалось, что это, теоретически, очень счастливые идеи, и меня всегда поражало, как позволяют эти понятия, эвристически столь дальнобойные, быть их авторам тем, что они есть. На их месте я тут же сгоряча стал бы из этих наблюдений выводить систему эстетики и если что всегда, с самого зароженья футуризма [...], меня от лэфовцев и формалистов отделяло, то именно эта непостижимость их замиранья на самых обещающих подъемах»¹⁴.

Кино воспроизводит мир в движении и аудиовизуальной полноте, поэтому в нем заметнее, чем в литературе, всякого рода пространственно-временные, то есть именно хронотопические эффекты. В фильмах Тарковского, в силу специфического неоромантического мировоззрения режиссера, противопоставление фабулы сюжету проявляется особенно остро. Поэтому анализ хронотопических аспектов фабулы и сюжета в его фильмах может дать изучению этого вопроса новый импульс, полезный как киноведению, так и литературоведению.

Пространственно-временное поле фабулы до сих пор таилось в произведении незримо, как нейтральный фон. Все внимание критики было привлечено к личности автора (и героя) и к тем деформациям облика реального мира, которые личность производила в нем своим вмешательством или просто фактом своего присутствия. Фон не замечался, как нечто привычное, ничего не значащее и годное лишь для подчеркивания контрастных по отношению к нему художественных пространственно-временных структур. Сюжет при этом воспринимался как гештальт, он отрывался от нейтрального фона и становился предметом рассмотрения. Главное внимание обращалось именно

на сюжет, как уже деформированную реальность, а не на фабулу, как исходную статичную реальность до ее деформации в сюжете.

Однако иногда подобный «фон» оказывается вовсе не нейтрален. В фильмах Тарковского он является активным участником конфликтной коллизии между хронотопами, то есть между целостными мирами, составляющими мезокосм. Как мы говорили выше, «борьба миров» есть еще одно выражение полифонии фильмов Тарковского, которая создавалась не только столкновением личностных мировоззрений его героев и не только внутренней пульсацией художественного образа, но и конфликтом различных пространственно-временных структур, в которых осуществлялись события его фильмов, конфликтом между несколькими разными реальностями.

«Поиск фабулы требует воссоздания представляемой реальности» — это замечание Патриса Пави в его «Словаре театра»¹⁵ ценно не только прямой корреляцией фабулы и реальности, но и признанием, что фабула в произведении не всегда очевидна, зачастую ее нужно искать. При этом «воссоздание представляемой реальности» является самостоятельной задачей, — ведь представления о реальности могут быть разными.

Мы в данном случае имеем в виду представления не индивидуальные, а общепринятые (в какое-то время и каком-то социуме), — то, что называется доксой, определяемой через ее тождество с «инертно-пассивным репрессивным знанием, с консенсусом и идеологией»¹⁶; попросту говоря, докса — это банальность. Однако в каждое время свои банальности, и они иногда кардинально отличаются от банальностей другой эпохи. В ситуации сравнения чужие доксы превращаются в парадоксы. Фабульно-эмпирический хронотоп — это хронотоп доксы. Сюжетные хронотопы парадоксальны по отношению к нему. При этом надо иметь в виду, что подобным образом мы определяем только функциональные отношения между хронотопами, а никак не содержательные, потому что содержание доксы может меняться в историческом времени и пространстве, и функциональная роль хронотопов тоже может меняться в процессе их взаимодействия. Если в одном случае доксой является фабульно-эмпирический хронотоп по отношению ко всей группе сюжетных хронотопов и особенно к первому из них — имажинативному хронотопу, то на следующем этапе взаимодействия уже сам имажинативный хронотоп становится доксой по отношению к идущему за ним хронотопу диалога культуры. И сам хронотоп диалога культуры, в свою очередь, превращается в опровергаемую доксу уже по отношению к сакральному хронотопу, завершающему всю эту систему.

В наше время банальное видение эмпирики основано на эвклидовых представлениях о пространстве, линейном векторном («осевом», по К. Ясперсу)

времени и классической причинно-следственной логике «исключенного третьего». Более тонкий анализ обыденного сознания показывает, что оно на самом деле гораздо более сложно и содержит в себе многие рудименты религиозного и магического¹⁷, но они скрыты в ощущениях и не оформлены концептуально, а на прямой вопрос о характере того пространства-времени, которое считается сейчас реальным, мы все же получим характеристики реальности, отсылающие к более или менее усвоенной схеме представлений о так называемой «научной картине мира». В описании Хайдеггера она выглядит следующим образом: «В эту вводимую как заведомая данность общую схему природы включены, между прочим, следующие определения: движение означает пространственное перемещение; никакое движение и направление движения не выделяются среди других; любое место в пространстве подобно любому другому; ни один момент времени не имеет преимущества перед прочими; всякая сила определяется смотря по тому и, стало быть, есть лишь то, что она дает в смысле движения, т.е. опять же в смысле величины пространственного перемещения за единицу времени. Внутри этой общей схемы природы должен найти себе место всякий природный процесс»¹⁸.

Но в прошлые эпохи представление об эмпирике было другим.

Например, чрезвычайно интересные особенности средневекового восприятия реальности описаны в не потерявшей до сих пор своей ценности книге А.Я. Гуревича «Категории средневековой культуры»¹⁹. Кроме того, во множестве работ описано мировосприятие различных культур и субкультурных групп.

Следует подчеркнуть, что хронотопические особенности фабулы, предложенные нами в данной главе, выведены на основании анализа фильмов Тарковского и характеризуют только его кинотворчество. Не следует распространять эти хронотопические характеристики на творчество других художников, где они могут быть иными. В каждом случае они требуют специального исследования.

Хронотопическая разница между фабулой и сюжетом, вообще говоря, заметнее там, где художник полемически противостоит доксе. Можно предположить, что особенности хронотопического конфликта между фабулой и сюжетом у Тарковского в принципе справедливы для искусства неоромантического круга, акцентирующего расхождение между всеобщим и индивидуальным видением мира. Но у других авторов искусство построено по иным моделям, где эта полемичность не акцентирована или не осознана, и тут фабулы имеют другие пространственно-временные структуры, особенно в волшебной сказке, эпосе, средневековом романе. То же самое касается и произведений, созданных в наше или близкое к нам время, но построенных по законам старинных жанров (если говорить о нашем кино, то это, например, ленты Параджанова или, наоборот, фильмы тоталитарной направленности, восходящие к эпической и нормативной моделям). Поэтому фабульный хро-

нотоп не всегда является эмпирическим, воплощающим обыденное сознание. Иногда он, наоборот, воплощает сознание, чуждое эмпирике своего времени. Например, в сказке именно сюжет дает современное (с точки зрения рассказчика) оформление событиям, а фабула, наоборот, воплощает реликтовое мифологическое представление о мире, что хорошо показано В. Проппом в его «Исторических корнях волшебной сказки». На древнюю мифологическую фабулу сказки может наслаиваться сюжетный антураж, характерный для эпохи литературной записи сказок, например, конца XVIII века: дворцы, кареты, солдаты с ружьями, цари в современном для той эпохи виде, и т.д. Ироническая манера литературных сказок переводит действие в новый пространственно-временной регистр и является своего рода рефлексией по поводу архаичной фабулы. Фабула сказки хранит память о сакральном хронотопе, а сюжетное оформление и связанные с ним сюжетные хронотопы воспроизводят эмпирику новой эпохи. В своих работах по теории волшебной сказки Владимир Пропп, в сущности, исследовал в сказке именно фабульный хронотоп, но не фабульно-эмпирический, а фабульно-сакральный, хотя он, конечно, не пользовался подобными терминами.

Фабула всегда хронотопична, и ее хронотопическая конкретика зависит от того, что принято вслед за Бахтиным называть «памятью жанра». В жанре как «архитексте» и нормативной модели той или иной повествовательной структуры зафиксированы нормы эстетической практики и принципы мировоззрения, характерные для исторической эпохи, когда закладывались основы этого жанра. В памяти жанра современных произведений содержатся следы мировоззрения весьма отдаленных времен. Некоторые жанры, например, трагедия и комедия, обладают очень мощной долговременной памятью, хранящей реликтовые повествовательные формы, порожденные древнейшими формами сознания. Фабула консервирует хронотопический аспект и воспроизводит этот «консерват» в произведении. Однако не обязательно законсервированный в фабуле слой должен быть очень древним. Иногда временного разрыва может и не быть — когда полемика автора адресуется его современникам, что характерно для современного искусства, находящегося в рамках неоромантической парадигмы. В современной ситуации массовое сознание настроено позитивистски, а авторское иногда тяготеет к традиции. В этом случае не фабула, а как раз сюжетные хронотопы могут воспроизводить древние консервативные модели. Именно с такой ситуацией мы сталкиваемся у Тарковского.

Особенность творчества Тарковского заключается в том, что он был убежден в безусловности создаваемого им мира. Он верил, что именно создаваемый им мир, то есть мир сюжетный, в отличие от фабульного, — как раз

и есть подлинная реальность. И, наоборот, мир обыденный и прагматический, то есть фабульный, был для него чем-то малосущественным и со временем все более терял свою существенность.

Цитируя П. Флоренского, который в «Иконостасе» описывал икону как окно из материального эмпирического мира в горний мир божественного света²⁰, Тарковский уподоблял свои фильмы подобным окнам, прорывам из реальности в сверхреальность, или, как говорил символист В. Иванов, «a realibus ad realiora» — «от реального к реальнейшему»²¹. Мир Тарковского — это овеществленное и материализованное «realiora» — «реальнейшее»: истина, ставшая «чувственной реальностью» (термин Тарковского). Режиссер стремился рассмотреть ее сквозь грубые и дисгармоничные покровы обыденной эмпирики, которые для него, с его удивительно мощным духовным зрением, были прозрачны. Но чтобы сделать эти покровы прозрачными и для нас, зрителей, ему потребовалось их как-то промыть или растворить, и эта растворяющаяся, исчезающая реальность как раз и показывается в фабулах его фильмов. Они показывают эмпирическую реальность как странную, дисгармоничную, незаконную, неправильную — и тем самым вытесняют ее из сознания зрителей, освобождая поле законам художественного мира, создаваемого Тарковским.

Фабулы его фильмов состоят из событий, поначалу странных, затем фантастических, а потом уже совсем невозможных с обыденной точки зрения. Но всей суммой внефабульных элементов фильма эти события аргументируются как действительные. И когда зрителю приходится выбирать между подлинностью знакомого ему эмпирического мира и подлинностью противоречащего ему события, он выбирает последнее. Покоренный убедительностью художественных решений, благодаря которой самые невероятные вещи и в самом деле становятся «чувственной реальностью», он теряет веру в эмпирику, которую эти события отрицают самим фактом своего существования. Противостоящая художественному миру эмпирика становится для зрителя не истинной и в конечном счете — нереальной.

Эмпирика вытесняется из художественного мира Тарковского поэтапно. На каждом этапе переосмысливаются и отрицаются ее отдельные онтологические элементы.

В «Ивановом детстве» и «Андрее Рублеве» (и радиоспектакле «Полный поворот кругом», своеобразном варианте «Иванова детства») в реальном мире вскрываются острейшие противоречия, дисгармоничность, отсутствие этики: этика принадлежит герою, но не миру. Есть ли моральные основания для существования этого мира? В этих первых фильмах ставятся вопросы, неразрешимость которых мучает Тарковского. Он ищет новый подход к ним.

Момент этого поиска — «Солярис». Здесь подвергается сомнению возможность рационального подхода к пониманию мира.

С «Зеркала» начинаются ответы. Как серия ударов, они последовательно, по частям разрушают реальный мир. Первый удар наносится в самом «Зеркале». Здесь отрицается время реального мира.

В «Сталкере» отрицается его пространство.

В «Ностальгии» отрицается его достоверность с субъективной точки зрения отдельного человека.

И, наконец, в «Жертвоприношении» отрицается его онтологическая подлинность для всех людей, простой и фундаментальный факт его существования: утром после роковой ночи в финале фильма его больше нет, на его место вступает новый мир.

В инволюции фабулы у Тарковского эмпирика теряет свои казавшиеся неизблемыми онтологические качества и свертывается, как в Апокалипсисе: «Небо свернулось, как свиток».

2. *Фильмы*

Чтобы анализировать фабулы, надо представить их как простые сочетания фактов, освобожденных от сюжетных смысловых взаимодействий, погрузить их в искусственно созданную «герменевтическую ситуацию», где они предстанут чуждыми и незнакомыми. Один из современных вариантов создания герменевтической ситуации — «остраннение», цель которого, как говорил Виктор Шкловский, в уничтожении автоматизма восприятия. В условиях остраннения в фабулах акцентируются странные, переворачивающие обычную логику, связи между событиями, высвечивается присущий им глубинный абсурдизм. «Реальное органичнее всего выражается через абсурд», — цитировал Тарковский Поля Валери²². Абсурд он трактовал в тертуллиановском смысле, как нечто находящееся за пределами обыденного понимания. Абсурд пробивает лакуны, паузы в привычной логике человеческого мира, и эти паузы у Тарковского наполняются новым глубоким смыслом, они мигрируют вдоль фабульного поля, накрывая то одни, то другие его участки, и постепенно поглощают весь фабульный хронотоп.

Рассмотрим движение фабулы в фильмах.

«Убийцы» — экранизация одноименного рассказа Эрнеста Хемингуэя; звуковой синхронный этюд, снят Тарковским вместе с Марией Бейку и Александром Гордоном на третьем курсе ВГИК (1956).

Шведский боксер Оле Андерсон (сыгранный сокурсником Тарковского Василием Шукшиным), узнавший о скором приходе убийц к нему, не бо-



рется и не бежит, хотя для этого еще есть время, а лежит на кровати и молча ждет смерти.

Главным событием здесь стало «действенное бездействие», которое в той или иной форме станет основой всех фабул Тарковского. Режиссера интересует состояние человека вне действия, в паузе между действиями.

Состояние паузы входит в конфликт с динамикой фабулы, будто подстреливает фабулу на лету. Кинетическая энергия фабулы переходит в потенциальную энергию предельного душевного напряжения. Энергетика преобразуется в ценность, и это состояние наполняется огромной ценностью—душевной и художественной, а действенность фабулы, наоборот, обесценивается.

Мы уже цитировали высказывание Тарковского, крамольное по отношению к традиционной в его время киносцене, полагавшей основой киногении действие: «В кино через действие не

выражается ничего. Ведь кино-то искусство не действенное! Оно по преимуществу созерцательно. Его поэтика складывается из наблюдения»²³.

Зритель началом фильма настроен на то, чтобы видеть гангстерскую историю. Но ожидаемая схема поведения героя нарушена. Герой не пытается спастись. Он не делает решительно ничего. Курит и тушит сигареты о стену. Явившийся предупредить его молодой человек видит, что ожидание тянется долго: стена за кроватью боксера покрыта черными пятнами от сигарет.

Сигарета как модуль времени—не слишком оригинальный прием, но в контексте всего творчества Тарковского важно, что он попытался еще во вгиковской учебной работе выразить визуально идею «времени в форме факта», которая станет центральной его идеей до конца жизни. Судя по воспоминаниям, эпизод в комнате боксера был снят большей частью Александром Гордоном. Но дело не в мизансцене, а в чем-то большем. Внутренней темой всего фильма как целого было тягучее течение времени. Ведь и в эпизодах за стойкой бара в центре кадра висят большие круглые часы (по воспоминаниям А. Гордона, принесенные Тарковским из дома).

О чем думает боксер в этот момент? О том, что жизнь не имеет столь большого смысла, чтобы спасать ее? Или усилием воли пытается отвести

убийц, как Александр в «Жертвоприношении» магическим усилием и молитвой остановил войну? Просто устал бороться, как позже герой в финале фильма М. Антониони «Профессия: репортер», точно так же безвольно и опустошенно лежащий в постели и ждущий убийц? Или на него вдруг обрушилось то ощущение полноты жизни на грани гибели, о котором говорил М. Хайдеггер как о «подлинном бытии», и это новое ощущение раздавило его? Тарковский позже в некоторых своих опубликованных размышлениях вплотную сближается с Хайдеггером: «В “роковые минуты” все противоречия предельно напрягаются, проступают наиболее отчетливо, выпукло и рельефно, обнажая свою сущность—тогда “истина” становится счастливому максимально близкой». Счастливному? У Тарковского весьма необычное понимание счастья.

Не раз в своих текстах он возвращался к одной мысли: «В России любят повторять крылатую фразу Короленко: “Человек создан для счастья, как птица для полета”. Нет ничего более ошибочного, чем эта фраза». Позже, в «Ностальгии», священник скажет героине: «Я знаю, вы хотите быть счастливой. Но есть вещи более важные, чем счастье». (Возможно, это скрытая и, может быть, даже и не осознанная самим Тарковским в качестве таковой цитата из «Восьми с половиной» Феллини, где звучат почти те же слова, и тоже от священника, точнее, кардинала). Тут глубокий парадокс отношений между счастьем и истиной, истиной и подлинным бытием, подлинным бытием и отсутствием обыденного бытия, то есть в конечном счете между счастьем и небытием.

Весьма странно: первый фильм студента Тарковского поставлен о счастливом погибающем человеке. Счастье его заключается в том, что в последний момент жизни он прикасается к пониманию вечных истин.

Вероятно, к тому, о чем говорил Хайдеггер: «Человеческое бытие может вступать в отношения к сущему только потому, что выдвинуто в Ничто»; а также: «Если наше присутствие способно вступать в отношения к сущему, т.е. экзистировать, только благодаря выдвинутости в Ничто и если Ничто исходно открывается только в настроении ужаса, не придется ли нам постоянно терять почву под ногами в этом ужасе, чтобы иметь возможность вообще экзистировать?»²⁴.

М. Туровская верно заметила в творчестве Тарковского стремление к минимализации — сокращению сюжетных подробностей и упрощению конструкции действия²⁵. Однако это не значит, что вначале был некий максимум, от которого пошла минимализация. Уже в ученической работе минимум заявлен с чистотой манифеста. Центральным событием фабулы для Тарковского навсегда станет отсутствие события (что В. Шкловский называл «минус-приемом») — та самая пауза, которая в короткометражке по Хемингуэю была включена в структуру поведения героя, а в других фильмах будет мигрировать, накрывая собой другие структуры и смысловые поля фильма.

Эта *мигрирующая пауза* и есть та разрушаемая зона фабульно-эмпирического хронотопа, которая по ходу развития творчества Тарковского расширялась, видоизменялась и сквозь которую, подобно космическим лучам сквозь озоновую дыру, входила в фильмы смыслообразующая активность других хронотопов.

Трудно сказать, что более поражает в ученической работе Тарковского, — то, что он безошибочно выбрал эту ситуацию в рассказе Хемингуэя из огромного ситуативного фонда мировой литературы, или то, что навсегда остался верен теме этой экзистенциальной ситуации, развивая ее все глубже и глубже.

«Иваново детство». Война; успех операций зависит от разведки; разведчик — маленький мальчик; он сопротивляется всем попыткам отправить его в тыл и погибает.

Эта фабула также строится на скрытых абсурдистских паузах. Успех войны здесь зависит от персонажа, который есть воплощение «не-войны». Мир ребенка и мир войны — взаимоисключающи. Ребенок есть «пауза» войны. У войны не должно быть ничего общего с ребенком — если это абстрактный «ребенок вообще». Но есть не абстрактный, а вполне конкретный Иван. Он живет войной. Но это странная война, его собственная. Она не имеет ничего общего с той войной, которую ведут взрослые. Та, взрослая война — «пауза» для Ивана. Столкновение этих онтологических пауз рождает взрыв невидимый и неслышимый, метафизический по своей природе, однако энергией именно этого взрыва дышит драматургия фильма.

При появлении фильма на экранах критика сразу отметила, что события фильма показаны с субъективной точки зрения героя: «События, ход действия, сама война увидены глазами Ивана, воссозданы от Ивана» (Н. Зоркая²⁶); «Все увидено как бы глазами Ивана» (М. Туровская²⁷). В этом видели черту поэтики фильма, знак принадлежности его к «поэтическому» кинематографу. Но тут вопрос не только поэтики, но и философии, вопрос о мироустройстве, как оно представляется ребенку. Мир, увиденный от Ивана, — какой это мир? Прежде всего мир отсутствующий. Мир, которого нет: «Для Ивана на войне нет ни отдыха, ни срока, нет быта и тыла, субординации, наград — нет ничего, кроме самой войны. Потребность быть на войне абсолютна, она выше любых чинов: он может схватить за грудки самого “51-го”, когда тот приказывает отправить его в суворовское училище. Он выше любых привязанностей — он любит и Холина, и Катасоныча и Грязнова, но, не раздумывая, уходит от них по размытым дорогам войны, как только угроза отправки в тыл становится реальной. “У меня нет никого, — говорит он Грязнову, — я один”. Он и война. Вот почему напрасно искать в фильме житейски достоверного изображения минувшей войны, так же как и

мира. Образы войны и насилия—единственная абсолютная реальность для Ивана. Он освобождается от них только в снах», — пишет М. Туровская²⁸.

Иван прочерчивает свою логику на фоне пустоты отсутствующего мира. Надо на что-то опираться в этой пустоте, и он опирается на свои сны. Ночью. А днем ему светит черное солнце. Лучи света бьют из-за черного острова сгоревшей мельницы, острыми выступами крыльев и впрямь похожей на черную звезду (см. третью главу). Дневной мир Ивана—немыслимый, почти нереальный. Но то, что мир не существует для него, — это только полдела. Все дело—в том, что и Иван для мира не существует в главном своем качестве—в качестве ребенка.

Сартр высказал нечто близкое, хотя и в иных словах: «Для этого ребенка весь мир становится галлюцинацией, и даже сам он, чудовище и мученик, является в этом мире галлюцинацией для других»²⁹.

Для разведчиков и «51-го» — полковника Грязнова—Иван выступает одновременно в трех ипостасях. Он—маленький мальчик, которого хочется спасти, отправить в тыл. Он—ангел мщения, которого невозможно остановить, невозможно заставить изменить линию поведения, поскольку он будет воевать один, даже если взрослые прекратят войну, у него—своя война. И, наконец, он—ценный агент. Офицеры пытаются совместить эти три линии. Не получается. Они помогают ему выполнить миссию мщения: забрасывают в тыл к врагам. И получают от него пользу как от агента. Пренебрегают только одним: тем, что это ребенок, которого надо спасти. Помогая ему мстить и получая от него пользу как от агента, они убивают его. Посылая его на мщение и на задание, каждый раз посылают на смерть. И они не могут поступить иначе. Это логика отсутствующего мира.

Иван—движущая пружина всей этой истории: в ее основе—гнев Ивана, как гнев Ахилла в «Илиаде» (поэтому так важна сцена, где он бросается с кинжалом на немецкую шинель, висящую на вешалке. Критикам эта сцена казалась излишне истеричной³⁰, но именно она выражает неостановимый гнев Ивана). Все герои вокруг него живут в «отсутствующем» мире и действуют в соответствии с его вывернутой логикой.

А ведь их действия—и есть фабула. Значит, фабульный хронотоп, призванный устанавливать фундаментальную логику событий, в этом фильме показывает вывернутую логику и систему ценностей. Он показывает эмпирический мир как мир, лишенный моральных оснований и справедливости.

Иван и разведчики сталкиваются в экзистенциальной ситуации. Экзистенциальный герой понимает, что мир в целом ему не переделать, да и не только мир, даже и человека рядом с ним переделать тоже невозможно: надо принимать все как есть и нести свой крест. Поэтому не случайно, что на Западе поддержку фильму оказал экзистенциалист Сартр³¹. Однако Тарковский позже высказал несогласие с Сартром в опубликованной недавно частной беседе с немецкими друзьями³². Сартр проблему фильма видел в том, что подобные



Ивану люди, обожженные войной, не способны жить в мирной жизни: «Война убивает тех, кто ее ведет, даже если они выживают»³³. Тарковский ставил фильм о другом. Для него Иван — не жертва, а герой: Иван хочет спасти свою мать, хотя ее нет, она погибла на его глазах. Этим он сохраняет свое человеческое достоинство³⁴. Эта простая и глубокая трактовка способна потрясти не меньше, чем сам фильм. Иван стремится сохранить свое достоинство.

Это естественное поведение человека. Он хочет спасти свою мать. Это тоже естественно. Но она погибла, и он знает это — и это делает его действия необычайными. Его логика противоречит логике обстоятельств, но сочувствие зрителя на его стороне, и зритель, так же как и он, уверен, что его логика — истинная, а логика обстоятельств — неистинная, абсурдная. И хотя Тарковский и Сартр расходились в конкретике, но по сути эта ситуация экзистенциальна: личная этика Ивана — нечто единственно сущностное в этическом вакууме действительности, изображенной в фильме.

«**Полный поворот кругом**» — в радиоспектакле по рассказу Уильяма Фолкнера (1964–1965)³⁵ Тарковский развивает ситуацию «Иванова детства», только спроецированную на первую мировую войну во Франции. Литературные первоисточники схожи: в рассказе В. Богомолова наш офицер вспоминает об Иване точно так же, как у Фолкнера молодой американский офицер-летчик Богарт рассказывает о своей встрече с английским моряком, восемнадцатилетним лейтенантом Хоупом — «ребенком около шести футов роста». Этот юноша, «похожий на девушку», вечно пьяный хулиган, спит в канаве во французском портовом городке и терпит насмешки от пижонов-летчиков, но они не знают, что каждую ночь на рассвете он вместе с другим таким же молодым и еще более нелепым морячком на своем катере торпедирует немецкие суда. Для них это как игра. Немецкие корабли на их языке это «бобры» — как зернышки, изображающие немецкие пушки в шифрованных заметках Ивана. Сближаться с кораблями приходится почти вплотную, совершая при этом немислимые выражи. «Полный поворот кругом» — это и маневр катера, и метафора жизненной ситуации, куда ввергнуты ребята. Позиции их по отношению к миру такие же, как у Ивана — полная и абсолютная внутренняя независимость. То же самое неподчинение, дерзость, автономность от мира. И сумасшедший героизм человека, понимающего — даже если он и неспособен

это разумно высказать — что вся надежда только на него одного и что вне его и кроме него ничего больше нет. В конечном счете отсюда вырастает «Жертвоприношение».

«Андрей Рублев» («Страсти по Андрею»). В монументальном двухсерийном фильме переплетаются несколько сюжетных линий, события разорваны во времени и пространстве, их связывает ассоциативная логика. Тот вариант их последовательности, который дан в фильме, лишь один из возможных, не он формирует структуру «метасобытия», если таковым считать тему фильма. Метасобытие формируется другими факторами. В первую очередь — системой минус-приемов, пауз. Фильм связывается в нечто целое парадоксальной вяжущей силой пустот — в физическом смысле непреодолимой вяжущей силой вакуума (подобной той, что не давала разомкнуть стальные полусферы в опыте Торричелли).

Первая пауза — монашество Рублева. При всей внешней включенности монастырей и их обитателей в историческую действительность (культура, политика, оборона, экономика и пр.), монах исключен из нее на метафизическом уровне. Монастыри выросли из отшельничества, схи́ма — замещение добровольной смерти, это бытие в ином, божественном мире. По отношению к обыденному миру — тут прорыв, пауза.

Вторая пауза — уход Рублева из монастыря. Но он не принимает земных радостей, остается верен обетам аскезы. Уйдя из одного мира, не приходит в другой, а пребывает между ними.

Третья пауза — отказ от творчества, а потом и от слова. Молчание Рублева есть одно из важнейших событий фильма.

Цветной поэтический финал фильма — пауза по отношению к повествовательной черно-белой части, он ведь вне нарратива. И этот цветной финал, в котором даны метафизические ответы на жизненные вопросы фильма, обладает сверхценностным значением, а потому и все предшествующее черно-белое действие является паузой по отношению к нему.

Благодаря этой системе взаимосвязанных пауз фильм оказывается чрезвычайно цельным. Он целен тем, что, несмотря на множество разнородных и не связанных причинностью событий, весь представляет собой, по сути, одно большое событие. Структурно это событие — паузная система, а содержательно — инобытие человека в мире. И инобытие искусства в мире.

Нет сомнений в том, что именно Рублев является духовным «алтер эго» Тарковского. Но раз так, то истинная онтология мира раскрывается, по Тарковскому, именно в этих паузах, тогда как окружающий эти паузы обыденный мир, вся материальная действительность, вся эмпирика обладает ложной онтологией, не является истинной.

Л. Аннинский пронизательно заметил, что «Андрей Рублев» строится

на системе отрицаний (он проанализировал этот факт в контексте социального негативизма 60-х годов³⁶). В фильме есть не только негативные послышки, но и мощная позитивная структура. И это шаг вперед по отношению к «Иванову детству» и радиоспектаклю по Фолкнеру. В «Рублеве» отрицается обыденный мир, но утверждается мир небытийственный, мир высших ценностей искусства и духа.

Важно, что это утверждение вынесено из фабульной конструкции фильма в цветной эпилог, в котором воспроизводятся иконы, написанные Рублевым. Этот эпилог выпадает из фабульного хронотопа и вместе с тем соединяет в себе несколько других переслаивающихся хронотопических полей: поле имагинативного хронотопа (поскольку тут показан мир, вообразенный художником), сакрального (так как иконы представляют собой образы божественного мира) и хронотопа диалога культуры (так они являются произведениями искусства). Вместе с тем иконы Рублева принадлежат не только внутреннему миру фильма, со всей его системой хронотопов, но и двум внешним по отношению к фильму мирам: нашему зрительскому миру (мы можем увидеть их не только в фильме, но и в храмах и музеях) и миру божественной (по Тарковскому, существующей объективно) реальности.

«Солярис», экранизация фантастического романа Станислава Лема, отличается от других картин Тарковского по способу борьбы с прагматикой. До и после «Соляриса» его герои не спорят с прагматической позицией, а игнорируют ее. Рублев игнорировал прагматика Кирилла, Иван — офицеров, Горчаков и Доменико в «Ностальгии» не замечают окружающей действительности, а Александр в «Жертвоприношении» изменяет ее сущность и лицо. И только в «Солярисе» прагматическая позиция подвергается критическому анализу. Она разрушается изнутри, раскрывается как несостоятельная.

Такое построение нехарактерно для фильмов Тарковского. Как правило, он противопоставляет героя партнерам и все внимание сосредоточивает на позитивных ценностях, связанных с позицией героя, а остальное дает негативным фоном. Но в «Солярисе» поначалу лидируют герои-прагматики, и Крис до момента совершенного в нем душевного поворота — такой же, как они, исполнительный служака.

Люди в «Солярисе» — за исключением Криса во второй половине картины — действуют логично и целесообразно, и это оказывается их ошибкой. Победить можно, только действуя вопреки прагматике, утверждает Тарковский. Так побеждает новый Крис, преображенный и перерожденный Солярисом.

Иррациональное начало в этом фильме до поры до времени скрыто в загадочном объекте — планете, продуцирующей образы. В остальном фабула поначалу рациональна. Несмотря на неприятие Тарковским детек-

тивного кино (достаточно декларативное, так как он писал для друзей сценарии приключенческих фильмов), «Солярис» строится по законам детектива — той разновидности этого жанра, где сочувствие читателей на стороне преследуемого, а не преследователей, и где герой-одиночка пытается утвердить свою правду, несмотря на противодействие. Обычно в подобных сюжетах представители закона готовы приговорить человека к высшей мере наказания (в «Солярисе» к бомбардировке жестким излучением приговорена мыслящая планета) — как вдруг непредубежденный адвокат или сыщик раскрывает новые обстоятельства дела и доказывает невиновность подозреваемого. Крис Кельвин в фильме выполняет эту функцию адвоката. Он не физик, а психолог, и его задача — понять людей, занимающихся исследованием Соляриса. Когда он начинает их понимать, детектив заканчивается, а вместе с ним исчерпывается рациональность в структуре фильма, и вместо нее в фильм входит иррациональное начало. Изменяется и жанр фильма. Активно проявляющиеся в финале религиозные мотивы превращают его в «христианизованную мениппею» (жанр «последних вопросов бытия»), по формулировке М. Бахтина. Религиозное начало и раньше присутствовало в фильмах Тарковского. Но в «Солярисе» оно впервые начинает формировать сюжет. Загадка Соляриса оказывается одновременно загадкой жанрово-логической структуры фильма: с разрешением первой разрешается и вторая.

Глазами Криса мы, зрители, видим, что на фоне живой, эмоциональной, полной нравственной мудрости мыслящей планеты поведение людей выглядит бездушным и механистичным, как у роботов, действующих по программе, которую они не в силах даже осознать. Однако рациональность их действий неприемлема при обращении с иррациональным объектом. В этом конфликте терпит поражение весь строй мышления, характерный для прагматической цивилизации.

Пытаясь понять Солярис, Крис приближается к пониманию сущности мироздания. И если, по Тарковскому, эта сущность такова, какова природа Соляриса — иррациональная, но основанная на совести и душе, то поведение людей, при всей логичности, оказывается не отвечающим природе вещей, неадекватным миру, а значит — абсурдным. Фильм строится на парадоксе: в нем в качестве абсурда выводится сама логика.

Онтологическая пауза, мигрирующая вдоль эмпирического хронотопа фильмов Тарковского и, подобно шапке-невидимке, исключаяющая из него то одни, то другие аспекты, в «Солярисе» накрывает собой логическое поле, и логика в этом фильме высвечивается как нечто не имеющее отношения к сути мира, а значит, не имеющее права на существование. Она заменяется телеологией.

«Зеркало» отрицает такой онтологический элемент эмпирики, как время. Здесь события и время независимы друг от друга. Время в «Зеркале» перестает быть предикатом реальности; оно субстанцируется, превращаясь в телесную материю, которую можно лепить, как скульптор лепит глину (ср.: «Ваяние из времени» — название книги А. Тарковского), и мифологизируется, становясь субъектом, с которым автор и герой фильма входят в сложные конфликтные отношения.

Из реальности «Зеркала» вынута временная ось: перемешаны день и ночь, разделенные десятками лет события соединяются, а другие, одновременные, показываются в разные моменты фильма. Понятия «раньше» и «позже» отменяются, как в невесомости — «выше» и «ниже». Гравитация времени, строящая физическую структуру событий, заменяется ценностным полем, устанавливающим их этическую структуру. Своеобразна грамматическая структура «Зеркала» как текста: в нем отсутствует грамматическая категория времени; гештальт действительности в нем организуется не предикатом времени действия, отвечающим на вопрос «когда», а обстоятельством образа действия, отвечающим на вопрос «как?».

Отсутствие времени в синтаксической структуре фильма связано со своеобразием его фабулы.

«Зеркало» состоит из сложно переплетенных новелл, имеющих свои сюжеты. Но генеральная фабула, строящая общую конструкцию фильма, проста: человек видит сон. В эмпирическом хронотопе фильма происходит только это. Все остальное, что мы видим в фильме, имеет место в мнимом мире сновидения.

Редуцированная до одного факта фабула «Зеркала» еще более необычна тем, что этот единственный фабульный факт в фильме не показан. Зритель сам воссоздает его из стилистики и композиции фильма. В «Зеркале» мы не видим сновидца и процесса сновидения. Но по ряду признаков догадываемся, что зрелище на экране является сном. Это наше представление — интерполяция в фильм. Получается, что фабульно-эмпирический хронотоп обволакивает «Зеркало» снаружи. Эта фабула почти призрачная.

Аналогия этому — готический собор, где контрфорсы, несущие распор сводов, выведены наружу, а освобожденные от нагрузки стены прорезаны витражами; вследствие этого внутреннее пространство собора из реального, организованного конструкцией — «фабулой» архитектуры, становится ирреальным, организованным мистическими свето-цветовыми потоками, сакральным пространством. Точно так же вынесение фабулы за рамки фильма меняет модальность действия: выводит его из подчинения эмпирике и в первую очередь законам реального времени.

Вообще говоря, уподобление фильма сновидению в наше время уже банально после многих исследований этой темы, и мы не стали бы тратить время на обсуждение этого тезиса. Но в данном случае речь идет не о сно-

видческой природе кинематографа как такового, когда зритель во время просмотра фильма чувствует себя сновидцем, и не о том, что в фильме, как это часто бывает, показаны чьи-то материализованные (визуализованные) сны. В «Зеркале» особая ситуация: это сон, но не наш и не некоего героя внутри фильма. Идентификация сновидца здесь достаточно сложна, он, с моей точки зрения, не совпадает с тем, кто выступает в фильме как «первое лицо», т.е. рассказчик или Автор (по сценарию — Алексей), и является неопознаваемым и безымянным, невидимым и неслышимым, но достаточно активно присутствующим в фильме персонажем. Кто он — скажу чуть ниже.

Трактовка «Зеркала» как сновидения расходится с тем, что некоторые эпизоды (сцена у постели больного героя, его разговоры с женой и сыном, телефонный разговор с матерью) воспринимаются зрителями как реальные. Возникает вопрос: все ли в фильме — сон и происходит ли в нем что-либо наяву?

Сложилась традиция видеть в «Зеркале» три слоя реальности: первый — сегодняшняя реальность героя, когда он находится у себя дома, болеет и умирает; второй — прошлое героя, показанное в его воспоминаниях и кинохронике; третий — сны героя³⁷.

В этой схеме сновидениями считаются только подчеркнуто условные сцены «Зеркала», показанные в черно-белом или тонированном изображении, в рапиде, полные очевидной символики: птицы вылетают из окон дома, ветер раздувает занавески, мокрая штукатурка сыплется с потолка, мать героя возносится в воздух над постелью и т. д.

Подобные моменты и сам герой фильма оценивает как сон (он говорит за кадром: «Мне часто снится один и тот же сон...»).

Иногда одно переходит в другое. Описывая стык между эпизодом с матерью и доктором у околицы и последующим действием фильма, О. В. Алдошина замечает: «Это воспоминание, но неприметно оно переходит в сон»³⁸, — однако традиционного принципа условности в показе сна этот переход не отменяет, поскольку отличить одно от другого и, соответственно, уловить точку перехода позволяет именно привычная маркировка сновидческого материала, основанная на том, что для «обыденного сознания сновидение выносимо лишь в фантастических образах»³⁹.

Иначе говоря, устоявшаяся схема трактовки фильма реализует вполне банальное представление о том, как надо показывать в фильме сон. Тем не менее эти маркеры иногда уводят на ложный путь, так как мышление Тарковского отличается от обыденного.

Вышеуказанная схема воспроизводит взгляд героя на события фильма: одни кажутся ему настоящими, другие он вспоминает, а по поводу третьих думает, что они ему снятся.

Зрители приняли взгляд героя как свой собственный — чего режиссер как раз и добивался. Он стремился к тому, чтобы зритель отождествил себя с ге-

роем фильма. Похвалой звучали для Тарковского признания некоторых зрителей в том, что они увидели в «Зеркале» их собственную жизнь.

В результате субъективная оценка реальности фильма его героем была воспринята критикой как единственно возможная.

Но ведь, строго говоря, убежденность героя в реальности происходящего не имеет никакой доказательной силы при решении этого довольно необычного казуса — вопроса о том, является или не является сам этот герой персонажем сна.

Мы тут сталкиваемся с одним из вариантов логической ловушки, известной как «парадокс лжеца» (подробно рассмотренной Бертраном Расселом): если о некоем человеке известно, что он всегда лжет, то говорит ли он правду, утверждая «я — лжец»?

Сон создает такую же логическую ловушку.

«Одним из основных отличий сновидческого сознания является его арефлексивность; у субъекта нет осознания себя спящим; нет осознания, что образы сновидений галлюцинаторны, нет дискриминации между сновидением и реальностью»⁴⁰.

Поэтому объективная оценка реальности фильма должна основываться на таких признаках, которые находятся вне компетенции героя. Если мы не будем покорно следовать за указаниями героя (и режиссера), то анализ поэтики «Зеркала» позволит нам выявить характерные черты сновидения даже в тех сценах, которые герой (а вслед за ним зрители и критика) воспринимает как реальные.

Правила игры устанавливаются в первом же разговоре (телефонном) взрослого героя с матерью:

— Алексей? Ты нездоров?

— Ничего. Ангина, наверное. Я тебя только что во сне видел. Как будто я маленький. Кстати, когда от нас отец ушел? В тридцать шестом или тридцать седьмом?

— Ну, во-первых, в тридцать пятом...

— А когда сарай горел?

— Все тогда же, в тридцать пятом. Ты знаешь, Лиза умерла.

— Какая Лиза?

— Ну, Лизавета Павловна. Мы с ней в типографии работали, на Серпуховке.

— А когда?

— В семь часов.

— А сейчас сколько?

— Около шести.

— Утра?

— Что ты, вечера.

Этот диалог разбалансирован во времени. Герой не знает, утро сейчас или вечер. Временные координаты он устанавливает не абсолютно — привязкой события к времени, а относительно — привязкой одного события к другому («отец ушел» — «сарай горел»). События живы для него не датировками, а внутренней значимостью. М. Бахтин отмечал, что это «фантастическая логика сна», использованная Достоевским: «Перескакиваешь через пространство и время и через законы бытия и рассудка и останавливаешься лишь на точках, о которых грезит сердце»⁴¹. И наоборот, точное время, структурируя физическую сторону событий, как будто отнимает жизнь («Лиза умерла в семь часов»). Такое же inferнальное значение придавал времени Ф.М. Достоевский. Временем хронометрически точным и вместе с тем немотивированным («вдруг») отмечены самые страшные моменты для Раскольникова — моменты отмирания его души: «...он вдруг, внезапно и совершенно неожиданно узнал, что завтра, ровно в семь часов вечера, Лизаветы, старухиной сестры и единственной ее сожительницы, дома не будет, и что, стало быть, старуха, ровно в семь часов вечера, останется дома одна [...]. Всем своим существом вдруг почувствовал, что нет у него ни свободы рассудка, ни воли и что все решено окончательно»⁴². У Тарковского и Достоевского точное время трактуется как неизбежность, окостеневшая безвариантность, противопоставленная бесконечной изменчивости жизни (и как дискретность, противопоставленная континуальности жизни).

Вообще говоря, «отвязанность» героя от реального времени — постоянный мотив для Тарковского. Позже он повторил этот мотив в «Ностальгии»:

Эуджения: А ты знаешь, сколько сейчас времени? Семь утра.

Андрей Горчаков: Что, утра?

Нельзя сказать, что «Ностальгия» целиком разворачивается в сновидческом пространстве-времени, подобно «Зеркалу», но несомненно, что внутри обыденной и, так сказать, «дневной» реальности «Ностальгии» ее герой как бы вырезает для себя отдельную сферу, отдельный полусновидческий мир, в котором он и живет, способный общаться в этом условном мире лишь с Доменико, человеком, психически не вполне адекватным с обыденной точки зрения. Такое состояние полусна как раз отвечает овладевшему Горчаковым до степени мании непреодолимому стремлению связать Россию и Италию, духовное и материальное, истинное и предметное. Кстати, исследователь сновидений отмечает: «Во сне мы сталкиваемся со всем нашим прошлым сразу, во всей его тотальности. С прошлым как со смысловым, а значит завершенным целым. [...] Время действия сна — любой из прожитых нами дней. Место действия — любое из тех, где мы когда-то бывали, не говоря уже о возможных комбинациях — пространственных и временных»⁴³.



А еще позже, в «Жертвоприношении», эта «отвязанность от времени» стала сюжетообразующим мотивом, и в сферу вневременного существования оказался вовлечен весь мир — волей героя. Или, может быть, во сне героя?..

Как бы то ни было, говорим мы здесь об этих поздних фильмах лишь потому, что начались все эти явления уже в «Зеркале».

Герой «Зеркала» говорит матери, что только что ее во сне видел, — похоже, он проснулся, разбуженный телефонным звонком. Однако это иллюзия пробуждения во сне, в его основе — известное в психологии состояние «просветленного сна» — *lucid dreaming* («это такое состояние, в котором спящий осознает, что он видит сновидение и что это переживание отлично от обычного опыта активной жизни»⁴⁴), которое Тарковский устами героя «Зеркала» совершенно точно комментирует: «...я уже во сне знаю, что это сон». После мнимого пробуждения начинается другая форма сновидения

— так называемый «необъявленный сон» — когда «мы еще не знаем, что это сон, [...] но уже находимся вместе с героем [...] в пространстве сна»⁴⁵. И то же самое говорит исследователь по другому поводу: «Именно вслед за этим фиктивным пробуждением и начинается собственно “необъявленный” сон с его непрерывными колебаниями “на пороге как бы двойного бытия”»⁴⁶. В этом состоянии события кажутся герою происходящими наяву. Но детали этих событий выдают их скорее онирический (сновидческий), нежели реальный характер.

Обстановка сцены показывает, что действие происходит во сне: в кадре никого нет; камера движется по коридорам и комнатам пустой квартиры с ободранными стенами, пространство кажется огромным и запутанным, сплетается в узел, вызывая характерное для снов ощущение беспричинной тревоги.

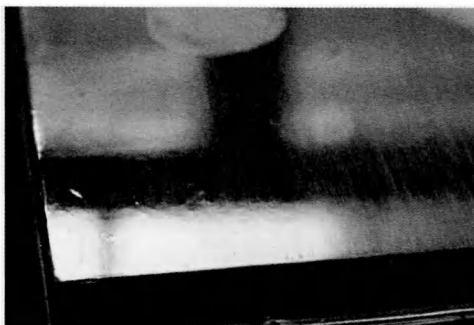
Эпизоды «необъявленного сна» продолжают в том же странном интерьере. Квартира вдруг заполняется толпой неизвестных нам людей, го-

ворящих на испанском языке. Видимо, это гости; но у них свои интересы, фабульно не связанные с интересами хозяина дома. Это частый мотив сна: «толпа чужаков в доме». Без всякой связи с остальным действием появляются и исчезают незнакомые пожилые дамы. Одна из них буквально растворяется в воздухе — стоит сыну героя (Игнату) углубиться в чтение пушкинского письма по ее просьбе, как ее уже нет, только медленно испаряется туманное пятно от чайной чашки на полированном столе.

Зато мать героя, входя в эту квартиру — где она наверняка не раз бывала, внезапно уходит, говоря, что ошиблась и не туда попала. Это — «неузнавание», тоже типичный мотив сновидения (одним из рабочих названий фильма было: «Отчего ты стоишь вдали?»⁴⁷ — дневник, 16 декабря 1973).

Время смещено во всех этих эпизодах. Например, разговор героя с женой должен был произойти раньше, чем сегодняшняя ситуация болезни, поскольку сейчас герой в тяжелом состоянии лежит в постели и на наших глазах умирает (последнее показано символическим намеком). Но в этом разговоре жена упрекает его: «Что ж ты матери не звонишь, она после смерти Лизы не спала три дня, плакала», — и герой отвечает: «Я не знал», — а ведь Лиза умерла в «семь часов» в тот день, когда он якобы проснулся в самом начале фильма. Значит, разговор с женой происходит по меньшей мере спустя три дня после этого, а никак не раньше. И к тому же герой отвечает: «я не знал», хотя мать по телефону говорила ему об этом — и сразу ставится под сомнение, а был ли этот разговор на самом деле или только приснился ему. Вскоре после эпизода с женой раздастся телефонный звонок, и герой говорит со своим сыном Игнатом, находящимся в кадре в этой квартире, по телефону, — но ведь в это время герой сам должен находиться в этой же квартире, и звонить сюда из какого-то другого места он не может. Значит, и пространство смещено тут так же, как и время.

Герой фильма единственный раз появляется в кадре: в предфинальном эпизоде он лежит больной в постели, рядом — врач и незнакомые пожилые дамы (одна из них — та, что просила прочесть письмо Пушкина). Этот эпизод критика с несомненностью относит к слою событий, происходящих наяву. Но следует обратить внимание, что эпизод решен не реалистически, а условно, в символической, свойственной архетипам сновидений: странная комната, где на





одной стене висит десяток или больше зеркал; смерть героя показана иносказательно — птичка взлетает с его ладони; обсуждая причины болезни героя, люди в комнате говорят о памяти, о совести, а сам он отвечает: «Оставьте меня, я просто хотел быть счастливым», — все это поэтически трансформирует сцену, переводя ее решение в стилистику сна.

В этой сцене снимался сам режиссер. Ольга Суркова записала:



«3 апреля (канун дня рождения Тарковского).

Сегодня Андрей репетировал свою смерть. Репетировал и снимал. Когда он лежал в постели в павильоне студии, то я обратила внимание на его болезненно худую грудную клетку.

Вот он вскочил с постели, выясняя с Рербергом, каким образом из его руки перед смертью выпорхнет птичка. В павильоне шум, и Андрей кричит: «Тихо там! И умереть не дадут спокойно!»

Затем вместо Андрея в постель ложится

Рерберг, чтобы Андрей мог проследить кадр, который предстоит снимать.

Птичек принес странный глухой человек. Это чижики. Один из них летать не может и послушно сидит на руке хозяина — к нему каждый раз подлетает второй чижики, выпархивающий из слабеющей руки умирающего Автора.

Андрей говорит Рербергу, чтобы он панорамой снял кавардак в комнате и Терехову. Но Рерберг возражает: «Нет, так снимать не будем». Андрей изумляется: «Почему?»

«А потому, что это неинтересно. Вот придумай, чтобы в этом кадре что-нибудь происходило, тогда и снимем». «Ну так в этом кадре и нет ничего, правильно».

«А вот ты сделай так, чтобы ничего не было, а было интересно». «А! — с удовлетворением догадывается Андрей. — Ишь, чего захотел!» Слышится указание Кушнерева: «Любочка, дай кровь!» Это для пятнышек, которые птичка оставит на простыне.

Ну и новелла! «Веселенькая!»⁴⁸

Существуют фотографии рабочих моментов съемки, где режиссер лежит в постели с птичкой в руке. Но его лица в фильме мы не видим. Камера панора-

мирует вдоль тела от головы к ногам, но начало кадра срезано в монтаже на движении камеры, а не в статике, с которой обычно начинается любой снимаемый кадр (вряд ли профессиональный оператор позволил бы себе начать кадр с половины лица); это заставляет думать, что сначала кадр не планировался к разрезке и Тарковский хотел оставить свое лицо в фильме, и лишь потом отказался от этого и срезал начало кадра.



Оператор Георгий Рерберг рассказывал американскому критику Виде Джонсон⁴⁹, что это он отговорил Тарковского показывать лицо, считая, что иначе фильм будет слишком личным. Может, так и было, но вопрос в том, когда это обсуждалось, на съемке или в монтаже: по срезанному началу кадра похоже, что убрать лицо решили позже.

Трудно что-то утверждать наверняка. Режиссер всегда скрывал свои замыслы. Возможно, он задумал этот кадр как якобы случайно срезанный, как имитацию случайности, и на самом деле заранее знал, что срежет его. По крайней мере наводит на такую мысль то, что в «Зеркале» есть еще один подобный кадр с половиной лица; к теме «человека без лица» мы вернемся во второй и третьей главах книги.

Как бы то ни было, в результате герой стал несколько условным и загадочным «человеком без лица», инкогнито. Персонаж без лица — персонаж сновидения. Очевидно, поэтика фильма-сновидения окончательно утвердлась лишь в монтаже.

Итак, в фильме нет ни кадра, показывающего жизнь за рамками сна (кроме пролога с мальчиком-заикой и гипнотизером). В нем все — сновидение.

Тарковский намеревался создать в «Зеркале» целостную «чувственно ощутимую» (как он говорил) реальность, построенную не по материальным эмпирическим законам, а по законам памяти. Но эти законы имеют много общего с законами сновидения, и в конечном счете визуальный облик реальность памяти получила как онирическая реальность, реальность сновидения.

Но еще более интересно, что облик ставшей сновидением памяти подобен образам сакрального мира.

Опыт Тарковского в «Зеркале» показателен для объяснения образного единства четырех различных, но похожих миров — художественного (поэтического) мира, мира памяти, мира сновидения и сакрального мира.

Содержание, переданное в форме сна, является априори поэтическим. Сон — как бы концентрат чистой поэзии, труднодостижимая ценность для многих художников. Ингмар Бергман писал: «Фильм, если это не документ, — сон, греза»⁵⁰, — и он не единственный, кто утверждает, что идеальный фильм и, говоря шире, идеальный текст искусства — сновидение. Это общая мысль

многих художников, имеющая традиции в античности и барокко, в романтизме и сюрреализме.

Ценность содержания, переданного в искусстве в форме сновидения, повышается благодаря его сакрализации. О тождестве сакральной и сновидческой символики свидетельствуют исследования ряда авторов, в том числе К. - Г. Юнга. Не только в светской науке, но и в теологии представления о сакральном мире зачастую моделируются через образную систему сновидения. Например, П. Флоренский объясняет закономерности сакрального пространства-времени (обратную перспективу иконы и телеологически обращенную ось времени Божественного предвидения) через модели пространства и времени в сновидении⁵¹. Возможно, это связано с тем, что сновидение — единственный доступный человеку (в обыденном, неэкстатическом состоянии) способ соприкосновения с внеэмпирическим «иным миром», самой природой открытые для человека ворота туда, и изначальное представление о существовании иного мира в значительной мере инспирировано опытом еженощного прохождения через эти ворота; сон, как непосредственная природная данность человека, служит психологически решающим аргументом в пользу признания такой же априорной данности иного мира. Существование иного мира становится через сон не умозрительным представлением, а лично пережитым и чувственно достоверным опытом человека.

Этот аспект важен для стадийного развития творчества Тарковского. «Зеркало» находится в середине его творческого пути. В предшествующих фильмах — «Ивановом детстве», «Андрее Рублеве» и «Солярисе» — эмпирика была достаточно активна. В последующих — «Сталкере», «Ностальгии» и «Жертвоприношении» — эмпирика ослаблена, действие развивается в более активном сакральном и поэтическом пространстве. «Зеркало», находящееся между этими двумя группами фильмов, служит переходом или действительно «воротами», как и всякий сон, в новый художественный мир Тарковского. «Зеркало» аргументирует этот переход спецификой сновидения — следующие фильмы уже не будут нуждаться в такой аргументации. Существование героя в ином мире станет само собой разумеющимся для зрителя и для режиссера. В «Зеркале» рассматривается специфика этого перехода, поэтому столь велика в этом фильме нагрузка на формальные аспекты: «Зеркало» может рассматриваться как коллекция формальных приемов и карта символической системы Тарковского. В следующих фильмах иной мир уже не будет остраиваться через сон, и на первый план там выйдут другие проблемы — не «как войти в иной мир?», а «как жить человеку в ином мире?».

Сновидение и сакральный мир объединяются не только одними и теми же архетипами подсознания, но и благодаря определенному механизму построения значений, который раскрывается в киноматериале Тарковского.

Стилистика сновидения обеспечивает алиби автору. В киноизображении сновидения происходит прямая трансляция образов подсознания между ге-

роем и зрителем. Сон выглядит чем-то самосоздающимся, как явление природы. И поэтому сновидение получает статус истины, транслирующей самое себя непосредственно зрителю, а решение проблем, полученное через сон или переданное в искусстве через стилистику сна, кажется заведомо истинным. Отсюда возникает представление о высшем — сакральном — источнике, обладающем непосредственным знанием об истине и передающем это знание человеку. То есть вместе с повышением истинностного уровня сообщения повышается и его метафизический уровень. Вместе с тем повышается и статус самого получателя сообщения.

Занятно, что у некоторых первобытных народов правом на сновидение обладает человек с более высоким социальным статусом. К.-Г. Юнг рассказывает: «Африканцы с горы Элгон уверяли меня, что у них не бывает сновидений; последние были прерогативой вождя и шамана. Позже шаман признался мне, что у него тоже больше нет сновидений: ведь теперь у них есть окружной комиссар. “С тех пор как пришли англичане, у нас больше нет снов, — сказал он, — окружному комиссару все ведомо о войне и болезнях, о том, где нам жить”. Это странное суждение основывается на том факте, что сновидения были прежде высшим политическим озарением, голосом “мунгу”. Поэтому обычному человеку было бы неразумно полагать, что у него есть сновидения»⁵².

Если через сон «боги говорят с человеком», то и человек, удостоенный столь высокой аудиенции, вырастает в собственных глазах. Повышается его самооценка, позитивная и негативная: во сне человек всегда «слишком» герой или злодей, «слишком» беспомощная жертва; его судьба представляется ему связанной с судьбой всего мироздания. Не с этим ли, хотя бы лишь косвенно, связана навязчивая идея героев Тарковского об их ответственности за судьбу всей Земли — в частности, Доменико в «Ностальгии» и Александра в «Жертвоприношении». В этих фильмах действительность не маркирована как сновидческая столь определенно, как в «Зеркале», но логика действий героев — логика персонажей сновидения. За событиями сновидения часто ощутим эмоциональный фон их чрезвычайно важного, хотя и необъяснимого, значения и повышенной тревожности. Это показано уже в «Зеркале». Достаточно обыкновенные ситуации во сне героя наполняются сверхзначениями, кажутся необычайно существенными, заключающими в себе необъяснимую тайну. Это усилится в следующих после «Зеркала» фильмах, особенно «Ностальгии», целиком построенной на игре сверхзначений. Невосприимчивому к ним зрителю «Ностальгия» кажется скучной, в ней почти нет внешнего действия; зато в сфере сверхзначений действие так напряжено, что оно-то в конечном счете и убивает героев фильма — Горчакова и Доменико.

Итак, ценность сообщения, переданного через сон, возрастает благодаря повышению истинностного и метафизического уровня этого сообщения и личностного статуса сновидца.

Еще один аспект ценности поэтики сновидения в искусстве заключается в том, что она примиряет правду и ложь, устраняя всегда тлеющий в искусстве конфликт между вымыслом и действительностью. Сон — синоним лжи (говорят: «Это неправда, вам это приснилось!»), но для самого сновидца его переживания во сне абсолютно правдивы.

Отсюда возникает парадокс: Тарковский свое стремление к сверхдостоверности кинорассказа реализует в стилистике сновидения!

Но такое решение глубоко оправданно.

Эффект сверхдостоверности достигается отождествлением зрителя с персонажем сна (который лишен способности критически оценивать происходящее с ним и им увиденное).

Чтобы сон на экране казался собственным сном зрителя, режиссер в «Зеркале» не показывает сновидца. Как уже говорилось выше, героя в фильме мы не видим, а единственная сцена, где он (без лица!) появляется в кадре, решена условно.

Мы не знаем, когда герой видит свой сон, — точка во времени, отвечающая понятию «сегодня», в фильме отсутствует. Не знаем, где он его видит: можно предположить, что он в момент сна находится не в той квартире, где происходит действие, — ведь ее он видит во сне! — а в каком-то другом месте. А главное, мы не знаем, кто видит этот сон.

Человек, умирающий в кадре фильма, — это не сновидец, это персонаж сна. Кто же сновидец — на этот важнейший вопрос Тарковский не дает ответа. В фильме, таким образом, появляется проблематичный персонаж — Спящий.

Именно он, Спящий, а не тот герой, которого мы видим в кадре, является подлинным протагонистом фабулы «Зеркала».

Считалось, что в «Зеркале» представлены две ипостаси автора: сам режиссер, от первого лица рассказывающий о своей жизни и семье, и его второе Я — лирический герой фильма, Алексей. Однако есть основания подразумевать присутствие в фильме не двух, а трех субъектов. Ведь между автором и его лирическим героем находится Спящий — третье лицо, которое продуцирует сон, а уже внутри сна возникает персонаж сна — лирический герой (Алексей).

Присутствие Спящего — третьей ипостаси автора фильма — мы познаем только через продуцированное им сновидение. Ведь должен быть некто, кому оно принадлежит, раз уж оно есть и мы его видим, оно разворачивается перед нашими глазами. Но мы не можем ничего знать о Спящем, так как находимся внутри сна, а он — снаружи.

Эта ситуация, как ни странно, является точной моделью Абсолюта и созданного им мира: «Бог относится ко всему, как видение к видимым вещам», — писал Николай Кузанский⁵³.

Современный исследователь о том же говорит иначе: сновидение «ни в чем не уловимо, но человек в нем является объектом обмана, субъектом же обмана приходится назвать Господа Бога»⁵⁴.

Абсолют—некая сущность, о которой известно только то, что он существует, и ничего более; Абсолют не обладает никакими предикатами, даже предикатом бытия, так как он и есть чистое Бытие, предстающее в своем не предикативном, а сущностном плане⁵⁵. Он существует и продуцирует «бес-предельность, населенную мирами»⁵⁶, в одном из этих миров живем мы, и мы познаем Абсолют только через факт существования мира, в котором мы живем: если этот мир существует, то он кем-то создан (Тарковский на эту тему высказывался так: «Думать, что мир никем не создан,—извините, это мне представляется несколько наивным»).

Невидимый персонаж в «Зеркале», которого мы назвали Спящим, в функциональном плане представляет собой модель такого Абсолюта.

В «Зеркале» впервые вводится идея Абсолюта как непознаваемой сущности, управляющей миром. В предыдущих фильмах этой идеи или не было вообще, как в «Ивановом детстве», или она была персонифицирована: в «Андрее Рублеве» в виде православного Бога, в «Солярисе»— в виде мыслящей планеты. Но уже в «Солярисе» герои сталкиваются с непознаваемостью воплощенного Логоса: его природа недоступна человеческой логике. И как раз после «Соляриса» появляется «Зеркало», где Абсолют, эта непознаваемая сущность, уже деперсонифицируется, предстает в виде невидимого Спящего, о чьем присутствии мы можем только догадываться, только экстраполировать факт его присутствия из факта существования видимого мира, поскольку несомненно, что этот мир сновидения является его проекцией. В последующих фильмах Тарковского именно эта форма деперсонифицированного Абсолюта будет определять их содержание и структуру. В «Сталкере» нет космических пришельцев, а есть лишь след их пребывания на земле—Зона; герои пытаются понять ее смысл, но это невозможно, и им остается лишь вера—знание о чем-то принципиально непознаваемом. В «Ностальгии» вера становится не только личным атрибутом героя, как в «Сталкере», но уже сюжетообразующим принципом: понять «Ностальгию» можно, лишь самому (зрителю) пребывая в состоянии веры, в этом смысле фильм рассчитан на зрителя—единомышленника режиссера. А в «Жертвоприношении» Абсолют дан уже как нечто управляющее не только сюжетом, но и миром, в котором разворачивается сюжет. По поводу первопричины, формирующей мироздание в «Жертвоприношении», нельзя сказать ничего определенного: это может быть и христианский Бог, и оккультные магические силы, или нечто третье. Природа этой активной первопричины непознаваема для человека, хотя человек (по концепции фильма) живет в мире, целиком и полностью подвластном этой активной первопричине.

Если бы персонаж сна в «Зеркале», эпизоды жизни которого перемешаны самым непоследовательным образом по отношению к реальной хронологии, мог бы удивиться тому, что прошлое, настоящее и будущее в его жизни меняются местами, он оказался бы как раз в положении Александра из «Жертво-

приношения», который сталкивается с феноменом обращения времени. Но герой «Зеркала» не удивляется лишь потому, что он — персонаж сна. Ср.: «Во сне мы не досчитываемся еще одного важного чувства — чувства удивления. Несмотря на фантастичность и нелепость ночных видений мы — во время сна — воспринимаем их без особого удивления. Может быть, мы боимся увиденного, может быть, рады ему, но удивления как такового все же не испытываем. А ведь во сне, надо сказать, есть чему удивиться: тут и парадоксы времени, и двойничество и прочие смысловые химеры [...] Почему мы не удивляемся во сне? Потому что удивляться нам нечему, а если еще точнее сказать, то и нечем [...]. Бездействует та точка сознания, тот интеллектуальный центр, который делает сознание сознанием, в собственном смысле этого слова»⁵⁷. Нельзя исключить, что Александр в «Жертвоприношении» с определенного момента тоже подозревает, что он — персонаж сна, и его молитва и оккультные магические действия не есть в подлинном смысле ни молитва, ни магия (поскольку он, невзрастеник и скептик, не является ни истово верующим, ни подлинным оккультистом), а есть лишь его попытка действовать сообразно новой обрушившейся на него ситуации: подчиняясь почтальону Отто, он погружается в своего рода сомнамбулизм, переходит к тому способу действия, который характерен для логики сна. И только таким образом побеждает.

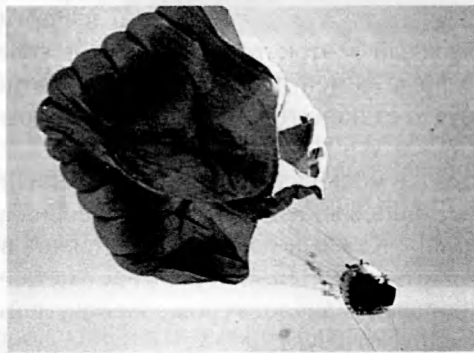
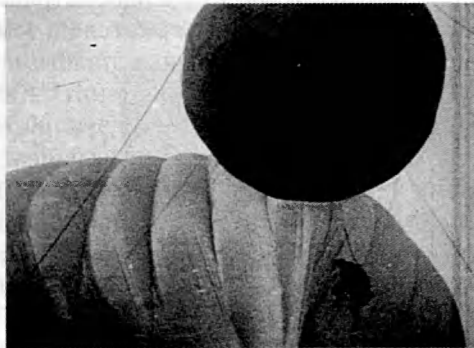
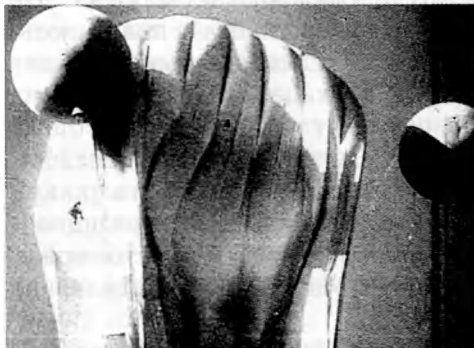
Хронотопическую структуру «Зеркала» в критических работах до сих пор анализировали главным образом как сочетание разных типов времени — например, исторического и личного. Но если исходить из того, что содержанием фильма является сон, то следует признать, что эта структура выглядит иначе, так как ни одного из этих видов реального времени там нет, все эти времена в «Зеркале» призрачные. Это квазиисторическое и квазилличностное времена.

Например, принято считать, что с кинохроникой Тарковский ввел в «Зеркало» историческое время: «Кадры хроники, — пишет критик, — это опорные моменты картины, в них синхронизируется жизнь человека и истории»⁵⁸. Действительно, в «Зеркале» много документальных кадров: эвакуация испанских детей, запуск стратостата, взятие Берлина, митинги китайцев в Пекине и военный конфликт на острове Даманском, переход солдат через Сиваш и т.д. Все это моменты истории, и поэтому принцип «синхронизации» исторического и личного времени выглядел бы уместным, если бы в фильме была показана реальная жизнь человека в реальной истории. Но «Зеркало» — сон. Здесь иная поэтика.

Во сне нет ни «раньше», ни «позже», поэтому синхронность не имеет значения. Синхронности и не может быть между историческим временем и временем сновидения. У них разная природа. Историческое время прямолиней-

но, время сна — турбулентно (ср.: время в сновидении «может иметь, например, ветвящуюся или слоистую структуру»⁵⁹). Их столкновение, когда нормальное для сна турбулентное время искусственно пререзается прямолинейным историческим временем, — конфликтно и вызывает у сновидца ощущения страдания; напряжение этой ситуации катарсически разрешается, когда прямолинейное историческое время подчиняется более сильному (более органичному и естественному для сна) турбулентному времени.

Принцип синхронности подразумевает, что исторические моменты должны корреспондироваться с одновременными им моментами жизни героя: например, эвакуация испанцев в 30-е годы — с эпизодами детства героя, а выступления хунвейбинов в Китае — с жизнью взрослого героя в 60-е. Но в «Зеркале» все наоборот. Хроника 30-х годов вмонтирована в эпизод ссоры взрослого героя с женой в 60-е годы, а выступления маоистов — в эпизоды детства героя и возвращения его отца с фронта. В сочетании биографических и исторических моментов нет синхронности. Это сочетание асинхронно и основано на принципе поэтической рифмовки. Отношения рифмы между разновременными историческими и биографическими моментами создаются их эмоциональным подобием друг другу. Акцент ставится не на факте, а на эмоциональном звучании визуального образа этого факта.





Во сне понятие истории лишается темпорального смысла. Запечатленное в хронике время становится в контексте сна не историческим, а псевдоисторическим, оно представляет собой не знак хронологии, а знак эмоции.

Например, известные хроникальные кадры запуска стратостата и встречи челюскинцев традиционно связывались с пафосом героизма «сталинских соколов». Тарковский открывает в них противоположное содержание.

Вдоль гигантского корпуса-пузыря стратостата поднимается вверх крошечный воздушный шарик с подвешенной к нему люлькой, в ней один-единственный человек что-то проверяет перед запуском гиганта.

В холодном пустом небе, между небом и землей висящий, этот крошечный шар-пузырь производит впечатление нестерпимого одиночества и редчайшего мгновения свободы. Страшно, пусто, одиноко — и свободно. Что будет с ним, когда он вернется на землю? Пусковая площадка полна людьми в одинаковых кожаных пальто и фуражках... Следом встык идет кадр встречи челюскинцев, знаменитый их проезд по улице, засыпаемой сверху миллионами листовок, — но эти листовки выглядят так, будто стратостат и тот маленький шарик в предыдущем кадре рассыпались в клочья, снежинками рассеялись по пустому небу и опадают белыми лоскутьями на улицу с проезжающими по ней машинами. Именно этот траурный, а не традиционный победный настрой Тарковский подчеркивает звучащей вместо торжественных маршей минорной музыкой — *Strabat Mater Dolorosa* Джованни Перголези.

Предшествовали кадру с воздушным шаром хроникальные кадры эвакуации испанских детей. Суeta в порту, посадка на пароход, мечется толпа. Каждый в этой толпе чувствует свое предстоящее одиночество, изгнание, разрыв семей, потерю памяти о доме — и одиночество воздушного шарика будто становится итоговым символом этого предстоящего испанцам бытия.

Оба эти хроникальных эпизода следуют после игрового эпизода с испанцами в московской квартире, доминантой в этом эпизоде — пощечина девушке, танцевавшей фанданго: «Говорила, что не умеешь, а на самом деле — умеешь!» Каждый из испанцев прячет в себе свою мечту и боль, и когда она приоткрывается, это взрывает остальных. А еще раньше, прямо перед испанцами — диалог героя с женой, лейтмотив этого разговора: «Мы удаляем друг от друга...»

Эта московская щемящая тема — «мы удаляемся» — продолжается в теме испанцев, развивается дальше в сцене их проводов в порту, где они на самом деле страшно и непорочно удаляются от родины, переводится в символ одиночества — воздушный шарик рядом со стратостатом-гигантом и рассыпается будто клочьями листовок над улицей с челюскинцами. Одна эмоциональная тема отчуждения в разных ее оттенках. В конкретной жизни героя возникшая, эта тема откликается в судьбах незнакомых нам людей, говорящих на чужом языке, но с теми же вполне понятными отношениями между ними, затем она абстрагируется от уже знакомых нам людей, но зато еще более звучит в толпе испанских беженцев под бомбежкой и, наконец, переходит в звучание чистое и открытое — человек и небо, и никого вокруг. А потом — листовки, этот кадр, который всегда в хронике воспринимался как помпезный и парадный, тут звучит трагично: листовки — будто поминальники, имена на бумажках, сыплются с неба тысячами, и нет конца человеческой трагедии.

Монтажный блок из пяти эпизодов — двух игровых и трех хроникальных — воспринимается единым куском вне времени. Он рассчитан на ретроспективное восприятие, ведь сцена героя с женой острее осознается только после завершения всего блока.

Тут время идет по кругу, в обратную сторону, против часовой стрелки. Это почти классический пример выраженного в искусстве «времени сновидения». П. Флоренский писал: «В сновидении время бежит, и ускоренно бежит, навстречу настоящему, против движения времени бодрственного сознания. Оно вывернуто через себя и, значит, вместе с ним вывернуты и все его конкретные образы. ... время его (сновидения. — Д. С.), а значит, его основная характеристика, построена обратно тому, чем стоит мир видимый. И потому, хотя и видимое, сновидение насквозь телеологично и символично». И Флоренский добавляет: «Ибо художество есть оплотневшее сновидение»⁶⁰.

Современные исследования энцефалограмм показывают, что сновидение длится не мгновение, как полагал Флоренский, а длительное и четко фикси-





руемое время. Тем не менее концепцию обратной логики сна нельзя считать полностью опровергнутой. Ведь во сне события не происходят на самом деле, но воссоздаются по механизмам памяти, а воспоминание часто идет в обратном порядке.

Тарковский воспроизводит и характерное для сна смешение индивидуального и родового. Чувства героев, тысячекратно умноженные в многолюдных хроникальных сценах, обобщаются до внеличного звучания, выступают в абсолютизированном виде. Этот феномен можно назвать «обратной разверткой архетипа». К.-Г. Юнг писал: «Любое отношение к архетипу, переживаемое или просто именуемое, “задевает” нас; оно действенно потому, что пробуждает в нас голос более громкий, чем наш собственный. Говорящий праобразами говорит как бы тысячью голосов»⁶¹. Но если в юнговском архетипе «тысяча голосов» звучит имплицитно и неслышно, то здесь, в действительно звучащих голосах тысячеликотной толпы, взращивается, эксплицируется архетипическое значение. Тут на наших глазах происходит как бы рождение архетипа.

Эмоции таким образом и усиливаются, и переходят в новое качество. Чувства конкретных людей становятся чем-то вроде космических стихий или, как говорили средневековые схоласты, мировых потенций.

В данном случае речь идет о негативной стихии: отрыв воздушного шара от земли, эмигрантов от родины, разрыв двух когда-то любивших друг друга людей — все это сплетается

в общую тему отчуждения, распада и энтропии.

Хаотизация и разрушение системных связей — энтропия — в термодинамике есть функция времени. Но и в обычном человеческом опыте время — фактор распада. Перефразируя К. Леви-Стросса («музыка и мифология суть инструменты для уничтожения времени»⁶²), можно сказать, что у Тарковского время раскрывается как «машина для уничтожения бытия». Тарковский бросается в бой с этой машиной для уничтожения. Как и заметил Леви-

Стресс, разрушить ее можно, только противопоставив ей миф. Тарковский и создает свой миф, субстанциируя и одушевляя как само Время, так и противостоящее ему Бытие. Кино для него было осуществлением памяти, то есть формой и способом борьбы с энтропией. В «Зеркале» время побеждено памятью, оно уничтожается.

Уничтожается не время вообще, но лишь процессуальное время, текущее из будущего в прошлое. Остается некое «бесконечное настоящее», по выражению С. Лангер. Может быть, что-то похожее имел в виду Августин Блаженный, говоря о времени как вечном настоящем: прошлое есть настоящее прошлого, будущее есть настоящее будущего.

Мигрирующая пауза, скользящая вдоль онтологического поля в фабульно-эмпирическом хронотопе фильмов Тарковского, в «Зеркале» накрывает собой сферу времени, и эта сфера превращается в пустоту в онтологическом поле реальности.

Исчезая из эмпирического хронотопа, время не исчезает из фильма. Оно существует в нем в субстанциированной форме — в форме субъекта, участвующего в драматической коллизии.

Негативные интенции этого субъекта раскрываются в «китайском» хроникальном блоке «Зеркала». Выступления маоистов монтажно связаны с возвращением отца героя с фронта (хотя отстоят в реальной истории примерно на двадцать лет, что подтверждает вышесказанное об отсутствии синхронности в соединении исторических и биографических эпизодов). Рифмуется глубокий смысл этих событий.

Представление о пути отца через войну дается в документальных кадрах перехода солдат через Сиваш по пояс в воде. Как мы увидим ниже (в четвертой главе), у Тарковского вода — символ и овеществление времени и небытия; переход по воде есть выражение перехода солдат через небытие и через время, а тем самым и через историю, и возвращение их к бытию, к жизни.

Затем идут победные кадры взятия Берлина, а после них, вместо поддержки и развития темы торжества, вдруг следует кадр бомбардировки Хиросимы.

Так как из предыдущего строя «Зеркала» мы уже могли сделать вы-





вод, что для Тарковского важна не хронологическая, а смысловая параллельность, то становится ясно, что через ужас Хиросимы Тарковский раскрывает оборотную сторону победы. Для него военная победа — всегда трагедия. Тарковский — пацифист. Для него нет справедливых войн.

После Хиросимы, через монтажную перебивку, идут китайские кадры. На мгновение рождается ассоциация: Восток мстит за Хиросиму. Лица китайских солдат напоминают татарских всадников из «Андрея Рублева». Но эта ассоциация тут же сменяется иной: Берлин породил Хиросиму — ответная «заря с Востока» сжигает все человеческое. Раскачивается маятник истории. И она раскрывается как машина для уничтожения. В китайских кадрах десятки тысяч одинаковых людей геометрически выстроились на площади и синхронно выкрикивают лозунги, взмахивая цитатниками Мао. Механистичность их действий обездушивает эту толпу. Здесь уже нет личностей, это только набор стандартных деталей механизма. И этот механизм весь направлен на уничтожение личности и личностного — как внутри себя, так и вне. Это и есть вывод Тарковского: история — машина для уничтожения. Образ толпы-механизма, как результат и продукт исторического процесса, визуализирует скрытую цепочку взаимосвязей: история есть хронология, хронология есть время, время есть энтропия, энтропия есть уничтожение — следо-

вательно, история есть уничтожение.

Распространено мнение о том, что Тарковский в своих фильмах стремился связать личное с историческим (это говорят и по поводу «Иванова детства», и о «Рублеве», и о «Зеркале»). На самом деле все обстоит противоположным образом. Он стремился не связать личное с историческим, а, наоборот, отвязать одно от другого, расторгнуть эту фатальную связь.

Тарковский и сам не раз говорил о своей идее соединить прошлое с настоящим, но глубинный смысл этой идеи состоит в том, чтобы приблизить прошедшие события к настоящему, обособить содержание этих событий от времени.

Он стремился вырвать человеческую личность из засасывающего потока исторического времени, точно так, как солдаты мучительно выдирали ноги из водяной топи Сиваша.

Для Тарковского извлечение человека из исторического времени — акция спасения. Человек жив и спасен, откуда в земном своем пребывании живет душой и остается личностью, а не частью исторической машины; а уж после, «по прошествии времен», он живет в памяти других душ, что для Тарковского почти равнозначно органической жизни.

Нельзя не заметить здесь параллелей с гностической концепцией времени и спасения: «Гностицизм — это философия бунта против времени, смерти, неравенства и несправедливости, поскольку избавиться от всего этого можно, только разорвав цепь судьбы и победив временность, несовершенное, но мощное подобие вечности»⁶³.

* * *

В связи со сказанным следует уточнить интерпретацию двух известных формул Тарковского: «хроника — матрица реального времени»⁶⁴ и «время в форме факта»⁶⁵. Эти формулы убедительны своей образной наглядностью: время в виде матрицы сохраняется в жестяных коробках с киноплёнкой. Но их внутренний смысл менее ясен. Что хранится в этих коробках? Какое «реальное» время запечатлено в матрице? В понятии реального времени контаминируют два разных смысла: реальное как эмпирическое (дискретное и хронометрируемое) историческое время и время, которое само по себе превращено в некую реальность, в феномен. Как правило, считается, что матрица Тарковского хранит в себе историческое время. Но логический анализ показывает, что тут речь идет о времени как о феномене. Феноменологический характер «реального» времени у Тарковского раскрывает другая его формула: «время в форме факта». Факт — это скорее нечто единичное и целостное, нежели количественное. Если искусственно вносить количественный аспект в понятие факта, то нам придется измерять его «фактичность», и мы будем вынуждены признать, что мера «фактичности» факта есть мера его подлинности. Но критерием подлинности служит соотношение этого факта с эталоном — абсолютной подлинностью, или просто с Абсолютом. Таким образом, говоря о «фактичности» факта, мы никак не можем обойтись без введения метафизического понятия Абсолюта.

Приближение к Абсолюту для Тарковского измерялось интенсивностью духовного напряжения. Это напряжение имел в виду А. Бергсон, говоря о нем как о психологическом инструменте измерения «*durée*» — длительности как процесса, «дления»⁶⁶. Дление означает развертку внутренней бесконеч-

ности мгновения, когда оно оказывается подобным вечности, и в нем мы имеем дело не с временем, а с феноменологически понятым чистым бытием.

С теорией Бергсона хорошо корреспондируется следующее утверждение Тарковского: «История—еще не время. И эволюция тоже. Это последовательности. А время—это состояние»⁶⁷.

Дление как предикат подлинного бытия реализовано Тарковским в следующих после «Зеркала» фильмах, особенно в долгих кадрах «Ностальгии». Таким образом, подлинность, «фактичность» факта, а вместе с тем и подлинность «времени в форме факта» для Тарковского есть раскрытие в этом факте его вневременного—феноменологического и метафизического—абсолютного бытия.

Проблему подлинного бытия поставил и разрабатывал М. Хайдеггер. В его трактовке человек соприкасается с подлинным бытием и психологически постигает его в момент между жизнью и смертью, на самой грани этого падения он сталкивается с метафизическим ужасом (ужас—выражение Хайдеггера) времени, выступающего как сущность. Художественное выражение этого состояния занимало Тарковского еще со времен его первого учебного киноэтюда (см. выше в этой главе). В том же состоянии пребывают герои «Зеркала», «Ностальгии», «Жертвоприношения». Пульсация бытия и небытия была для Тарковского как сюжетным мотивом (его герои ощущают себя в катастрофических предсмертных ситуациях), так и главным составляющим мотивом кинематографического образа. Отсюда—учение Тарковского об амбивалентности художественного образа, пульсации в нем прекрасного и отталкивающего. Эта пульсация была для Тарковского признаком и критерием метафизической «подлинности» образа. Он обладал чрезвычайно тонким восприятием подобного рода пульсации и благодаря этому—необычайным даром распознавать подлинность и неподлинность, природным чутьем, схожим с абсолютным слухом музыканта или чувством цвета у художника. Известна история о том, как при монтаже испанской хроники к «Зеркалу» он исключил один кадр из материала. А потом нашли дубли этого кадра, что означало, что он был инсценировкой. Тарковский безошибочно выделил его из подлинной хроники⁶⁸. Для Тарковского эстетическим материалом кино была пульсация невидимых волн подлинности-неподлинности, пульсация приближения к абсолютному бытию и отдаления от него. Эта пульсация психологически осознается как феномен времени-сущности. Именно поэтому он утверждал, что материалом кино для него является время.

Хроникальное начало в кино было для него «матрицей реального времени» в смысле инструмента для впечатывания качества подлинности в дпящееся на экране событие, то есть для приравнивания его к Абсолюту, иначе говоря—для своеобразной космизации этого события. Именно подобным образом, через тщательно воссоздаваемую якобы хроникальную подлинность

фактур, лиц, атмосферы действия космизируются сцены частной и семейной жизни в «Зеркале». Но именно путем космизации они обособляются от хронологии, ведь космическое время есть вечность. Матрица реального времени для Тарковского есть, по существу, матрица вечности.

Время, функционально используемое в качестве такой матрицы, приобретает мифологический характер, поскольку любое субстанцирование есть мифотворческая операция.

Внутри фабульного хронотопа «Зеркала» на месте побежденного эмпирического времени находится огромная лакуна, заполненная субстанциональным мифологическим космическим временем.

«Сталкер»: фабула — путешествие, преодоление пространства. Герои отправляются в загадочную Зону, долго бродят там, преодолевая смертельные опасности, а когда достигают цели — комнаты, где исполняются желания, то отказываются войти туда. Путешествие прошло впустую? Не совсем. За это время мы многое узнали о героях и они сами поняли нечто главное в себе. Но это их новое понимание, открытие ими себя и мира, лежит за рамками фабулы, в сюжете. В чисто событийном плане их путешествие окончилось ничем. Они вернулись с пустыми руками. Драматургия фильма строится на противоречии между внешней безрезультатностью действия и его внутренней результативностью, на коллизии между фабулой («вернулись впустую») и сюжетом («вернулись познавшими себя и мир»). Безрезультатность фабулы служит конструктивной опорой сюжета. Содержание фабулы — «трудное путешествие ни за чем» — есть абсурд. Абсурд на уровне фактов у Тарковского есть база для глубочайшего осмысления событий на других уровнях.

Абсурдна не только раскрывающаяся в конце концов бесцельность этого путешествия, но и его перипетии. Герои плутают по Зоне. Надо налево — идут направо, надо вперед — идут назад, можно напрямик — идут в обход, можно по чистому месту — продираются через развалины и тоннели. Что можно и нельзя, определяет Сталкер, спутники не верят ему, но подчиняются. Писатель всю дорогу паясничает, высмеивает себя и спутников, издеваясь над высокими целями этого путешествия. Сталкер время от времени впадает в аффекты, преувеличенные и напыщенные с точки зрения Профессора, а сам этот Профессор, оказыва-



ется, пришел в Зону, чтобы взорвать ее и навсегда исключить саму возможность подобных путешествий. Все это нагромождение противоречий, парадоксов и нелепостей — «это как бы громоотводы бессмыслицы, которые с гениальной расчетливостью расставлены автором в самых опасных местах своей трагедии для того, чтобы довести дело до конца и сделать вероятным невероятное...» — кажется, это сказано буквально о «Сталкере», но это пишет Л. С. Выготский о «Гамлете» Шекспира. Продолжим цитату: «... и сделать вероятным невероятное, потому что невероятно сама трагедия Гамлета так, как она написана Шекспиром»⁶⁹.

Исходный материал «Сталкера» невероятен уже по определению: фантастика. Но для Тарковского возможность материализации идей реальна. Сам он, как художник, собственно, всю жизнь и занимался визуализацией идей. И он добивается, чтобы зритель поверил в реальность такой возможности. Режиссеру удается сделать невероятное вероятным, отталкиваясь от обратного — делая естественное непонятым и пользуясь приемом абсурдизации. Л. С. Выготский глубоко вскрывает смысл этого приема: «...Если мы прибавим к этому, что во все время развития действия оно перебивается совершенно иррациональным материалом, для нас станет ясно, насколько эффект непонятности лежал в самих заданиях автора. Вспомним безумие Офелии, вспомним повторное безумие Гамлета, вспомним, как он дурачит Полония и придворных, вспомним напыщенно бессмысленную декламацию актера, вспомним непереводимый до сих пор на русский язык цинизм разговора Гамлета с Офелией, вспомним клоунаду могильщиков, — и мы везде видим, что весь этот материал, как во сне, перерабатывает те же самые события, которые только что были даны в драме, но сгущает, усиливает и подчеркивает их бессмыслицу, и мы тогда поймем истинное назначение и смысл всех этих вещей. [...] Рядом с этим откровенным безумием невероятность пьесы, противопоставленная ему, начинает казаться правдоподобной и действительной. Безумие введено в таком количестве в эту пьесу для того, чтобы спасти ее смысл. Бессмыслица отводится, как по громоотводу»⁷⁰.

Тарковский в «Сталкере» пользуется подобным громоотводом. Через намеренный абсурдизм перипетий он нейтрализует фантастичность основной идеи, и она для зрителей становится истинной. Если зритель принимает поведение героев в Зоне в конце концов как должное, то ему ничего другого не остается, как принять исходную посылку фильма, а именно — увериться в существовании силы, воплощающей в себе высшую совесть. В конечном счете зритель должен уверовать в Бога, у него не остается альтернативы. Поэтому фильм обладает огромной силой религиозной убедительности, убеждая не только истовостью игры А. Кайдановского в роли Сталкера, но и всей структурой фабулы. Тарковский доказывает действительное существование сверхбытия, «realioga», — тем, что показывает абсурдность реального, «realibus».

Зона и странствия по ней в критике описываются как «путешествие к цен-

тру души» (В. Шитова⁷¹), «пейзаж души после исповеди» (М. Туровская⁷²), как «заиконное» пространство — находящееся по ту сторону плоскости изображения православной иконы (С. Кусьмерчик⁷³). В этих и подобных трактовках метафоры меняются в зависимости от личных склонностей критика, но в любом случае пространство Зоны не воспринимается как реальное.

По Зоне герои могут идти только в одном направлении. Обратный путь невозможен. Там, за спиной, что-то уже изменилось в свойствах пространства, оно стало другим. Прежние пути стали непроходимыми. Там, где пути даны для движения только в одном направлении, это уже не пространство, это время. Оно линейно и необратимо. Пространства в Зоне не существует, здесь оно осуществляется как время.

Позже, в «Жертвоприношении», наоборот, время приобретает свойства пространства: станет обратимым, изменчивым, как будто своим визитом к ведьме Александр прошел через Комнату из «Сталкера».

В эмпирической фабульной реальности пространство Зоны, лишенное топографии, — мнимое, отсутствующее, подобное внутреннему пространству точки. Углубляясь в него, герои движутся в ином измерении, чисто временном или духовном. Представление мира в виде точки характерно для состояния медитации. Странствие героев по Зоне есть действенный аналог медитации (самопознание — цель их путешествия). Проблема медитации занимала Тарковского (он увлекался и практической медитацией). Среди других задач, связанных с замыслом «Сталкера», он блестяще разрешил и эту — представить точечное, разворачивающееся в ином измерении медитативное пространство как «чувственную реальность».

С точки зрения хронотопического анализа внутриэкранное пространство «Сталкера» не является частью эмпирического мира; для этого мира оно — выпавший кусок, лакуна, пустота. В «Зеркале» от эмпирического мира отпало время, в «Сталкере» — пространство. Тарковский последователен.

«Ностальгия». В двух последних фильмах Тарковского эмпирическая реальность с ее однородным линейным пространством-временем и причинно-следственной логикой уступает место виртуальной реальности с релятивистским пространством-временем и телеологией вместо логики.

В «Ностальгии» пространство бассейна превращается в бесконечно огромное. Герой переходит его с таким трудом, что умирает в конце концов, как будто этот бассейн длиной в целую жизнь.

Тут происходит то же самое, что и в «Сталкере», только «с обратным знаком»: в «Сталкере» большое и запутанное пространство было, по сути дела, ничтожной точкой, герои кружились в пространстве без топографии, — в «Ностальгии», наоборот, ничтожное пространство бассейна обладает спо-



способностью вырастать до непреодолимой величины. И здесь и там релятивистское пространство изменяется в зависимости от позиции наблюдателя. Оно свертывается в точку или развертывается до бесконечности. В обоих случаях отрицается эмпирическая стабильность, неизменность пространства. Релятивистское пространство появилось уже в «Сталкере», «Ностальгия» использует его как готовую форму. В обоих случаях речь идет не об

эмпирическом пространстве, а о виртуальном пространстве иной реальности, иного мира. Но есть и разница. В «Сталкере» Зона уже существует, туда можно прийти, потому что она уже кем-то создана; в данном случае не важно, кем, — инопланетянами, как в положенном в основу фильма романе братьев Стругацких, или некими мистическими силами, — важно, что не героем, а кем-то другим, и задолго до начала фабульных событий. В отличие от этого, в «Ностальгии» герой сам создает себе подобие Зоны. Таким подобием стал бассейн серных бань святой Катарини в Банья-Виньони. Место, конечно, выбрано не случайно. Здесь смыкается несколько пластов символики: христианские реминисценции перехода «по воде аки по суху», архетип воды как стихии небытия, мифологема бассейна как «углубления» (аналог колодца) — входа в «иной мир», наконец, запах серы как атрибут преисподней. Все эти обоснования важны в смысловой трактовке фильма; но для анализа хронотопа важнее то, что инициатива превращения реального пространства в виртуальное принадлежит не внесюжетным силам, а самому герою, и реализуется на наших глазах в кадре. В «Сталкере» используется готовое виртуальное пространство, в «Ностальгии» оно создается. Разница тут не столько в характере пространства, сколько в герое — который в «Сталкере» не мог создавать виртуальное пространство, а в «Ностальгии» обрел такую возможность или способность. Расширяется сфера возможностей героя. Если в «Сталкере» показывалось, что мир может быть пластичным и изменяемым, но человек не властен управлять этими изменениями, то в «Ностальгии» человек уже сам формирует для себя новый мир. Это формирование нового мира есть, в сущности, для героя — все большее погружение в себя, а для режиссера — все большая концентрация внимания на душе героя. Ведь новый мир существует только для него одного. Никто из окружающих этого нового мира не видит. И, вероятно, смерть героя в бассейне выглядит для окружающих необъяснимо, даже нелепо. Но поскольку фильм выстроен как проекция сознания героя, то этот новый мир стал в фильме «чувственной реальностью», — такой же, как Зона в «Сталкере».

В отличие от «Сталкера», в «Ностальгии» герои уже могут преобразовывать мир, — но лишь частично и только для себя. Круг преобразуемого человеком окружения здесь еще узок. Для Доменико этот круг составляет его дом и бассейн, для Горчакова он также не шире бассейна. Трагедия этих героев и состоит в том, что они получили возможность преобразовывать мир, но — не весь. Это своего рода танталовы муки. Они не в силах преобразовать весь мир, как бы ни хотели этого. В борьбе с упругим сопротивлением мироздания погибают они оба.

«Жертвоприношение» превращает в реальность теоретические постулаты «Ностальгии», как казалось, невоплотимые.

В последнем фильме Тарковского герой смог сделать то, о чем тщетно и неистово мечтали персонажи его прежних фильмов. Он сумел остановить и повернуть вспять время, то есть победить материальный мир. В «Ностальгии» Горчаков победил себя, а не материю: проходил по пустому бассейну, а не полному, шел по дну, а не по воде, преодолевая этим лишь себя, а не физику воды. Но в седьмом фильме Тарковского новая реальность возникает воочию, во всей своей силе, полностью вытесняя эмпирику. У эмпирической реальности отнимается ее последний предикат — простое бытие. Ведь в самом деле, было ли в жизни Александра некое событие — начало войны в день его рождения? Сначала было. А потом, благодаря неким усилиям и поступкам Александра, оказалось, что этого события как бы и не было. И не важно, что в данном случае отрицается не вся огромная реальность, а лишь одно локальное событие. Действительность изотропна, и маленькому событию присущи те же свойства, что и всей Вселенной, и главное из этих свойств — принцип неустранимости бытия, означающий, попросту говоря: что было, то было. Но в силу изотропности Вселенной, если у одного маленького события отнимается предикат бытия, то отрицается фундаментальный принцип неустранимости бытия вообще и, следовательно, само бытие реальности.

Фабула, как «фактический состав событий в их логически-временной последовательности», здесь отрицает самое себя. Произошедшие события исчезли, возник новый поток времени, где их не было. Не было ни «фактического состава» событий, ни их «логически-временной последовательности». Но тогда закономерен вопрос: а была ли фабула в этом фильме?

В математике и логике, как известно, можно производить операции не только над числами, но и над множествами. Если обычные фабулы — ряды событий — подобны действиям над числами, то фабула «Жертвоприношения» подобна действию над множествами: весь накопленный на протяжении половины фильма ряд событий как бы заключается в скобки (эти скобки образованы рамками эмпирической реальности), и действие ведется уже над

всем заключенным в скобки множеством этих событий, то есть над этой эмпирической реальностью в целом.

Если фабула — это сочетание единичных событий, то сочетание реальностей (закрывающих внутри себя, как в скобках, некие ряды событий) — это уже «метафабула».

В «Жертвоприношении» нет фабулы, но есть «метафабула».

Операция над скобками, которая в ней производится, — это операция отрицания. Метафабула «Жертвоприношения» стала отрицанием «*gealibus*» (реального) и утверждением «*gealioga*» (реальнейшего) в качестве единственной подлинной реальности.

Если фабульно-эмпирический хронотоп есть «проекция реального пространства-времени внутрь произведения», то метафабула сохраняет эту проективную функцию, но в «Жертвоприношении» она проецирует внутрь произведения уже иную — метафизическую, сакральную — реальность.

3. Негативизм фабулы и разночтения в его восприятии

Фабулы Тарковского показывают эмпирический мир неполным, усеченным, и по отношению к остальным хронотопам они выступают как негатив, а фильм в конечном счете, преодолевая фабулу, превращает негатив в позитив и утверждает гармонию в совокупном звучании всех хронотопов. Однако этот диалог модальностей не всегда прочитывается зрителями и критикой. Зачастую фильм глубже фабулы просто не прочитывается (хотя бы потому, что фабула заметна, а восприятие остальных хронотопов требует некоторых душевных и интеллектуальных усилий), что и приводит к искаженному пониманию его смысла.

Когда фабулу понимают буквально, то фильм в целом видится как нравоучительная притча. А поскольку действия героев в фабуле все же противоречат здравому смыслу эмпирики, то сразу приходит на помощь подсказка: поскольку притча есть иносказание, то настоящий смысл где-то вне сюжета. При этом собственный смысл фильма сводится к нулю.

Если же негативные интенции фабулы проецируются на весь фильм, то он воспринимается либо, при симпатии к режиссеру, как высокохудожественный абсурд, либо, при антипатии, как бессмыслица и глупость, — эта последняя точка зрения время от времени всплывает в сегодняшнем дискурсе, почти исключившем духовные темы и потому не замечающем диалога хронотопов.

Неверные оценки фильмов Тарковского давались зачастую очень авторитетными критиками. Например, оценка «Иванова детства» Альберто Моравиа. «Моравиа по этому поводу высказался так гениально, что я не мог с ним не согласиться, — иронически замечает Тарковский. — Моравиа потрясающе сказал, примерно так: о чем речь, просто взята старая схема драматургии сталин-

ского кино—история мальчика, ребенка, все такое,—только этому придана новая форма. И он доказывает: если раньше мальчик ходил в начищенных сапожках (это «Сын полка» по Катаеву, был такой фильм), ходил с сабелькой, в кубанской шапке, был при кавалерийском отряде, то сейчас, значит, Иван в рванье, нищий, ходит по болотам и прочее... Если там мальчик остается жить, то здесь он умирает. Схема-то одна и та же, только она иначе повернута и разработана. Не то, что в ней найден новый смысл, а она просто иначе разработана!»⁷⁴. Моравиа увидел в фильме негатив сталинского кино, не заметив в нем нового смысла старой схемы. Черту, верно им понятую в фабуле, он протянул на весь фильм, и фильм для него перестал существовать.

Похожим образом в понимании фильма «Андрей Рублев» с режиссером разошелся А.И. Солженицын. Тарковский питал глубочайшее почтение к опальному писателю. В дневнике он писал о том, как хотел бы показать «Андрея Рублева» Солженицынцу, а уезжая в Италию, он даже взял с собой его фотографию, которую чуть не отобрали на таможне,—и как же он был оскорблен, когда тот разгромил его фильм. Дело даже не в том, что писатель оказался фатально невосприимчив к художественной образности фильма, а в том, что его претензии оказались сходными с претензиями идеологов ЦК, в свое время запретившими фильм. В обоих случаях речь шла об очернении русской истории. Советский официоз и лидер диссидентов с разных позиций защищали русскую историю от Тарковского, но сходились в том, что рассматривали фильм дидактически, на уровне фабулы.

Фабула—самый очевидный слой в фильме, поэтому она наиболее уязвима для критики. Тем более когда это касается парадоксальных фабул Тарковского, отрицающих самих себя. Критиковать их легче легкого.

Характерны случаи, когда критик замечает парадоксальность фабулы, но понимает ее не как черту художественной диалектики фильма, а как алогичность концепции режиссера или даже его неискренность: «Беспристрастный наблюдатель,—пишет о «Жертвоприношении» Ф. Стрик,—привычный образ жизни которого не изменила даже трагедия Чернобыля, заметил бы алогичность между стремлением пожертвовать собой и фактическим принесением в жертву своей семьи, не говоря уже о сомнительном тщеславии человека, верящего, что его молчание и самоотречение могут заставить Господа изменить ход истории. В конце концов более пристальное прочтение фильма убеждает в том, что Тарковский на самом деле менее искренен, нежели пытается нам внушить, и суть его ядерного видения сводится к обыкновенной духовной нестабильности»⁷⁵. Не многие критики решаются высказать подобные упреки, в отличие от обычных зрителей.

Иногда критики замечают расхождение между фабулой и остальными слоями фильма, но оценивают его лишь как двойственность смысловой структуры фильма, как простое противоречие или даже пародию. Как ни странно, высказываний о пародийности фильмов Тарковского не так уж мало. Не



слишком заметные в общем комплиментарном потоке текстов, вынутые из этого потока они вполне заслуживают внимания.

Критик из американского журнала «Ньюсуик» Дэвид Ансен, разводя, как отмечает его русский комментатор Л. Алова, «содержание и формальные достоинства фильма в разные стороны», пишет: «В своей безысходной торжественности и устремленности к чистым высотам духовности фильм («Жертвоприношение». — Д.С.) неожиданно предстает как парадигма самопародии и одновременно высокохудожественное произведение»⁷⁶.

Датский критик Брод Томсен поучает режиссера: «Я неоднократно в своих статьях выражал глубокое уважение Тарковскому, поэтому мне позволительно указать на опасность, которая подстерегает его за углом, опасность превращения фильмов в эзотерические самопародии»⁷⁷.

В дискуссии о «Сталкере» в «Киноведческих записках» С. Шумаков тоже говорит о пародии, но обращенной Тарковским не на себя, как считают западные коллеги, а на «божественное начало, которое всегда проявляет себя в форме чуда. Анализируя это явление, автор (Тарковский. — Д.С.) и приходит, в конце концов,

к переосмыслению самой христианской концепции чуда и человека. Внешне это проявляется в прямом пародировании библейских образов, когда Писатель, например, одну из своих ядовитых речей произносит в терновом венце». Пародируются в мизансценах «Сталкера», по мнению С. Шумакова, и канонические иконописные прототипы: «Сильнее всего критический пафос художника проявляется в разработке классического для библейской мифологии сюжета «Преображения». Тарковский в своем фильме предлагает



нам свою, вполне еретическую версию, которую условно можно было бы назвать «Антипреображением»⁷⁸. «Горькой пародией на триединство» кажется М. Туровской то, что «в кадре то и дело — троица»⁷⁹.

Во всех подобных случаях упускается из внимания сложнейшая диалектика Тарковского — не только коллизия борьбы хронотопов, но и то намеренное снижение, та абсурдизация поведения героев, необходимая для их последующего возвышения, о которой мы говорили выше, ссылаясь на Выготского и его анализ «Гамлета».

Мышление Тарковского полемично в принципе, не только на уровне хронотопического конфликта, а в изначальной позиции режиссера по отношению к зрителю. Он всегда спорит с воображаемым противником. Отсюда — ирония, причем иногда над собой и своими героями. Но служит она лишь для того, чтобы выбить из рук оппонента главное оружие — недоверие — и обрушить на него каскад утвердительных аргументов. Тут диалогическая структура фильма переходит уже на уровень режиссерской стилистики. Такие решения, как колючий венчик Писателя, иконные мизансцены из Преображения или Троицы в «Сталкере», кровотечение из носа у героя «Ностальгии»; ковбойская шляпа, нахлобученная на человеческий муляж в «Солярисе»; обостренная желчность диалогов во всех фильмах и т.д. ироничные, на первый взгляд, решения — на самом деле служат тому, чтобы оттенить кристальную духовную чистоту его героев. Абсурдизм фабулы в «Сталкере» нейтрализует недоверие зрителя к основной идее фильма и заставляет его в конечном счете воспринимать эту идею как абсолютно реальную. А налет иронии гасит излишний пафос, который мешает истинной вере.

Интересна модальная система фильмов Тарковского. В принципе, модальность устанавливает отношение фактического содержания высказывания к реальности — его истинность и неистинность, возможность, невозможность или предположительность в той или иной степени, отношение высказывания к времени (прошлому, настоящему и будущему), личное отношение автора к содержанию его высказывания и т.д. Той или иной модальностью окрашена любая фраза, высказываний вне модальности не существует. Именно грамматическая категория модальности относит содержание высказывания к той или иной степени реалистичности, определяет его место во времени и задает ему субъективную эмоциональную окраску. Эту лингвистическую характеристику можно перенести на фильм, ведь и фильм есть в некотором роде высказывание. У Тарковского одной из составных частей модальной системы фильма является цепочка хронотопов, выражающих слои рефлексии. Линейка модальности от неистинности к истинности в структуре фильмов

Тарковского, своего рода модус-вектор, идет от фабульного слоя через имажинативный к слою диалога культуры и сакральному, иначе говоря, от обыденной реальности к священной. Каждый последующий слой устанавливает модальность предыдущего слоя по отношению к реальности. Фабула, которая сама по себе есть мимезис реальности, с точки зрения других слоев оказывается нереальной, так как эти последующие слои отрицают ту трактовку реальности, которая заложена в фабуле. Фабульный хронотоп наименее истинный; имажинативный воплощает в себе возможность и желательность с личной точки зрения; хронотоп диалога культуры — возможность с общечеловеческой точки зрения; сакральный хронотоп — абсолютную истинность, то есть необходимость. Модальность окончательной истины задается в этом слое, который, по существу, и есть воплощенная реальность, магическая реальность Абсолюта. Иное направление модус-вектора, то есть перевернутое, травестированное представление о модальностных отношениях внутри фильма неизбежно приводит к трактовке фильма как пародии или абсурда. Когда все внимание критик сосредотачивает на фабуле, а все остальное недооценивает, он видит перевернутую, искаженную модальность, но при этом ему кажется, что автор пародирует себя.

* * *

В семи фильмах Тарковского эмпирическая реальность последовательно сокращается, сжимается, как бальзаковская шагреновая кожа.

Последовательно устраняются отдельные элементы ее онтологического поля: этическая необходимость, логическая связанность, время, пространство, наконец, физическое существование этой реальности, и в итоге — сама фабула как фактический состав событий. Фабульно-эмпирический хронотоп поэтапно разрушается. А на смену ему в мезокоsm Тарковского все более активно входят другие хронотопы.

Едва ли следует говорить об изменении мировоззрения режиссера, оно было достаточно стабильным, — скорее речь должна идти об осторожном, постепенном, как бы ищущем точные формы для выражения, все более полном его раскрытии.

Конечная цель фильмов Тарковского — не разрушительная, а созидательная. Разрушительные интенции фабулы очищают поле под строительство новой реальности.

Сюжетно-рефлексивные хронотопы на месте старой фабульной реальности создают преображенную и материализованную в нескольких различных вариантах высшую реальность: «реальнейшее», ставшее видимым и осязаемым.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ИМАГИНАТИВНЫЙ ХРОНОТОП

1. Эволюция воображаемого

Имагинативный хронотоп — это мир в воображении героя фильма, выделенный автором в особые художественно-композиционные блоки (сны, видения, интроспекции и т.д.). В этом хронотопе особый акцент делается на волевым начале — желаниях и мечтах героя, его активных предпочтениях (сновидческие образы счастья) и отталкиваниях (вытесненные нежелательные образы) — и на индивидуальном, закрытом от других характере этого мира, воплощающем в себе осознанную необщность героя. С физической точки зрения этот хронотоп характеризуется нелинейностью пространства-времени, а в логике — отсутствием причинно-следственных связей.

«Имагинативный» буквально означает «воображаемый». Понятиями «имагинация» как «воображение» и «воображаемое явление» и «имагинативный мир» как «воображаемый мир» пользовались многие авторы, придававшие им специфические оттенки.

Например, основатель антропософии Рудольф Штайнер и его ученик русский поэт Андрей Белый употребляли этот термин соответственно принятым в антропософии ступенчатым построениям в составе триады: имагинация — инспирация — интуиция, где продуктом имагинации считался образ, продуктом инспирации — духовные явления и продуктом интуиции — идея. Нельзя не заметить здесь соответствия с иерархией смыслов в средневековой герменевтике. В нашей системе хронотопов имагинативному хронотопу отвечают образы индивидуальной памяти, хронотопу диалога культуры — мир идей и коллективной памяти, а сакральному — архетипы.

Имагинация может быть понята в широком и узком смысле. При широкой трактовке объем этого понятия беспределен. Воображение неразрывно связано с мышлением, поэтому все интеллектуальные построения могут быть в какой-то степени названы имагинативными. Вполне обоснованно Яков Го-

лосовкер в работе «Логика мифа» относит к имагинативным явлениям мифологию, значительную часть науки и, конечно, искусство: «Имагинативная логика равно охватывает мышление в его познавательной и в его созидательной функциях»¹. Любой фильм, как продукт творческой фантазии автора, изначально есть нечто вообразенное или имагинативное, а значит, такими являются и все его внутренние структуры. Поэтому любой хронотоп в любом фильме является в каком-то смысле имагинативным. Допуская, что для другого материала остаются уместными трактовки Голосовкера или иные, мы здесь предлагаем свою более узкую трактовку этого понятия.

Первая ступень его конкретизации означает, что речь идет о явлениях, воображаемых конкретным персонажем в конкретных обстоятельствах, когда зрителям явлен процесс воображения. А вторая—что из всех явлений, которые родились в воображении персонажа, отбираются лишь те, что выражают его индивидуальность.

Такое ограничение основано на том, что воображение человека не во всем лично и непосредственно. Если одни слои в нем связаны с индивидуальным сознанием, то другие—с внеличным фондом воображаемых образов, идеями коллективного сознания и архетипами коллективного подсознания; эти образы формируются на основе моделей, принадлежащих всему человечеству или различного типа группам, в том числе и тем, для которых Курт Воннегут в «Колыбели для кошки» придумал название «карасс» («группа людей, собранная для выполнения божьей воли без своей на то воли и ведома»). «Утверждение “индивид мыслит”—некорректно: он скорее участвует в процессе мышления, созданном не им и задолго до него»².

Об участии универсальных символических образов в сновидении люди догадывались с древности, иначе были бы невозможны толкования снов. Попытки структурировать уровни или слои сновидения предпринимались издавна. К.-Г. Юнг в примечаниях к «Психологии и религии» отмечал, что еще в конце XVI века Бенедикт Перериус следующим образом классифицировал сновидения: «Многие из них суть природные, иные — человеческие, некоторые — божественные. [...] Имеются четыре причины сновидения: 1) телесный аффект; 2) аффект неистового смятения ума посредством любви, надежды, страха или ненависти [...]; 3) власть и хитроумие демона, под которым понимается языческий бог или христианский дьявол [...] 4) сновидения, посланные Богом»³. В наше время уровни сновидения и причины их формирования видятся иначе, но представление о нескольких слоях сновидческих образов и различии их источников остается в силе.

Имагинативный хронотоп составляют воображаемые образы, отражающие индивидуальный опыт конкретной личности. Здесь представлен феномен воображения в его первичном чистом виде, и поэтому только этот хронотоп имеет основания называться имагинативным. В принципе, возможны пересечения нескольких имагинативных хронотопов, принадлежащих

разным героям, хотя в данной работе такие примеры не находятся в центре нашего внимания. Индивидуальные имагинации надо отличать от образов, тоже воображаемых, но принадлежащих общечеловеческому или групповому (парадигмальному) фондам, они связаны с другими хронотопами.

Тарковский в своих фильмах сумел великолепно показать структурную разницу образов, порожденных воображением на разных уровнях рефлексии. Это входило в его сверхзадачу — показать человека как микрокосм, содержащий в себе, подобно большому космосу, множество самых различных миров. Тончайшими режиссерскими приемами он показал отдельность этих миров и вместе с тем их релятивистскую подвижную взаимосвязь. В его фильмах наполняющие душу героя образы рассредоточены в разных хронотопах, в зависимости от того, в каких условиях и на каких уровнях сознания и подсознания — от индивидуального до общечеловеческого — они возникли.

Например, мифологические и архетипические образы всплывают из глубин подсознания в готовом виде, в каком они сформировались в древности. Они не могут считаться плодом воображения конкретного героя в фильме. Модели мира, связанные с ними, не специфичны для каждого отдельного человека, а основаны на универсальных архетипических схемах. Они воплощаются в сакральном хронотопе, которому в данной книге посвящена специальная глава. В фильмах Тарковского отчетливо выражен и другой класс воображаемых образов — ассоциирующих сюжетные события с определенными ситуациями в классической живописи и литературе. Эти образы создаются не на основе уникального жизненного опыта героя, а приходят к нему в готовом виде из некоего общего фонда культурной парадигмы, к которой принадлежат автор фильма и его герой, и составляют хронотоп диалога культуры, пространственно-временные закономерности которого отличаются от соответствующих закономерностей имагинативного и сакрального хронотопов.

Имагинативный мир отличается от интроспекции. Интроспекция — это взгляд зрителя внутрь сознания героя, а имагинация — взгляд самого героя внутрь своей души. Интроспекция — условность, с некоторой бестактностью допускающая, что зритель может заглянуть в душу героя и увидеть его ассоциации и воспоминания, выраженные режиссером в зримых образах (за характер которых в этом случае отвечает режиссер, а не герой). В отличие от этого, имагинативный мир — это то, что сам герой видит в своем воображении. Тут все дело в различии точек зрения автора и героя. В случае интроспекции герой не знает, что кто-то заглядывает ему в душу. Что же касается имагинативного хронотопа, то он возникает лишь там, где сам герой осознает, что мечтает о чем-то, видит что-то во сне или от чего-то хочет избавиться. Волевое начало составляет важнейший компонент в структуре этого хронотопа.

Следует подчеркнуть, что «воображенность» каких-то явлений сама по себе не служит для них хронотопической характеристикой. Вообразить мы

можем целый мир. И задать ему любые пространственно-временные свойства, наполнить его самыми разными хронотопами. Иначе говоря, «воображенность» не хронотопична в полной мере, она хронотопична лишь частично, так сказать, субстрактивно («вычитательно») — тем, что воображенные явления не принадлежат реальному пространству-времени, они как бы вырезаны из него в какое-то свое особое пространство-время. Но вот в чем состоит особенность этого его собственного пространства-времени, это определяется уже не одним только признаком воображенности, но многими другими условиями. Хронотопична в принципе определенная точка зрения на явления, будь то явления реальные или воображаемые. В этом и заключается разница между понятиями «воображаемый мир» и «имагинативный хронотоп». Воображаемый мир — это все что угодно; а имагинативный хронотоп — особая, достаточно узкая пространственно-временная сфера, в которую входят явления, порожденные воображением конкретного персонажа на определенном — индивидуально-личностном — уровне сознания.

Лингвистически воображаемый мир выражается модальностью желательности. События в имагинативном хронотопе предстают в сослагательном/желательном наклонении, окрашенные модальностью «если бы...» или «если бы не...» (ср.: «Фрейд открыл для искусства [...] модальность сновидения — открыл своим определением сна как скрытого желания, то есть, в грамматических категориях, опатива, желательного наклонения»⁴).

В эволюции киноязыка Тарковского сфера использования сослагательно-го/желательного наклонения расширяется вместе с расширением имагинативного хронотопа. Если в «Ивановом детстве» это наклонение занимало четко локализуемую узкую зону и в имагинативный хронотоп входили только те события, которые могут существовать лишь в мире воображения (сны Ивана; с некоторой точки зрения победная кинохроника тоже может быть воспринята как его сон, как его желание), то в следующих фильмах уже явления подлинной внутрифильмовой — диегетической — действительности постепенно приобретают имагинативный характер, предстают как воображаемые, а воображаемые — как действительные. Иначе говоря, здесь желаемое сливается с действительным, а потом и вытесняет его.

Для Тарковского проблема волевого воплощения мечты или воображаемого идеального мира в жизнь — одна из центральных, важнейших в его творчестве. В самом конце жизни он коротко и точно формулирует эту идею в дневнике: «Способен ли человек особым усилием воли изменить равновесие добра и зла? В каких случаях?» В этой связи интересно замечание А. Хараша о результатах этих невидимых миру волевых усилий подвижников: «Кто знает, сколько минуло предотвращенных, несостоявшихся Чернобылей! Незримая история человечества, которая никогда не будет написана»⁵. Все фильмы Тарковского разворачиваются вокруг конфликта между желаемым и возможным.

В эволюции от первого фильма к последнему граница между желаемым и возможным утончается и исчезает: желаемое занимает место возможного. Имагинативный хронотоп все более замещает собой реальность. И вместе с тем все более осознанной целью героев становится идея материализовать воображаемый мир, сделать его реальным.

Каждый из фильмов является последовательным этапом в этой эволюции.

В «Ивановом детстве» имагинативный мир в снах Ивана принадлежит только главному герою, закрыт для других и совершенно не материален. Тарковский пока еще только заявляет о простом факте существования имагинативного мира. Но эта заявка означала мощное вторжение новой реальности в художественное пространство фильма, и следовало ожидать, что новая реальность вскоре потребует себе гораздо больше прав, чем только право на существование. И действительно, в следующих фильмах имагинативный мир поведет экспансию, будет завоевывать более широкое пространство. И это отразится на сюжете фильмов.

В «Андрее Рублеве» гармоничный мир души героя уже становится видимым для всех. Но реализация его частична и в какой-то мере условна: она происходит в искусстве.

В «Солярисе» воображаемые образы оживают в виде фантомов, созданных мыслящей планетой, уже не в искусстве, а в жизни. Но эта жизнь оторвана от Земли и отнесена в космос. Реальность космической станции уже не условна, но еще проблематична. Материализуются воображаемые образы благодаря непостижимой силе космического мозга Соляриса. Сам человек в этой материализации не участвует, да и не хочет ее и даже пытается противодействовать ей.

В «Зеркале» воображаемые образы материализуются в сновидении, которое занимает весь объем фильма.

В «Сталкере» воображаемые образы материализуются уже в земной реальности. Правда, и здесь сохраняется космический фактор, ведь Зона — это след пребывания инопланетян на Земле (по буквальной трактовке сюжета; режиссер намекает на возможность и другой — религиозной — версии сущности Зоны, но не конкретизирует эти намеки). Силы, способные материализовать воображаемые образы, в «Сталкере» столь же непостижимы, как и в «Солярисе», но они уже переносят свою деятельность на Землю, приближаются к человеку и человечеству. И вместе с тем человек получил возможность участвовать в воплощении воображаемых образов. Прежде Солярис независимо от желания людей навязывал им свидание с «фантамами», а теперь Сталкер, его коллеги и клиенты ходят в Зону, поскольку сами этого хотят. Но человек не контролирует процесс реализации, а поэтому некоторые образы в реализованном виде могут оказаться нежелательными для человека и человечества.

В «Ностальгии» роль человека в воплощении воображаемых образов еще более возрастает. Эти образы воплощаются уже без участия космических

сил, но так, что только один герой фильма способен почувствовать реальность воображенного им мира. Для других этот воплощенный в реальность воображаемый мир остается невидимым, неосязаемым.

«Жертвоприношение» ставит точку в этой эволюции. Здесь воображаемый желательный мир реализовался полностью, и не только для одного героя, но уже и для окружающих его людей и, пожалуй, для всех людей на земле. Изменился ход времени, изменились закономерности мироздания, — и произошло это по инициативе героя. Правда, нельзя сказать, что он сам сделал это. Скорее он тоже, как и герой «Сталкера», инициировал действие каких-то непреодолимых сил. Тарковский уклоняется от уточнения, что здесь возымело действие — воля Бога, который откликнулся на молитву Александра, или магические силы. Если механизм магии состоит в аналогии между действиями человека и симметричным ответом мироздания, то сила любви в ночной сцене Александра с ведьмой Марией погасила мировое зло. Комедийный вариант подобной ситуации представлен в «Пятом элементе» Люка Бессона, Тарковский рассматривает такую возможность всерьез. Так или иначе, материализация мира, воображенного героем в «Жертвоприношении», состоялась на всей земле и оказалась осязаема для всех.

Воображаемый мир прошел в фильмах Тарковского путь от простого обнаружения в первом фильме до полной материализации в последнем.

От фильма к фильму материализация имагинативного мира становится все более заметной, а роль героя — более активной. К нему (от внешних по отношению к нему сил) постепенно переходит инициатива в «запуске» процесса оживления имагинаций, и возрастает его ответственность за результат этого процесса.

Вместе с тем все большую роль в фильмах начинает играть тема веры.

Выше в данной работе говорилось о том, что каждый из хронотопов Тарковского обладает собственным сюжетом. Обладает таким сюжетом и имагинативный хронотоп. Этим сюжетом является постепенная материализация воображаемого мира и усиление инициативы человека в этом процессе.

Сюжет имагинативного хронотопа соотносится с сюжетом фабульно-эмпирического хронотопа как позитив и негатив. В имагинативном хронотопе поэтапно активизируются те сферы, которые выпадают из фабульно-эмпирического хронотопа. Но имагинативный хронотоп не полностью заполняет эти паузы, оставляя в них место и другим хронотопам.

Рассмотрим конкретное содержание имагинативного хронотопа в фильмах Тарковского.

2. *Фильмы*

«**Иваново детство**». Сны—или скорее видения—Ивана образуют собственную событийную сферу, противопоставленную реальным событиям фильма. Однако имагинативный хронотоп заполняет эти сны не полностью, а составляет лишь некоторую часть в них.

На первый взгляд может показаться, что сны—классический, чистейший способ открыть в фильме воображаемый мир. Но так бывает не всегда. Например, в сюрреалистически решенных фильмах сон и реальность сливаются по замыслу автора. За исключением таких ситуаций, в большинстве обычных случаев показанные на экране в снах воображаемые образы отделены в самостоятельные эпизоды, отличающиеся стилистически и оторванные во времени и пространстве от реальных эпизодов. Рамки сна дают надежный внутренний контур, помогающий разграничить планы условности и реальности в композиции фильма. Внутри этого контура есть еще и внутренние границы, отделяющие имагинативный хронотоп от других хронотопов, элементы которых также могут содержаться в сновидении героя. С внутренними границами связан целый ряд закономерностей сновидения.

Тарковский сумел тонко почувствовать и передать эти закономерности. Он ввел в сны Ивана много архетипических деталей (например, колодец, воду, дерево и т.д.), характерных для сновидений вообще—то есть для снов не только Ивана, но и любого человека, и выражающих не личное, а коллективное бессознательное. Эти детали принадлежат внеличному сакральному хронотопу. Вместе с тем они органично слиты с событиями, составляющими содержание личностных имагинаций. Например, Ивану видится во сне мать у колодца. Она радостная, веселая, вокруг—яркий солнечный день. Вдруг кто-то—неизвестно кто—из-за кадра окатывает мать холодной водой. Она смеется, это вроде бы выглядит как веселое озорство, но в звуковом ряду в это время раздаются выстрелы, и становится ясно, что мать Ивана погибла, и эта холодная вода—символическое иносказание, точнее, архетипическая метафора смерти. В этом эпизоде невозможно отделить архетипический аксессуар события—холодную воду—от самого события, видения матери Ивану. Но при этом само видение находится в имагинативном хронотопе, а вода—в сакральном.

Этот пример показывает, что рамки хронотопов не совпадают с фактическими рамками событий, причем событий как реальных, так и воображаемых героем. Хронотопы нематериальны, границы между ними пролегают в ином измерении. Хронотопы могут наслаиваться друг на друга внутри одного и того же события, позволяя воспринимать его с разных точек зрения.

Совмещением имагинативного и сакрального хронотопов внутри события объясняется и разница в трактовке другого эпизода из «Иванова детства»—наверное, наиболее знаменитого и наиболее запомнившегося мировой кри-



тике. Речь идет о финальных кадрах, где Иван весело бежит по речному плесу в брызгах воды и налетает на черный обугленный ствол дерева. Эти кадры стали квинтэссенцией и как бы эмблемой всего фильма, одна из первых статей о нем так и называлась — «Черное дерево у реки»⁶.

С одной стороны, совершенно очевидно, что пробег Ивана по реке и тем более это черное дерево, с которым Иван не то чтобы сталкивается, а как бы вливается, будто входит в его черноту и пропадает в ней, несомненно означает его смерть. Это классические архетипы смерти. Тем более что этот эпизод смонтирован прямо вслед за эпизодом в Берлине, занятом советскими войсками, и сценой в тюрьме, где разбросаны регистрационные карточки узников, и среди них — карточка Ивана, а потом в кадре оказывается гильотина. Сразу вслед за ней — Иван бежит по воде. Этот монтажный стык буквально означает, что будто бы душа Ивана вылетела из убитого тела, вырвалась на волю, и это душа его, а не он сам, радуется летнему солнцу, пробегает по речной воде и пропадает в чер-

ном неживом дереве (дерево — архетипическая метафора человека). Поэтому этот эпизод подсознательно воспринимается зрителями как глубоко трагический. Но, с другой стороны, в подавляющем большинстве критических статей о фильме верное подсознательное ощущение заглушено поверхностным прочтением эпизода как просто радостного.

Причина этой разницы в трактовках в том, что здесь совместились два хронотопа — имагинативный и сакральный. Последняя мечта Ивана о счастье, его мгновенное видение — в имагинативном хронотопе, но весь этот островок радостной имагинации совмещен режиссером с архетипической средой сакрального хронотопа.

Из этого следует два важных обстоятельства. Во-первых, уточняется трактовка киносимволов Тарковского. Напомню, что в свое время по поводу постоянства или переменности значений киносимволов Тарковского велась

полемика; косвенно откликаясь на нее и опровергая идею о постоянстве архетипической символики, С. И. Фрейлих утверждал, что «река в зависимости от обстоятельств может нести радость, а может — стужу и гибель»⁷. Однако эти слова содержат в себе и скрытое опровержение. Река действительно одновременно несет и радость и гибель, но в разных хронотопах. Радость — в имагинативном хронотопе, а гибель — в сакральном. Хронотопы сосуществуют в одной и той же сцене, просвечивая один через другой. Здесь сакральные символы не опровергаются, а наслаиваются на внесимволический дискурс имагинативного хронотопа. Поэтому для противопоставления разных трактовок символа тут просто нет оснований, архетипическая символика остается незыблемой, как ей и надлежит быть, но она принадлежит сакральному хронотопу, а в этом эпизоде также мощно выражен и имагинативный хронотоп, с его более простым и буквалистским представлением о значении вещей. Сам Тарковский, кстати, вовсе не считал эту реку радостной: «Этот последний сон — пробег по речной отмели — сделан вовсе не для того (как некоторые думают), чтобы высветлить финал картины, — это было бы неверно и безвкусно в произведении, большинство героев которого погибает (другое дело, что наша авторская позиция является оптимистической). Тут имелась в виду кинопоэтическая трагедия»⁸.

Здесь мы сталкиваемся, вообще говоря, с проблемой однозначной и многозначной трактовки символа. Противоречие между ними разрешается введением «поправки на контекст»: символ имеет одно значение в одном контексте, но когда контекстов несколько, то возникает столько же значений. Иначе говоря, многозначность символа связана с множественностью внутренних контекстов в художественном тексте.

Для герменевтики проблема однозначности или многозначности символа была центральной еще начиная с I века нашей эры, со времен полемики между Александрийской и Пергамской школами: первая утверждала множественность толкований символа, а вторая — дословное толкование и единственность значения. Даже в XVI веке, когда Флациус Иллирийский ввел в научный оборот понятие «контекст», все еще сохранялась неясность в различении многозначных и однозначных трактовок, на что обратил внимание Дильтей: «Флаций не различает значение слова, которое само по себе может быть многообразным, от его смысла в определенном месте, всегда одного; поэтому у него возникает фантом многообразного смысла повсюду, где есть троп, фигура, парабола». Кинематограф Тарковского с удивительной приближенностью к историческому прототипу воспроизводит эту коллизию классической герменевтики.

Есть тут и иной аспект: определяя хронотоп как внутренний контекст, мы обнаруживаем в нем невидимую имплицитную фигуру означивающего субъекта и тем самым раскрываем тот важнейший факт, что символ обладает не двойной (бинарной), а тройной (тринитарной) структурой, на что косвенно

указывала еще в конце 60-х годов Юлия Кристева. Между знаком и его значением возникает фигура субъекта или «контекстная функция», придающая знаку то или иное значение.

Разные хронотопы доступны для зрительского восприятия в разной степени. Люди обладают неодинаковой чувствительностью к тем или иным хронотопам, что создает разброс мнений в массовом восприятии. Правда, этот разброс мнений не вполне случаен, есть в нем некая закономерность. В целостной внутренней структуре фильма хронотопы распределены иерархически, в определенной последовательности и соподчиненности друг другу. Воспринимается сначала фабула, потом сюжет и лишь затем то, что находится за рамками сюжета. Имагинативный хронотоп связан с сюжетом крепче, чем другие хронотопы, так как в нем показаны, по сути дела, сюжетные события, только пропущенные через восприятие героя. Поэтому критика восприняла в первую очередь имагинативный хронотопический слой финального эпизода на реке из «Иванова детства» и свойственное ему радостное настроение, а трагическая их окраска тех же образов, связанная с прочтением архетипов, осталась на уровне подсознания, смутного ощущения, которое трудно сформулировать, если только кто-то не даст специальную подсказку.

К имагинативному миру в этом фильме принадлежит, на мой взгляд, также и хроника победных боев в Берлине. Я не стал бы на этом настаивать, понимаю, что это довольно спорный момент и что в самом простом плане эта хроника воспринимается как внутренний монолог рассказчика-офицера, допустим, примерно так: «После того, как Иван перебрался на немецкий берег, связь с ним прервалась, он пропал, и больше мы о нем ничего не слышали; но жизнь продолжалась, война продолжалась, мы победили и вошли в Берлин». Все так, не спорю. Но при всем том, эта хроника видится мне как своего рода «победные сны» Ивана, его мечты. Во сне ведь некоторые люди видят не только то, что было, но и что будет... Во всяком случае, это в какой-то мере подготавливает появление хроники конца войны в имагинативном хронотопе «Зеркала».

Как бы то ни было, важно, что воображение персонажа создает образы событий, и эти события входят в событийный ряд, то есть в сюжет. Иначе говоря, имагинативный хронотоп находится еще в рамках сюжета (но уже не фабулы!). Что касается других хронотопов, то хронотоп диалога культур находится уже почти вне сюжета, на переходе между сюжетом и внесюжетной инфраструктурой фильма, а сакральный хронотоп уже полностью лежит вне сценарного сюжета, в области предметно-пластической фактуры фильма, и образует свой собственный метасюжет («легенду»), о чем речь пойдет в четвертой главе.

Хронотопическая структура воображаемого мира подобна соответствующей структуре реального мира и может служить ее уменьшенной по масштабу моделью. Если реальное событие разворачивается в нескольких хроното-

пических планах, то и воображаемое событие может включать в себя элементы нескольких хронотопов. Но в воображаемом мире хронотопическая структура как бы усечена, смещена на один пункт. Фабульно-эмпирического хронотопа тут уже нет. Он остался как бы «за скобками» этого условного мира. Его место в общей структуре воображаемого мира занимает имагинативный хронотоп. Он также создает событийную базу, которая становится как бы маленькой «квазифабулой» для ее последующего более глубокого рефлексивного осмысления в хронотопе диалога культуры и сакральном хронотопе. Чрезвычайно интересно и показательно для Тарковского, что в эволюции его творчества, от первого фильма к последующим, эта имагинативная «квазифабула» постепенно занимает место настоящей реальной фабулы. Этот процесс связан с общим изменением соотношения реального и ирреального в его фильмах. Воображаемый мир ирреален по определению, но он способен в фильмах Тарковского постепенно материализовываться, и степень его материализации действительно нарастает, причем особенно резко — от «Соляриса» через «Сталкер» к «Жертвоприношению». В последнем фильме имагинативный мир полностью осуществляется и вытесняет собой нейтральную эмпирическую реальность.

В «Ивановом детстве» впервые у Тарковского завязался тот конфликт между разделенными мирами, воображаемым и действительным, который привел к финальному пожару в «Жертвоприношении».

В «Ивановом детстве», на первой фазе конфликта между воображаемым/желаемым миром и реальностью, сила пока еще на стороне эмпирической реальности. Иван, наверное, хотел бы жить в солнечном мире своих снов — но не может: этот прекрасный мир разрушен войной, его больше нет, его невозможно вернуть, и Иван целиком поглощен страшной и требующей от него полной отдачи неотвратимой реальностью войны. Он борется со своими снами («...я во сне не разговаривал? Очень нервный стал») и побеждает их. Борьба с ними — часть его эмпирики, его ежедневная и еженощная забота — не выдать себя. Горькая победа Ивана над снами — первая и последняя в творчестве Тарковского, в следующих фильмах которого эмпирическая реальность будет все больше сдавать позиции имагинативному миру.

В начале 1960-х годов, когда появилось «Иваново детство», расхождение между двумя мирами в нем рассматривалось на уровне поэтики, как рифма «сон — явь», что было в то время для критики смелой новацией. Через четверть века в отраженном свете последних фильмов Тарковского стало видно, что и в первом заложена не только бинарная оппозиция двух миров, но есть и другие внеэмпирические миры — сакральный хронотоп и даже хронотоп диалога культуры (что странно для фильма, столь далекого по сюжету от проблем культуры, но не странно в общем контексте творчества Тарковского); а следовательно, кроме парной рифмы, здесь действуют и иные ком-

позиционные связи. Вместе с тем акцентирование субъективного начала, столь актуальное в 60-е годы, стало уступать место вниманию и к иным закономерностям в этом фильме — символике и параллелям между личностью и космосом.

«Андрей Рублев». В черно-белом фильме о великом русском иконописце имажинативному миру принадлежит, вне всякого сомнения, цветной финал — живопись Рублева.

Божественная цветовая гармония этих икон — это и есть содержание его души. Так он видит мир, так он понимает прекрасное.

Иконы как произведения искусства, вообще говоря, должны были бы принадлежать хронотопу диалога культуры. Они и принадлежат ему, например, в «Жертвоприношении», где Александр рассматривает подаренный ему альбом русских икон.

Но здесь, в «Рублеве», присутствует автор этих икон. Он является главным героем фильма. И это все меняет.

В иконописи, как известно, сфера авторства ограничена. Художник пользовался различными контурными прорисовками, «иконописными подлинниками» и образцами. Композиция, жесты, цвет одежды и фона — все было predetermined каноном. Все это было «всеобщее». На долю личного оставалась только гармонизация, своеобразная музыка линии и цвета, только выраженность силы чувства. Причем в ту эпоху личное не противостояло всеобщему, как в искусстве более позднем, начиная с эпохи романтизма; наоборот, самая истовая личная вера приводила к постижению сверхобщего божественного начала, выраженного в конкретной личности Иисуса. Образ Божий раскрывался художником в иконе с тем большей силой и универсальностью, чем более близко к сердцу он был понят и прочувствован как свое, только личное.

Высказывается мнение, будто фигура Рублева в фильме противоречит церковной традиции тем, что художник на современный лад пытается найти свой личный взгляд на икону, тогда как, по мнению критика, для этого достаточно было бы воспользоваться соответствующим «иконописным подлинником». Тут неверное представление об иконописи как о некоем механистическом процессе копирования. На самом деле мастер перед написанием иконы, тем более особо ответственной иконы, должен был долго поститься, молиться, очищать душу, то есть подготавливать себя к этой работе как духовному деянию. Рублев в фильме и пытается пройти этот путь очищения от сомнений, от душевных драм, чтобы обрести внутри себя мир. В этом смысле фильм вполне точен. И не вина героя и автора фильма, что в то жестокое время тонко чувствующему человеку обрести мир в душе было не легче, чем сейчас.

Содержанием фильма является душевный процесс, который приводит к созданию этих икон. В композиции фильма иконы возникают в конце, но в душе героя они живут на всем протяжении фильма. Они составляют внутренний мир героя, который мы не видим до того момента, когда он вдруг вспыхивает перед нашими глазами, — и тогда все предыдущее действие фильма начинает восприниматься иначе, чем раньше.

Оказывается, что жестокая, нищая и грязная страна вовсе не только такая: она вместе с тем светлая, добрая и полная надежды; правда состоит в том, что она и та и другая одновременно.

Но «другая» она — в состоянии «если бы...», в сослагательном наклонении.

Художник-иконописец увидел в людях, среди которых он живет, в пейзажах, которые его окружают, в жизни, через которую идет его путь — священный и полный благодати мир. Потому

что его душа полна любовью и состраданием к этому миру, и потому еще, что он свято верит в то, что именно этот, а не какой-то другой мир — и есть образ Божий. И образ этот раскрывается в его живописи.

Иконы Рублева — это уже нечто созданное, вещественное, осуществленное. Не только феномены сознания и души, но и предметы реального мира. Они более реальны, чем герой фильма, о жизни которого почти ничего не известно. В фильме перевернуто соотношение эмпирического и воображаемого миров: повествовательная — выдуманная! — фабула фильма «приставлена» к этим созданным воображением художника, но реально существующим вещам. Ситуацию не меняет то, что подлинных работ Рублева почти не сохранилось или они написаны в содружестве с другими мастерами, ведь кто бы ни был автором икон, показанных в фильме, все равно это великая живопись, созданная гениальными мастерами того времени.

В сияющих красках этой живописи воплотился идеальный мир, более истинный, чем реальность эмпирической жизни Рублева. В стремлении воплотить его и Рублев, и Тарковский — реалисты, но в особом значении этого слова, какое использовалось в средневековой схоластике. Сейчас в иску-



ствоведении термин «реализм» означает «правдивое, объективное отображение действительности» и «искусство в формах самой жизни»⁹; в отличие от этого, в средневековой схоластике реализм—это убеждение в действительном существовании общих идей, универсалий¹⁰, в противоположность номинализму, утверждавшему существование лишь единичных индивидуальных вещей и считавшему универсалии простыми названиями, или «именами» (номенами)¹¹. Тарковский и Рублев—реалисты в старом, ныне существующем лишь в истории философии значении термина. Но это вовсе не значит, что художник и режиссер были склонны к абстрактно-теоретическому мышлению. Как раз наоборот. То, что в философии обозначалось термином «реализм», было сильнейшим преобладанием образного мышления и эмоционально-чувственного ощущения потока жизни над вербальными абстракциями. Такие общие понятия, как добро и зло, Бог, любовь и ненависть, и вместе с тем такие категории, как время и вечность, ощущались Тарковским совершенно конкретно в живописной пластической фактуре и музыкальном строе его образов. Такое же родственное по конкретике ощущение он увидел в живописи Рублева и сумел так показать эту живопись, что это ощущение передалось и зрителям его фильма. Вне всякой вербализации, ничего не называя словами, а лишь только показывая зрителям цвет и линию икон Рублева в их гармоничной композиции, режиссер заставил зрителя поверить в добро и любовь и чувственно ощутить их—не как вербализованные номиналистские «имена», а как реальные, действенные, почти материально ощутимые силы и энергии.

Однако тут возникает проблема, которая стала главной в творчестве Тарковского: должен ли идеальный мир истины и добра оставаться в прибежище образности—в цвете, пластике, музыке—или он на самом деле может материализоваться в жизни? Попыткой ее решения стали все его следующие фильмы.

В формально-философском смысле это есть проблема совмещения двух трактовок реализма: реализма в старом схоластическом смысле—как «действительного существования общих идей» и в новом—как «искусства в формах самой жизни».

Отсюда пошла цепочка сюжетов Тарковского: подчеркнуто реально («в формах самой жизни») показывающих события, основанные на преодолении невозможного и материализации идей. Внешне безукоризненно реалистическое, жизнеподобное изображение того, чему в обыденной реальности нет места, уподобляет стилистику Тарковского, особенно в поздних фильмах, сюрреализму—в визуальном плане, при всех различиях в других аспектах. Если это и хроника, как настаивал Тарковский («хроника—вот идеальный кинематограф»,—утверждал он), то—хроника невероятного.

Говоря об имажинативном мире двух первых фильмов Тарковского, надо отметить, что в те годы для него внутренний мир человека—это прежде все-

го мир прекрасного, светлого, идеального. В душе Рублева рождается гармония, хотя он живет во внешне совершенно дисгармоничном мире. То же самое и Иван: его сны — это самое светлое, что, может быть, было вообще создано Тарковским в кино.

Темные образы души появляются в творчестве Тарковского, начиная с его следующего фильма. И вместе с изменением «качества» образов души, вместе с их «потемнением» происходит и резкий их количественный рост: мощно, кардинально расширяются пределы имагинативного мира. Если сны Ивана и иконы Рублева были лишь крохотными очагами имажинации внутри эмпирического мира, заполнявшего большую часть внутреннего объема фильмов, то вскоре произошел крутой перелом в этой структуре, и воображаемый мир разросся почти до размеров всего фильма.

«Солярис». Проблемы воображения и памяти стали центром двух следующих фильмов Тарковского — «Солярис» и «Зеркало».

Оба были задуманы вскоре после «Иванова детства» и до начала съемок «Андрея Рублева». Наталья Бондарчук вспоминает, что передавала Тарковскому книгу Станислава Лема еще в 1963 году. Проект, ставший впоследствии фильмом «Зеркало», возник примерно в это же время или даже чуть раньше. По разным причинам автобиографический фильм откладывался, и фантастический оказался сделанным раньше.

Между ними очевидна взаимосвязь, они посвящены, по сути, одной теме, раскрытой по-разному. В том и другом речь идет о внутреннем мире человека, тайниках памяти и воображения, но увиденных с разных сторон, извне и изнутри. В «Солярисе» эти тайники исследуются аналитическим взглядом мыслящего океана Соляриса, а в «Зеркале» — собственным усилием человека, пытающегося познать свою душу.

Режиссера в обоих случаях интересует не только конкретное содержание воображения и памяти, но и трудный конфликтный процесс болезненного, иногда кровоточащего раскрытия душевного мира человека. Эта исходная тематическая идея развивается в «Солярисе» и «Зеркале» на разном материале и в разных направлениях. Тарковский, как истинный максималист, в каждом направлении идет до крайних пределов.

В этих фильмах настолько широко и многообразно представлены всевозможные виды воображения и памяти, что нелегко выделить чисто хронотопические аспекты имагинативного мира, так как имажинация дана здесь не только в конкретных образах, но проводится и на уровне общей темы фильма, сюжета, композиции.

Материализация имагинативного мира в «Солярисе» служит главным стержнем сюжета. Тайные жители души героев фильма, «гости», приходят к ним воочию в виде фантомов, овеществленных и одушевленных Солярисом. Образы прошлого, из чувства стыда подавленные героями, вытесненные в подсознание, запертые в глубоких подвалах памяти, оказываются доступны проницательному Солярису. Просвечивая невидимыми лучами память людей, Солярис соединяет, сливает свое мышление с мышлением человека. Реконструируя тайные образы человеческого подсознания, он воображает то, что воображает человек.

Но возникает вопрос: принадлежат ли эти воображаемые образы, воссозданные Солярисом, только человеку или уже и самому Солярису?

Ведь Солярис—это не машина, механически воспроизводящая то, что стоит перед ней (вроде кино- или телекамеры). Это мыслящий мозг, существо одушевленное, в каком-то смысле—личность, что подтверждается возможностью диалога с ним. А значит, у него есть свой собственный имагинативный мир. Таким образом, мы сталкиваемся здесь с совмещением двух имагинативных миров—людей и Соляриса. И когда речь идет о материализации воображаемых образов, то вопрос о том, кому они принадлежат, то есть кто их вообразил, оказывается далеко не простым. Вовсе не факт, что они воображены людьми. Факт скорее состоит в том, что они воображены именно Солярисом (на основе информации, которую он получил от людей). И это имеет огромное значение для точной трактовки сюжета фильма.

Сложилось и господствует общее мнение, будто сюжет фильма заключается в том, что Солярис пробуждает в людях совесть, показывая им их грехи. Проблема совести, бесспорно, важнейшая для человека, но в таком подходе к ней заметна какая-то наивная дидактика. Так котенка тычут носом в сделанную им лужу. Фильм на самом деле построен сложнее.

Концепция пробуждения Солярисом совести у людей основана на допущении, что океан Соляриса в процессе формирования им «фантомов» является зеркалом души человека. Эта концепция считается вполне гуманистичной. На самом деле она всего лишь антропоцентрична. Она рассматривает человека как центр мира, а планету Солярис—как объект притязаний землян. Действительно, если Солярис—зеркало человеческой души, то он—лишь инструмент материализации скрытых в памяти человека образов. Или, попросту говоря, лишь объект. Отсюда недалеко и до взглядов Сарториуса и членов академического совета, считавших, что они имеют право во имя интересов человека обращаться с этим объектом как им угодно, вплоть до полного его уничтожения (бомбардировки жестким излучением). Но ведь это—та самая точка зрения, опровержению которой посвящен фильм. Ведь Соля-

рис не просто планета, а мыслящая планета. Существо одушевленное. Не объект, а субъект.

В таком случае он является одним из героев фильма. И даже, пожалуй, главным героем. А если так, то мир фильма в целом предстает как имагинативный мир героя по имени Солярис, и сами земляне оказываются плодами его воображения: раздражающими его и даже грозящими ему гибелью дурными мыслями, которые Н. Рерих называл «маленькими мохнатыми скакунами, засоряющими мозг», и с которыми он борется, вытесняя их контрмыслями, контробразами, в полном согласии с правилами психотерапии (в том числе и йогической в ее рериховской интерпретации).

Если продолжить эту концепцию, то весь мир вокруг Соляриса, то есть весь космос, включая и нашу Землю, и человечество, — все это в определенном смысле предстает перед нами плодом его воображения. Материальным плодом, но таково уж свойство его воображения, что оно создает не идеальные, а материальные объекты; Парацельс будто предвидел эту ситуацию, когда писал: «мир есть продукт воображения всемирной души». Результатом его мысли, проекцией его мощной ментальности — то есть созданием его творческого Логоса. А сам Солярис предстает как воплощение созидательного Логоса¹².

Тогда масштабы трагедии, воплощенной в фильме «Солярис», оказываются гораздо более крупными. Его темой становится трагедия страдающего Бога. Создателя, мучающегося от того, что его создания оказались не столь совершенными, как они были задуманы и как того хотелось бы творцу. Трагедия о мучительном осознании Богом греховности им созданного человека.

В романе Лема была заложена концепция близкая, хотя и сниженная: там речь идет о Боге-ребенке. В финале романа Крис и Снаут обсуждают природу Соляриса и высказывают предположение, что это, может быть, еще несовершенный Бог, который «может создать часы, но не время», он как бы играет. Тарковский понял все серьезнее и трагичнее.



Надо вспомнить к тому же, что в евангельской притче о блудном сыне и рембрандтовской картине «Возвращение блудного сына», воспроизведенной в предфинальной мизансцене фильма, главный герой все-таки не сын, а отец. Притча эта иллюстрирует тезис: «Сказываю вам, что на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяносто девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (15 Лук. 7.), и отец отвечает своему послушному старшему сыну, брату вернувшегося беглеца: «Сын мой! ты всегда со мною, и все мое твое; А о том надобно было радоваться и веселиться, что брат твой сей был мертв и ожил, пропадал и нашелся» (15 Лук. 31, 32).

Максимализм Тарковского заключается в том, что в «Солярисе» и «Зеркале» он показал крайние полюсы раскрытия имажинативного мира. В «Солярисе» секретные тайники памяти раскрыты сверхъестественным усилием космического мозга. Никому из людей недоступно столь глубокое понимание другого человека, даже с помощью самого технически совершенного детектора лжи; эту непосильную для человека задачу Тарковский предоставляет решить существу, превосходящему человека, которое может быть воспринято как метафора Бога; только такого космического масштаба сила может противостоять человеку, ибо, по существу, это столкновение двух космосов.

«Солярис» приблизил проблематику творчества Тарковского к религиозным вопросам еще более, чем даже «Андрей Рублев» — фильм об иконописце, где эти вопросы не ставились столь откровенно. Известна версия о том, что руководство кинематографа решилось запустить в производство фильм по роману Лема, надеясь, что научно-фантастический жанр отвлечет режиссера от напряженных духовных исканий и выведет к массовому облегченному кино¹³. Однако вышло наоборот. Этот сюжет увел Тарковского в другую сторону.

«Зеркало». В отличие от «Соляриса», где внутренний мир человека просвечивался всепроникающим разумом мыслящей планеты, в «Зеркале» режиссер раскрывает его изнутри усилием самого человека, — а программный максимализм этого раскрытия заключается в том, что человека при этом уже нет, на экране перед нами предстает только его внутренний мир. И более того: сам экран, то есть внесюжетные, композиционно-формальные структуры «Зеркала» оказываются воплощением имажинативного мира.

Все действие «Зеркала», как подробно показано в первой главе, является сновидением не появляющегося в кадре персонажа, которого мы условно назвали Спящим. Тарковского всю его творческую жизнь интересовали сны: содержание снов, их композиционная структура, их соотношение с реальностью. Сновидения его героев существеннейшим образом связаны с происхо-

дящим наяву. Этот интерес открылся еще в «Ивановом детстве» снами Ивана, продолжился в «Андрее Рублеве» опосредованным, косвенным показом идеальных воображаемых образов в иконописи Рублева (вспомним еще раз П. Флоренского: «Ибо художество есть оплотневшее сновидение»), затем конкретизировался в том, как Солярис подключается к сновидениям находящихся на его орбите космонавтов и материализует увиденные им в этих снах образы. Здесь путем ввода материализованных фантомов сна в действие сновидение включается в фабулу.



В «Зеркале» сновидение заливает собой все внутреннее пространство фильма, и прихотливая внутренняя композиция сна становится композицией фильма. Тарковского в этом фильме интересует не только содержание сна, но и его структурные закономерности.

Так же как и в снах Ивана из «Иванова детства», в сновидении «Зеркала» показано, как сплетаются воспоминания о событиях и надличностные символические интерпретации этих событий. Личные и архетипические образы принадлежат разным хронотопам — имагинативному и сакральному.

Структура воображаемого мира повторяет структуру всего художественного мира в целом, со всеми его хронотопами, но в сокращенном виде — в ней отсутствует фабульно-эмпирический хронотоп. От этого цепочка хронотопов как бы смещается на одно звено: в «Зеркале» роль фабульно-эмпирического хронотопа выполняет имагинативный, а роль самого имагинативного хронотопа играет хронотоп диалога культуры.

Здесь некоторые предметы, являющиеся интертекстами культуры, вызывают авторские ассоциации чисто личного характера и в этом смысле структурно играют ту же роль, что и сны Ивана в «Ивановом детстве» — воскрешают ушедшие, ностальгически дорогие картины детства. Это касается, например, книги о Леонардо да Винчи.

Леонардо да Винчи, живопись и графика которого появляется или ассоциативно отзывается чуть ли не во всех фильмах Тарковского и играет в них огромную смысловую роль, есть в то же время для режиссера в чисто личном плане знак детства, когда он играл с найденной на чердаке дачи старинной книгой о художнике. Особую роль этой книги в фильме подчеркивает заложенный между ее страницами засохший листок — память о том, что кто-то когда-то листал ее и заложил для памяти страницу зеленым листком, да так и забыл его в книге.

Если сама книга есть атрибут культурной памяти и в этом плане — принадлежность хронотопа диалога культуры, то этот вложенный в нее засохший листок есть атрибут личной памяти, вызывающий воображаемые — имажинативные — картины семейного прошлого. Как запах пирожного в «Поисках утраченного времени» Марселя Пруста, которого Тарковский чрезвычайно ценил, этот засохший листок в книге о Леонардо воскрешает в памяти детство, а отсюда — целую систему художественных кодов: временной код — отсчет времени от начала личностной памяти, дистанция во времени, которая определяет «общий план времени» — отстраненный взгляд издали; нравственно-этический код — детство как абсолют духовной чистоты; представление о семье как о начале духовной общности — той главной потерянной ценности, поиски которой составляют внутреннюю коллизию большинства его фильмов.

Но не только этот засохший листок, но и сама книга, и, говоря шире, сами отсылки к культурному прошлому и в частности к шедеврам мировой живописи, есть в то же время отсылки к личному прошлому, это — тоже своеобразные «сны о прошлом». И тут дело не только в том, что Тарковский очень любил живопись, превосходно знал ее, а в том, что это была в каком-то смысле часть его самого, часть его души. Картины, графика, книги — с ними всегда связано для него что-то глубоко личное. Сохранить и передать их бытийственность, их запах было для него так же важно, как точнейшим образом, со всеми деталями воспроизвести дом своего детства в «Зеркале», или то, чтобы в лице актрисы Маргариты Тереховой отразились черты его молодой матери, а в лицах актеров Олега Янковского и Николая Гринько — отца (в молодом и пожилom возрасте); Н. Гринько вспоминает, что для него не составляло секрета его сходство с Арсением Александровичем Тарковским и что в образах полковника Грязнова в «Ивановом детстве» и старого Кельвина в «Солярисе» он играл именно отца режиссера¹⁴. Для Тарковского это было, вероятно, столь важной для него непосредственной передачей зрителю своей личностной ауры. Цитируя других, он тем самым сильнее раскрывает самого себя. «Он хочет приобщить зрителя не только к системе мировых шедевров, но и к тому, что он в этой системе выбирает»¹⁵ — это замечание художника Шавката Абдусаламова верно, но можно сказать и более того: Тарковский показывает не только то, что он выбирает, но и почему выбирает, с какими переживаниями связана у него та или иная картина или воспоминание о ней. Тут дело идет не столько об ориентации в «системе мировых шедевров», сколько об ориентации в собственной личности. Это самое дорогое для автора и интересное для зрителя.

По первоначальному замыслу, зафиксированному в режиссерском сценарии «Белый, белый день», фильм планировался как документальный и большей частью состоял из прямых интервью матери. Игровые эпизоды, своего рода вставные новеллы, должны были реконструировать подлинные события, хранящиеся в памяти героя фильма и его матери. Это в полном смысле имажинативные, сюжетные сны внутри большого сновидческого пространства «Зеркала».

Имагинативный хронотоп «Зеркала» активирован, помимо всего прочего, в странном эпизоде, где, похоже, появляется сам Тарковский в роли безымянного внефабульного персонажа. Оpoznать его трудно, но можно. Надо понять причины его появления здесь.

В режиссерском сценарии заявлена тема — «человек без лица» и «человек в зеркале с другим лицом». На языке современного психоанализа можно сказать, что здесь ставится проблема: Я как Другой.

Читаем режиссерский сценарий, кадры 220 — 224:

«Я успокаиваю ее (мать автора. — Д. С.), с трудом засыпаю и тоже вижу сон...

...будто я сижу перед большим зеркалом, рама которого растворяется в темноте, незаметно переходит в бревенчатые стены. Я вижу себя сзади и зеркало отражает только опущенную голову. Лица своего я не вижу.

Пространство, отраженное свечным светом. Я поднимаю голову и вижу в теплом золотом стекле чужое лицо.

Оглянувшись, я вижу в стороне того, другого, с кем я поменялся лицом. Он стоит, спокойно прислонившись плечом к стене и не глядя в мою сторону.

Он рассматривает свои руки, затем слюнявит палец и пытается оттереть чем-то испачканную ладонь. И у него мое лицо».

Отсветы этого мотива видны в эпизоде у богатой докторши, где Мать пытается продать докторше сережки, а мальчик ждет в сенях и под неверным светом керосиновой лампы ведет неслышный диалог с зеркалом, вернее с зеркалами.

В одном — овальном, висящем на бревенчатой стене, он видит свое отражение, и при этом сам он тоже виден в кадре.

Другое, маленькое, горит в огне печки.





Третье, большое,—на дверце шкафа. В нем перед мальчиком и зрителями открывается видение: рыжая девочка из воспоминаний (мы видели ее на стрельбище), и затем ее руки и горящая лучина.

В отражении есть и еще один персонаж, неназванный и непонятный. Когда зеркало на дверке шкафа поворачивается, позволяя нам увидеть в отражении рыжую девочку, то в кадр справа входит какой-то человек в коричневой дубленке и быстро отходит в сторону, влево из

кадра. Только на стоп-кадре удастся рассмотреть: это Тарковский. Верх головы срезан рамкой кадра, но можно различить характерный профиль и щетку подстриженных усов.

Возможно, мы нашли еще одно появление Тарковского в «Зеркале». Стопроцентной уверенности быть не может. Но очень похоже на то.

До сих пор считалось, что режиссер появляется в «Зеркале» один раз, в предфинальном эпизоде в роли главного героя фильма, когда тот лежит в постели и умирает. Мы уже отмечали, что там он показан без лица. Камера панорамирует от головы к ногам, и лишь в короткий первый момент можно заметить нижнюю часть лица—кончик носа, усы и подбородок. Начало кадра с верхней частью лица в монтаже срезано.

В эпизоде воспоминаний тоже верхней рамкой срезана часть его головы, тоже видны лишь кончик носа, усы и подбородок. Кадры решены по одному принципу. Но черты нижней половины лица узнаваемы, вплоть до характерной родинки на правой щеке.

Для сравнения привожу его фотографию в том же ракурсе.

Он проходит через кадр примерно 6 секунд (3 метра пленки), почти все время спиной к зрителю, и оборачивается на мгновение. Часть лица видна лишь в двадцати кадриках. Меньше секунды. Разглядеть практически невозможно. Подсознание смутно фиксирует что-то непонятно-знакомое, тревожное, трагически ускользающее.

И сцена приобретает иной смысл. Что ускользает? Этот странный персонаж? Или, наоборот,—сам герой-мальчик и все происходящее с ним погружается вдруг в поток времени и исчезает в нем? Скорее второе. Не человек увиден с точки зрения мальчика, а мальчик увиден с точки зрения этого человека. Вот в чем суть эпизода. И как только мы догадаемся, кто он, то поймем, что происходит перед нами: Андрей Тарковский видит свое прошлое. А мальчик видит свое будущее, не узнавая себя в



нем. Мы, зрители, знаем, а он — нет. Мальчик одновременно видит свое прошлое, совсем еще недавнее, — рыжую девочку — и свое будущее. И себя он видит уже странным, провалившимся в прошлое, как воспоминание — его собственное, но принадлежащее не его сегодняшнему настоящему, а такое, которое явится ему через много лет, уже взрослому. Наслаиваются три времени, что создает ощущение почти физически ощутимой быстротечности, и мы сталкиваемся с временем как физической субстанцией. Мы видим судьбу. И возникает трагизм, немотивированный, но пронзительный.

Вспомним режиссерский сценарий: «Оглянувшись, я вижу в стороне того, другого, с кем я поменялся лицом».

Столкновение с собой как Другим.

Достаточно эмоциональный момент. Шоковый, способный разрушить веру зрителя в подлинность видимого на экране, хрупкую и нестабильную. Поэтому 0,8 секунды. Гомеопатическая доза. Режиссер оставляет зрителю свободу дыхания и возможность самостоятельно ощутить или не ощутить эту странную уклончивую материю — время во времени.

«Самое главное — найти ВРЕМЯ внутри ВРЕМЕНИ», — записывает он в дневнике в 1985 году.

Для выражения этой ситуации в русском языке нет грамматической формы, но она есть, например, в английском: «настоящее как прошлое с точки зрения будущего» — будущее совершенное длительное время / Future Perfect Continuous in the Past. Мы вернемся к рассмотрению этой характерной для Тарковского формы в третьей части книги, в связи с геометрией его фильмов и постоянными точками в ней, фиксирующими «взгляд с точки зрения вечности».

Для объективности учтем и другую точку зрения. Довольно часто в фильмах кто-то проходит по переднему плану перед камерой, перекрывая

сцену, как «шторка», чтобы создать впечатление живой суеты и столь дорогой для искусства непредсказуемости. Великая мастерица подобного «информационного шума»—Кира Муратова, без него кадр выглядит безжизненным, а правильно «зашумленный» кадр выглядит как подлинная хроника. Роли таких случайных персонажей обычно исполняют статисты или ассистенты.

Участники съемочной группы «Зеркала», с которыми я обсуждал эту тему, не помнили, кто в тот момент оказался в кадре, но полагали, что, кто бы ни был в этой роли, даже сам режиссер, в любом случае функция его сводилась всего лишь к «шторке»,—что меня, при всем уважении к собеседникам, не убеждает. Мне не дают покоя слова Тарковского: «Больше всего на свете я ненавижу случайности». Полагаю, если уж режиссер вошел в кадр, то это было абсолютно необходимо и тайными линиями связано со смыслом и всем художественным строем фильма. К тому же незнакомец вносит в кадр ощущение необъяснимой тревоги, оправдывая то, что рыжая девочка испуганно съезжилась в дальнем уголке и оттуда смотрит на него, а фактически—прямо в камеру.

Да, этот человек придает кадру хроникальность. Но у Тарковского необычная концепция хроники. Для него хроника не фиксирует пролетающий миг, а, наоборот, обнаруживает вечность в том, что нам кажется мгновением.

Персонаж, случайный на первый взгляд, оказывается медиумом, переводящим действие в план вечности. И в конечном счете наслаение времен показывает нам одновременность всего сущего, физическую субстанцию времени, вечное «всегда», где различие отдельных моментов зависит лишь от точки зрения.

Тарковский здесь выступает в роли самого себя. Не протагониста, имеющего внутрисюжетную роль и имя—условное «я» или не менее условное «Алексей»,—а подлинного Андрея Тарковского. Он входит внутрь кинематографической реальности, соединяя ее с реальностью затекстовой, внеэкранной, в которой находятся зрители. Тем самым он делает рамку—не экрана в собственном смысле, но рамку действия, сюжета—содержанием самого сюжета. В истории искусства это достаточно известный прием. Например, Карло Кривели иллюзорную раму картины делает частью самой картины, тщательно выписывая переброшенные через нее гирлянды цветов и фруктов. Но рамкой для портрета может стать, как в «Менинах» Веласкеса, целая сцена—пишущий картину художник и стоящие рядом с ним дети—тогда как королевская чета, чей портрет пишет художник, видна лишь в глубине картины в зеркале. Данный эпизод «Зеркала», где режиссер заходит в кадр,—своего рода маленькие «Менины»—превращает рассказ о жизни человека в рассказ о том, как человек видит свою жизнь.

Вхождение автора в сюжет превращает текст в метатекст. Автор превосходит персонажей по онтологическому статусу и становится главным

героем метатекста. Конечно, только если он опознан... В «Зеркале» опознать его трудно. Но очевидно, что этот никак не названный человек выламывается из сюжетной реальности в затекстовую, внеэкрannую.

Важно, что этот человек, будь то автор фильма или нет, и связанная с ним внеэкрannая действительность предстают перед нами в воображении мальчика. Реальность оказывается имагинацией! Или предвидением. Не отсюда ли вырастает реальность как плод воображения в «Жертвоприношении».

...Чтобы оправдать столь запутанный узел времени, Тарковскому понадобились три зеркала. И три живых огня—керосиновой лампы, печки и лучины. Огонь сопутствует мотиву зеркала, что, в общем, понятно, ведь зеркало воплощает свет и другие ипостаси света—сознание, самосознание, память. Эта тема отсылает нас к проблематике уже другого хронотопа, сакрального, но в данном случае важно его переплетение с имагинативным и то, что имагинация рождается в связи с объектами, которые являются носителями архетипических сакральных значений.

«Сталкер»—фильм о тайне, которая остается так и не раскрытой до конца. Секретные желания, загадки воображения, скрытая жизнь души обсуждаются на всем его протяжении, но мы не увидим ни одного из этих желаний осуществленным, никогда не узнаем, что чудилось героям в воображении. Практически это фильм о том, чего нет. Минус-прием объемом в целый сюжет. А поскольку отсутствие обсуждаемых объектов наилучшим образом создает сюжетное напряжение (как известно, саспенс—не угроза, а ее ожидание), то «Сталкер» отличается исключительно напряженной атмосферой действия, несмотря на то что реально в нем почти ничего не происходит.

Строение сюжета столь же парадоксально, как в «Убийцах»—там было «действенное бездействие», здесь, если можно так выразиться, «отсутствующее присутствие». Пульсация бытия-небытия характерна и для имагинативного хронотопа: он есть, и его нет. Нет—потому что имагинаций мы так и не видим. Есть—потому что их проблематика и составляет суть фильма.

Воображаемые образы могут быть опасны. Они не всегда так по-детски прекрасны, как в «Ивановом детстве», идеальны, как в «Андрее Рублеве», и не являются частным делом человека, как в «Солярисе» или «Зеркале». Едва только их материализация стала возможна (в данном случае благодаря внеземным силам), возник вопрос—нужна ли она. Оказалось, в некоторых случаях она нежелательна. Настолько, что Зона, где эта материализация происходит, обнесена колючей проволокой, а проникновение туда карается. Сталкер побывал в заключении за свои прежние походы в Зону, но снова

идет туда. Однако он никогда не входит в комнату, где исполняются желания, потому что не уверен в том, что его подспудные неосознанные желания абсолютно чисты. Не уверен в этом и Тарковский.

В критике существует некий перекосяк в оценке сюжета «Сталкера» и трактовке инопланетного дара землянам — этот дар оценивается как нечто исключительно позитивное (например, Марк Ле Фаню прямо трактует его как Святой Грааль¹⁶), а отчуждение людей от этого дара якобы ограничивает их социальную и духовную свободу. Так выглядит дело с радикальной точки зрения. Но любое общество обязано защищать себя. Зона опасна. Тарковский прекрасно это понимал. Иначе он не отдал бы столь дорогому для него «актеру-талиману» Николаю Гринько, обликом напоминавшему ему его отца, роль Профессора, идущего в Зону с единственной целью — взорвать ее.

Режиссер не был либерально ангажированным идеалистом. У него не было иллюзий по поводу человечества вообще и, в частности, того безмерного альтруизма, которым оно якобы наполнено; иллюзий о том, что человечество, получив полную свободу, сразу устремится к всеобщему счастью. Он не считал человека столь совершенным. Какие бы благородные концепции ни исповедовал человек на словах, Зона откроет такие тайники его души, о которых он и не догадывается, — опасные в лучшем случае для него самого, после чего ему останется только повеситься, как Дикобразу, одному из закадровых героев фильма, а в худшем — для всего человечества. Поэтому запрет на походы в Зону имеет некоторые основания. Игра с огнем: где гарантия, что очередным клиентом Сталкера не окажется безумец? Несовершенство человека находится в центре фильма. И общества тоже в какой-то мере. Но главным образом — человека.

Трудная дорога через Зону к осуществлению желаний — классическая мифология инициации, основа интегрального сюжета всех фильмов Тарковского, где герой всегда идет через мученичество к мистическому всемогуществу. Однако именно вариант «Сталкера», где идея мистического пути воплощена самым буквальным образом, наиболее критичен к ней.

Здесь Тарковский задумывается об этике всемогущества. Комната в Зоне по-своему коварна. Она безразлична к этической ценности осуществляемых желаний. Сценарий братьев Стругацких назывался «Машина желаний». Режиссер отказался от этого названия и тем самым от поисков «технологии» достижения всемогущества, включая и мученичество в состав этой, условно говоря, технологии. Он показал, что мучения и опасности на пути не гарантируют этической ценности того, что достигается в результате. Страдания и жертвы при построении социализма в нашей и других странах не привели к справедливому устройству жизни. Жертва сама по себе ничего не гарантирует! Вот вывод из «Сталкера», очень странный для тех, кто видит Тарковского лишь фанатиком жертвы. Как составная

часть мистического действия жертва, вероятно, необходима; но — недостаточна. В «Сталкере» развенчивается определенный механицизм функционирования мифологем, подобных этой («через мученичество — к всемогуществу»), в общественном сознании. Важно, не чем ты жертвуешь, а кто ты сам. Что у тебя внутри. «Кто ты, что ты...», — как в «Смерти Ивана Ильича» Л.Н. Толстого, позже экранизированной Александром Кайдановским, сыгравшим Сталкера.

Единственное спасение для человека в этих условиях Тарковский увидел в вере. Вера — мост между имагинацией и действительностью; это душевное усилие, связывающее их.

Тарковского всю жизнь волновала проблема превращения имагинации в действительность. И поэтому его так интересовало, что происходит на этом мосту.

Путешествуя по Зоне, Сталкер поддерживает в себе и своих спутниках состояние веры. Оно важно и в том, чтобы маршрут по Зоне оказался успешным, то есть чтобы материализовались только безопасные для человека проходы, а ловушки оставались в потенциальном состоянии; и в том, чтобы в конечной точке путешествия, в комнате, где исполняются желания, исполнилось то, что нужно, а не какие-то кошмарные тайные помыслы. Но главное, если человек даже не доходит до этой комнаты, поверив, он все равно становится иным. Цель этих походов и заключается в том, чтобы стать иным. Но это для тех, кто с ним. А во что верит сам Сталкер? Может быть, в то, что когда-нибудь ему выпадет судьба вести в Зону нового Мессию? Его не может не быть, если есть Зона...

Проблема веры выходит на первый план в «Ностальгии» и «Жертвоприношении».

«Ностальгия». Логика активизации имагинативного мира в цикле фильмов Тарковского приводит к тому, что герой «Ностальгии» оказывается перед необходимостью материализовать воображаемый мир в реальную действительность и притом — собственными усилиями. Прежние фильмы последовательно приближались к этому. В «Андрее Рублеве» воображаемые образы реализовывались в произведениях искусства, в «Солярисе» и «Сталкере» — с помощью внешних сил, в «Зеркале» — во сне, то есть тоже с помощью неподконтрольных герою психологических механизмов. Сюжет «Ностальгии» заключается в попытках человека сознательно и целенаправленно материализовать воображаемый мир — попытках страстных и отчаянных, но совершенно тщетных. Герой ведет себя так, как если бы он уже жил в материализовавшемся имагинативном мире, — но это только «если бы...», а на самом деле его окружает обыденная эмпирическая действительность. Расхождение между тем, что есть на самом деле, и тем, что кажется



герою, составляет стержень сюжета «Ностальгии».

Этот сюжет значительно отличается от фабулы фильма. Фабульную задачу Горчаков не выполняет—он не находит следов композитора Сосновского, да и не ищет их. В фильме нет ни одного момента, где бы он всерьез занимался историческими разысканиями. Единственное, что имеет отношение к этому, лежит уже за пределами фабулы, в сюжете—это его попытка понять душевное состояние

Сосновского в Италии, ощутить на самом себе разницу двух стран—разницу не в практическом плане, а в метафизическом, разницу их пространств, их воздуха, в буквальном смысле—разницу их хронотопов. Поэтому «Ностальгия» очень показательна вообще для иллюстрации проблемы хронотопа; финальный кадр—русский пейзаж в итальянском соборе—может служить несколько прямолинейной и упрощенной, но достаточно наглядной моделью совмещения в одном материальном объекте двух хронотопов. Сюжетная задача отличается от фабульной и состоит в попытках героя свести воедино Россию и Италию, объединить их в одном хронотопе: воображаемую Россию совместить с реальной Италией.

На этом пути Горчакову встречается Доменико, который оказывается как бы его вторым, высшим «Я», его молчаливым учителем. Вполне в духе дзенской традиции Доменико ничего не объясняет своему новоявленному ученику, а высказывается загадочными формулами, почти дзенскими «коанами». Они, однако, оказываются кратчайшим путем от одного сердца к другому, и Горчаков проникается их глубоким смыслом. Он чувствует превосходство Доменико над собой, понимая, что это превосходство заключается в том, что Доменико полон веры. Как интеллеktуал и скептик, Горчаков понимает всю абсурдность того, во что верит Доменико, но его увлекает не фактическое содержание верований Доменико, а само состояние веры. На примере Доменико он убеждается, что только вера способна совместить воображаемое с реальностью.

Доменико ведет себя так, как если бы его иллюзии, его воображаемые представления или ожидания уже стали реальностью. Хотя на самом деле ничего общего с реальностью они не имеют. Доменико семь лет держал взаперти свою семью, считая, что вот-вот наступит конец света; его маленький сын, впервые в жизни выйдя на залитую солнечным светом людную улицу, спрашивает: «Это и есть конец света?!» Доменико с тех пор живет в своем пустом доме один, отшельником, не общаясь с людьми, переполняемый и мучимый неостановимыми беседами с самим собой. Когда же он наконец решается

выйти к людям и произнести свой отчаянный монолог-манифест перед самосожжением, то его слушателями оказываются люди странные, похожие на сумасшедших; когда Доменико поджигает себя и падает с памятника Марку Аврелию, где он говорил свою речь, то один из них начинает биться в эпилептическом припадке. Впечатление от этого эпизода у зрителя странное, двойственное: то ли Доменико — самый сумасшедший из всех, своего рода король безумных, то ли, наоборот, единственный нормальный в безумном мире. Тарковский предоставляет этот вопрос решать самому зрителю, не давая никакого ответа, вернее, откладывая ответ до следующего фильма.

В тот момент, когда Доменико погибает в огне, умирает и Горчаков, со слабеньким огоньком свечи в руках. Он умирает от того нечеловеческого усилия, которое нужно было бы, чтобы перейти по воде полный до краев бассейн (ведь если такое вообще возможно, то оно возможно только благодаря сверхчеловеческому усилию). Но воды в бассейне нет, Горчаков воображает себе и воду, и усилие, необходимое, чтобы пройти по ней. И вот это воображаемое усилие оказывается непереносимым для него. Но из этого логически следует, что он действительно поверил, то есть что ему удался акт веры. И что лично для него — и невидимо для других! — бассейн действительно был полон воды и он действительно перешел его по воде.

Поэтому смерть Горчакова, которая кажется необъяснимой с прагматической точки зрения, для Тарковского была — можно сделать такое несколько условное допущение — не смертью, а переходом героя в некое высшее состояние.

И поэтому так же логичным оказывается, что Горчакову удалось достичь и главной его цели — совместить Россию с Италией; и финальный кадр с русским пейзажем в итальянском соборе оказывается не иллюзией, а последней подлинной реальностью Горчакова, увиденной им перед смертью. Но увиденной только им одним.

Доменико полон веры, и Горчаков постепенно приобретает веру. Поиски веры и переживание сначала ее отсутствия, а потом ее приобретения составляют главное сюжетное действие фильма. Никакого другого действия в фильме, по сути дела, нет. Ведь взаимоотношения Горчакова с Эудженией — это, скорее, обстоятельства, нежели действия.

«Ностальгия» как бы суммирует все предыдущие фильмы Тарковского, аккумулирует в себе всю колоссальную энергию желания материализовать воображаемый мир — ту энергию, которая наполняла его предыдущие фильмы, — но аккумулирует ее внутри человеческой личности, не выплескивая, а, наоборот, показывая, сколь велика может быть эта кипящая внутри и не находящая выхода энергия, настолько велика, что разрушает человека, убивает обоих героев — и Горчакова и Доменико. Тарковский в «Ностальгии» накапливает эту энергию, чтобы выплеснуть, разрядить ее в «Жертвоприношении», где воображаемый мир материализуется полностью.

«Жертвоприношение» эпатирует зрителя, как ни одна из прежних картин Тарковского. Когда судьба уже сказала свое слово, нас не отпускает впечатление, что он все знал заранее, еще до первых признаков болезни, и делал фильм как завершение пути, собирая воедино все нити, доводя стилистические и концептуально-философские идеи до парадоксальной остроты. «Для меня “Жертвоприношение” — наиболее внутренне последовательный из моих фильмов»¹⁷, — говорил режиссер.

В фильме утверждается, что при определенных обстоятельствах возможно изменение хода времени — скачок времени назад. Но единственный свидетель этого невероятного события увезен в психиатрическую больницу. Его свидетельство, если говорить юридически, теряет доказательную силу.

В отличие от лент с «открытым финалом», это фильм с «открытой серединой»: зритель вынужден решать, что случилось в фильме и случилось ли вообще что-нибудь. Ведь все происходившее на экране на протяжении половины фильма оказалось уничтоженным «петлей времени».

Зритель тем самым активно втягивается в действие фильма. Он становится судьей и диагностом для героя. Оценки ситуации фильма и психического состояния героя взаимосвязаны. Если герой безумен, то слом времени был плодом его воображения. Если здоров, то все увиденное на экране произошло на самом деле.

В последнем случае зритель оказывается перед новой, на этот раз куда более сложной проблемой: верить или не верить уже не герою, а собственным глазам. Верить ли тому, что под воздействием неких высших сил, активизированных по инициативе человека, физическая реальность может изменяться. Зритель ставится перед необходимостью поверить в существование силы, способной изменить реальность, — то есть в Бога.

В процессе выработки решения, для того чтобы вынести вердикт о подлинности показанных в фильме событий и психическом здоровье героя, зритель должен изменить свое собственное сознание. Обретение им веры — и есть тот главный результат, ради которого снимался фильм. Действие фильма незаметно перетекает по ту сторону экрана. Главное событие фильма происходит уже не в фильме, а в душе зрителя. Во всех фильмах Тарковского в поисках веры мучились его герои. В последнем своем произведении он заставил самого зрителя искать веру.

Сеанс «Жертвоприношения» — своего рода хэппенинг, где зритель участвует в спровоцированном автором действии. Отличие от настоящего театрального хэппенинга лишь в том, что здесь действие не физическое, а интеллектуальное. Не случайно многие зрители после просмотра «Жертвоприношения» признавались, что им казалось, будто все в фильме происходит с ними самими. Не всем это нравится.

Намерения режиссера манипулировать сознанием зрителя ограничены желанием зрителя поддаться или не поддаться этим манипуляциям. Понимая

пределы своих возможностей в этом направлении, режиссер не ставит себе ультимативных задач. Ему достаточно некоего компромисса, хотя бы небольшого поворота зрителя в сторону веры. Некоей подготовки сознания к восприятию веры: задача искусства — «размягчить душу»¹⁸, говорил он.

«Жертвоприношение» критики называли загадочным фильмом. Он действительно загадочен. И сколько бы ни пытались раскрыть его секрет, это невозможно. Разгадки внутри фильма нет. Она вне фильма — в сознании зрителя и режиссера. О зрителе только что было сказано, а что касается режиссера, то Тарковский говорил: «Можете ли вы представить себе, чтобы такой фильм сделал неверующий человек? Я не могу!»¹⁹.

Трактовка религиозности в искусстве у Тарковского была необычной. «Любое искусство несет в себе религиозную подоплеку. Художественный образ надо принимать на веру, в отличие от любого логического высказывания», — утверждал он. И поэтому искусство — «как бы выражает постулат веры. Оно постулирует веру»²⁰.

Проблемы подлинности художественного образа и религиозной веры для Тарковского взаимосвязаны. В «Жертвоприношении» он углубляется одновременно в проблему веры и в разрешение художественной задачи — сделать жизнь на экране предельно достоверной. В идеале — такой же или даже более подлинной, чем жизнь перед экраном.

Решение этой задачи парадоксально. Чтобы пробудить в зрителе веру, режиссер с банальным мышлением попытался бы как-то особенно сильно аргументировать достоверность показанных в фильме событий. Тарковский поступает противоположным образом. Так же как в «Зеркале», где достоверность событий усиливалась показом их через сновидение — то есть через нечто, по определению, предельно недостоверное, Тарковский в «Жертвоприношении» не только не аргументирует подлинность показанного, но, наоборот, дает повод усомниться в ней, делает эту подлинность предметом дискуссии. Но именно этим он и побеждает. События в его фильме выглядят более достоверными благодаря тому, что размышления о них становятся достоянием не только героя, но и в первую очередь самого зрителя. А тем самым реальность фильма переходит на более высокий модальностный уровень.

Поясню. Когда человек воображает что-либо, то воображаемые им явления отличаются от действительности на одну ступень — можно сказать, относятся к имагинации «первого порядка». Когда же воображает что-то персонаж произведения, то воображаемые им явления отличаются от действительности уже на две ступени, поскольку персонаж сам по себе уже является выдуманной, воображенной автором произведения фигурой, и это имагинация вторичная, имагинация «второго порядка». В «Жертвоприношении» проблема слома времени переносится из сознания персонажа в сознание зрителя. И тем самым переносится из имагинации второго порядка в имагинацию первого порядка.

Как известно, та или иная степень достоверности высказывания описывается грамматической категорией модальности. В вербальных языках существует много форм модальности, раскрывающих непрерывную шкалу уровней реальности-гипотетичности-ирреальности того или иного высказывания. События и образы, показанные в фильме, также могут быть реальными в большей или меньшей степени, а значит, в их структуре также заложены категории модальности. Модальностный уровень имажинации первого порядка стоит ближе к реальности, чем имажинации второго порядка. Следовательно, перенося показанные в фильме события из воображения героя в воображение самого зрителя, то есть из второго в первый порядок имажинации, автор делает эти события более приближенными к реальности, более достоверными.

Имагинативный мир «Жертвоприношения» чрезвычайно важен и интересен для анализа. Он не просто приоткрывает еще одну грань бытия героя, как в других фильмах Тарковского, он здесь является центральным, так как в этом фильме невозможно разделить реальные и воображаемые события. Здесь имажинативный хронотоп становится на место фабульно-эмпирического, а вся действительность предстает как имажинация с весьма сложной внутренней структурой.

В имажинативном хронотопе показана не просто игра воображения; как уже отмечалось выше и сейчас важно повторить — это скорее мысленная реализация желания (или нежелания) героя. Содержание имажинативного хронотопа имеет позитивный (желательный) и негативный (нежелательный) характер и выражается в сослагательных формах «если бы...» и «если бы не...». В ранних фильмах Тарковского имажинации были позитивны. Воображение героев рисовало дорогие им картины жизни («Иваново детство») и гармоничные божественные образы («Андрей Рублев»). Всеми силами души герои желали воплотить эти воображаемые образы в жизнь, но это было невозможно. Картины жизни Ивана останутся в его памяти, а гармоничные образы Рублева — в его живописи. Ни то ни другое не станет реальностью. Иначе говоря, останется в потенциальном состоянии и никогда не перейдет в актуальное состояние. Начиная с «Соляриса», в имажинативном хронотопе появляются негативные образы, от которых герой желал бы избавиться, хотел бы стереть их из памяти так, как будто бы и в жизни никогда не было ничего подобного. Но и здесь невозможно ничего изменить. Эти образы останутся в памяти, а реальные факты, которые в этих образах отражены, останутся неустранимыми фактами. Нейтрализация нежелательных образов так же невозможна, как и актуализация желательных. Тарковский ищет пути преодоления этой невозможности. В «Зеркале» он полностью погружает героя в среду имажинаций, художественно изучая внутренние закономерности этой среды. А начиная со «Сталкера», онтологический запрет на воплощение в жизнь позитивных имажинативных образов и исключение из нее негативных

имагинативных образов отменяется. Онтологичность этого запрета подразумевает, что он основан на общих законах жизни и мироздания, понятых определенным образом; Тарковский задумывается: правильно ли были поняты эти законы? Может быть, их следует понимать иначе? Если трактовать онтологию действительности по-другому, то вместо принципиальной невозможности появляется принципиальная возможность воплощения имагинативных образов. Подобно Лобачевскому, который вместо постулата Евклида о невозможности пересечения параллельных предположил возможность их пересечения при особых условиях, Тарковский начинает разрабатывать новую онтологию реальности. В «Сталкере» и «Ностальгии» заботой героев и автора фильмов становятся проблемы, связанные с реальным воплощением имагинаций. Венцом этих исканий становится «Жертвоприношение». Здесь связаны в узел предыдущие концептуальные линии. В этом фильме даны оба вида имагинативных образов — позитивный и негативный. Они в определенный момент сменяют друг друга. И оба оказываются воплощенными. В этом смысле Александр из «Жертвоприношения» — прямой потомок и наследник всех героев Тарковского, сделавший то, что не могли сделать они. Маленький солдат Иван и иконописец Рублев мечтали о мире и гармонии — Александр смог воплотить эти мечты; герои «Соляриса» мучились от невозможности изменить прошлое — Александр изменяет его! (Поэтому, кстати, разделение некоторыми критиками ранних и поздних фильмов Тарковского, как будто это отдельные тематические и смысловые общности, несостоятельно; на самом деле преемственность здесь непрерывна.)

В «Жертвоприношении» есть некий момент времени, условно назовем его момент «М», когда происходит слом времени и сменяются две формы имагинации — негативная и позитивная. Здесь перекрещиваются два ряда событий. Один ряд событий переходит из актуального состояния в потенциальное (реальные факты переходят в состояние памяти, воображения, снов, а в дальнейшем имеют шанс оказаться вообще вытесненными и забытыми). Другой переходит из состояния потенциального (мечты, мольбы, желания) в состояние актуальное, в форму жизненных фактов.

Все до момента «М» было негативным, нежелательным для героя фильма и определялось категорией «если бы не...». Событийное содержание этого отрезка времени в момент «М» вытесняется из реальности точно так же, как могло бы вытесниться из сознания героя. Реальность оказывается пластичной и подверженной волевым изменениям, так, будто это воображаемый мир. Все после момента «М» является позитивным, желательным для героя, описывается категорией «если бы ...» и в реальном мире появляется благодаря тому, что перенеслось сюда из сферы воображения. Действительность фильма — и до и после этого момента — одинаково пластична, ее пластичность и допускает в ней возможность изменений и, соответственно, допускает появление в ней некоторого момента, в который эти изменения

происходят. Само наличие момента «М» — следствие из ее пластичности. Пластична вся действительность, а не только действительность имагинативная — вот вывод Тарковского.

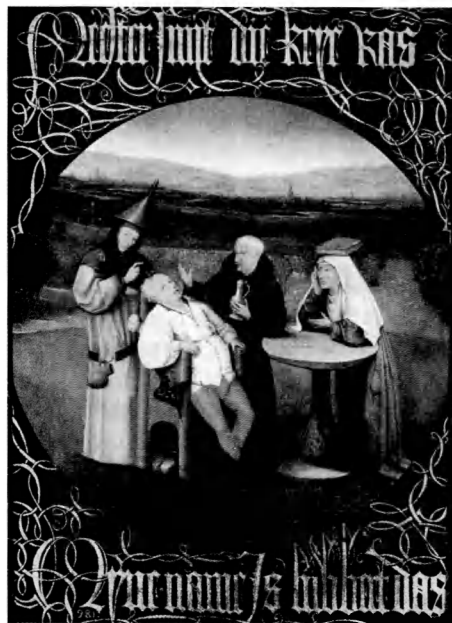
Вся эта действительность невидимыми нитями связана с сознанием и воображением героя. Она управляется героем так, как его собственное воображение. Но следует ли из этого, что вся действительность фильма является имагинацией героя? Как ни странно, нет! И это принципиально важно для Тарковского. Мир пластичен не потому, что он воображен героем, а потому что он такой — пластичный и изменяемый — сам по себе. Тарковский устанавливает знак равенства между реальной и имагинативной действительностью. Тем самым он вводит новую (а по существу, старую, средневековую) онтологическую концепцию мира — не состояний души и внутреннего мира человека, а именно внешнего по отношению к человеку натурального мира. Он утверждает, что этот внешний по отношению к человеку мир, который прежде в его фильмах предстал как косный неизменяемый мир «фабульно-эмпирического хронотопа», на самом деле ничем не отличается от имагинативного мира по степени пластичности, изменчивости и подвластности воле человека. Только чтобы увидеть и реализовать в нем эти качества, нужно обладать верой. То, что при некоторой упрощенной точке зрения на фильм, с которой герой фильма выглядит как безумец, кажется имагинацией героя, на самом деле, по Тарковскому, является истинным лицом мира.

Тарковский допускал, что «Жертвоприношение» можно интерпретировать по-разному: «Для зрителей, интересующихся различными сверхъестественными явлениями, самым главным в фильме станут отношения почталыона и ведьмы, в них они увидят основное действие. Верующие прежде всего воспримут молитву Александра, обращенную к Господу, для них весь фильм будет развиваться вокруг этой темы. И наконец, зрители третьей категории, у которых нет определенных убеждений, попросту скажут, что Александр больной, психически неуравновешенный человек. Таким образом, разные группы зрителей по-разному поймут фильм»²¹. Предлагая разные интерпретации, Тарковский, как всегда, избегает главного — своей собственной точки зрения на фильм, которая не совпадает ни с одной из трех. Вышеприведенный анализ, однако, в какой-то мере приоткрывает нам если и не подлинный его замысел, о котором мог бы рассказать только сам режиссер, так и не пожелавший открыть «секрет колокольной меди» (подобно отцу литейщика Бориски в «Андрее Рублеве»), то по крайней мере логику, которая могла лежать в основе этого замысла.

В одной из представленных Тарковским версий герой выглядит не вполне здоровым психически. Кшиштоф Занусси вспоминал, как Тарковский рассказывал ему о варианте сценария, где «авторитетный психолог объяснял бы герою уже после поджога дома, как тот устал и какое множество рациональных факторов слилось воедино, чтобы вызвать в нем именно такую реакцию...

Этот психиатр должен был сидеть спиной к окну, а за окном неторопливо надвигалась страшная черная туча, но психолог ее не видит, а герой, которого затем сыграл Юзефсон, смотрит на него и говорит: ты просто ничего не видишь»²².

Эта сцена, как и вообще весь комплекс трактовок, связанных с психическим расстройством Александра, могла бы наводить на ассоциацию со «священным безумием» — таким состоянием человека, когда он выглядит как психически больной, но тем не менее только ему открыты высшие истины о мире. Тема «священного безумия» весьма привлекательна для рецензентов, она акцентировалась и по поводу «Сталкера», где на основании такой малой детали, как шрам на голове у Сталкера,



польский критик С. Кусьмерчик проводит ассоциацию с картиной И. Босха «Удаление камня безумия», со всей напрашивающейся цепью ассоциаций к русским «святым безумцам» типа Василия Блаженного и т.д.²³. О «святых безумцах» упоминал в интервью и сам Тарковский. Однако именно своей очевидностью такого рода трактовки подозрительны. На каком-то, не слишком глубоком уровне понимания творчества Тарковского они выглядят достоверно. Но на более глубоком уровне очевидно, что Тарковский снимал свои фильмы все-таки не о сумасшедших, пусть и святых. Депрессия Александра — болезненное отклонение от нормы, но не помешательство. Тарковский говорил в интервью Ч. де Бранту: «Мне не кажется, что Александр — сумасшедший, хотя наверное, есть люди, думающие иначе. Просто он находится в очень сложном психологическом состоянии»²⁴. Полный диагноз состояния Александра, вероятно, могли бы поставить специалисты; это состояние может быть описано как один из видов депрессии. Тарковский воспроизводит ее симптомы с клинической точностью. Это продуманная позиция режиссера. Еще задолго до «Жертвоприношения» он писал: «...автор фильма должен быть родственен не только специалисту-психологу, но и специалисту-психиатру. Потому что пластика фильма в огромной, часто в решающей степени зависит от конкретного состояния человеческого характера в конкретных обстоятельствах. Слово, внутреннее состояние и физическое действие человека развиваются в различных плоскостях. [...] И только при точном знании того, что и почему творится одновременно в каждой из этих “плоскостей”, только при полном знании этого, можно добиться той

неповторимости, той истинности, той силы факта, о которой я говорил»²⁵.

Состояние Александра буквально, до мелочей совпадает с картиной депрессии в клинических описаниях швейцарского психолога и психиатра П. Жане²⁶, у которого в свое время учился К.-Г. Юнг. Александр когда-то играл в театре, писал статьи об искусстве, но бросил все это и замкнулся в своем аутизме, чувствуя необъяснимую греховность этой деятельности. Жане описывает подобный случай: «Один несчастный, бывший прекрасным музыкантом, бросает играть на скрипке, заявляя при этом: “Играя, я всякий раз чувствую, что раздражаю Бога”. И добавляет: “Когда я вообще что-то (не важно что) делаю, то испытываю чувство, что действую вопреки священной воле Бога”»²⁷. То же самое происходит с Александром. Он чувствует себя виноватым в том, что началась война. Ему кажется, что события за пределами его дома резонансом откликаются на его переживания. Когда раздается звук летящих самолетов, он говорит: «Вот то, чего я всегда боялся». П. Жане рассматривает это как характерный для депрессивиков синдром и, говоря о воображаемых его пациентами катастрофах, вызванных их «святоотатственными деяниями», замечает, что им кажется, будто «они принимают в этих катастрофах участие: их порождают собственные действия пациентов, а в своих убеждениях они объективируют переживания, направленные на себя и на свои действия»²⁸. Описанная П. Жане «меланхолическая депрессия» часто приводит к самоубийству (логика этого перехода описана З. Фрейдом²⁹, и можно предположить, что сожжение дома для Александра эквивалентно самоубийству, ведь известно, что дом есть символическое представление самого человека, и уничтожение дома — это замещенное уничтожение героем самого себя, как виновника мировой катастрофы.

П. Жане отмечает, что «случаями меланхолии и страха действия являются также и многие формы аскетизма»³⁰ (что имеет прямое отношение ко многим героям Тарковского — Андрею Рублеву, Сталкеру и Доменико), и связывает этот страх действия с душевной усталостью или слабостью.

Но характерно, что П. Жане называет подобную слабость «причиной прогресса»! Он пишет: «Реакция остановки действия играет огромную роль; она представляет собой источник всех попыток, всех изменений и всего прогресса», добавляя: «Если действие оказалось не способно справиться с изменениями внешнего мира, к которым оно должно было нас приспособить, стоит ли продолжать его бесконечно? Конечно, нет»³¹.

Тем самым он как бы предсказывает концепцию Тарковского.

В своей книге Тарковский пишет о том, что во всех его фильмах слабость героев является их силой: «В “Ностальгии” мне было важно продолжить тему “слабого” человека, не борца по внешним своим приметам, но, с моей точки зрения, победителя этой жизни. Еще Сталкер произносил монолог в защиту слабости, которая и есть действительная ценность и надежда жизни. Мне всегда нравились люди, которые не могут приспособиться к

действительности в прагматическом смысле. В моих фильмах не было героев (может быть, исключая Ивана), но всегда были люди, сильные своей духовной убежденностью и принимающие на себя ответственность за других. [...] Такие люди вообще часто напоминают детей с пафосом взрослого человека — так нереалистична и бескорыстна их позиция с точки зрения “здорового” смысла.

Монах Рублев смотрел на мир незащищенными детскими глазами, исповедуя непротивление злу, любовь и доброту. [...] Кельвин, казавшийся поначалу простым обывателем, скрывал в своей душе те истинно человеческие “табу”, которые органически не позволяли ему послушаться голоса собственной совести, сбросить с себя тяжелое бремя ответственности за свою собственную и чужую жизнь. Герой “Зеркала” был слабым, эгоистичным человеком, не способным одарить самых близких своих людей бескорыстной, ни на что не претендующей любовью ради них самих, — его оправдывали только те душевные терзания, с которыми он приходил к концу жизни, осознавая неоплатность своего долга перед жизнью. Странный, легко впадающий в истерику Сталкер все-таки неподкупно противопоставлял голос своей убежденной духовности миру, пораженному точно опухолью всепроникающего прагматизма. Доменико, подобно Сталкеру, выдумывает свою собственную концепцию, избирает свой собственный мученический путь, только бы не поддаться всеобщему цинизму погони за своими личными материальными привилегиями и еще раз личным усилием, примером личной жертвы попытаться перекрыть тот путь, по которому человечество, точно обезумев, устремилось к собственной гибели. [...] Главный герой моей следующей картины “Жертвоприношение” тоже слабый человек в вульгарном, обыденном понимании этого слова. Он не герой, но он мыслитель и честный человек, и оказывается способным на жертву ради высших соображений. Когда того требует ситуация, он не уваливает от ответственности, не пытается переложить ее на плечи другого. А рискуя остаться непонятым, он поступает не столько решительно, сколько вопиюще разрушительно с точки зрения своих близких — в этом особая острота драматизма его поступка. Но он все же совершает этот шаг, переступает черту допустимого и нормального человеческого поведения, не опасаясь быть квалифицированным попросту сумасшедшим, ощущая свою причастность к целому, к мировой судьбе, если угодно. При этом он всего лишь покорный исполнитель своего призвания, каким он ощутил его в своем сердце, — он не хозяин своей судьбы, а ее слуга, индивидуальными усилиями которого, может быть, никому не заметными и не понятными, поддерживается мировая гармония...»³².

В определенного рода слабости героев Тарковский видел их силу. И поэтому стремился обрисовать клиническую картину этой слабости как можно более точно. Чем точнее эта картина была с психологической и психиатрической точки зрения, тем сильнее становилась инверсия этой слабости в силу.

И вовсе не странным выглядит, что герои Тарковского победили реальность, будучи не в состоянии победить самих себя. Просто для него материя души была сильнее, чем материя реальности.

Готовясь к постановке фильма о Достоевском, Тарковский заполнял целые страницы своего дневника подробнейшими выписками о его эпилепсии. Например (17 февраля 1973): «Следствием припадков были иногда случайные ушибы при падении, а также боль в мускулах, от перенесенных ими судорог. [...] Но главное было то, что больной терял память и дня два или три чувствовал себя совершенно разбитым. Душевное состояние его было очень тяжело, он едва справлялся со своей точкой и впечатлительностью. Характер этой тоски, по его словам, состоял в том, что он чувствовал себя каким-то преступником, ему казалось, что над ним тяготеет неведомая вина, великое злодейство...»

Александр в «Жертвоприношении» не подвержен припадкам (эта черта отдана почтальону Отто, его «двойнику»), расстройство у него совсем другого рода, однако чувство «неведомой вины» тоже ему свойственно, и он идет на жертву, чтобы исправить мировое зло.

Возможно, за десять с лишним лет, прошедших от цитированной записи в дневнике до постановки «Жертвоприношения», Тарковский не забыл эту черту Достоевского, и тогда не ее ли он воплотил в характере героя? Не играет ли Юзефсон в этой роли больного Достоевского — не для всех и даже не для себя, а хотя бы для Тарковского?

И вот еще одна версия финала «Жертвоприношения»: все происходящее во второй половине фильма после молитвы Александра (сцена молитвы находится точно в центре фильма) составляет его сон.

Александр после молитвы ложится на диван и засыпает. Ему снится, как по дому пробегает его обнаженная дочь, на мгновение отражаясь в зеркале. Потом он идет через парк в каком-то занесенном снегом предместье, показанном в черно-белом изображении. И в том же самом сне к нему приходит почтальон Отто. Правда, Александру кажется, что он проснулся, его якобы разбудил Отто, постучавший в окно. Так кажется и большинству зрителей. Однако усомниться в подлинности пробуждения заставляет то, как показан этот момент: Александр, находясь в том самом заснеженном предместье, подходит к какому-то заброшенному дому, и перед ним вдруг с громким сту-

ком распахиваются от резкого порыва ветра створки дверей. Но за дверьми нет входа, лишь сплошная кирпичная стена. Это понятная и достаточно изящная метафора того, что Александр хотел бы вырваться из пространства сновидения, но не может пробиться через стену. Пробуждение его — лишь кажущееся. Именно во сне Отто заставляет его поехать к Марии, убеждая его, что она — ведьма, способная изменить течение событий. Поэтому и сам визит к ведьме тоже снится Александру.

Это очень странный, длинный, многослойный сон, в котором есть моменты, схожие с реальностью, а есть совершенно ирреальные. Иногда человек почти осознает свое сновидение, а иногда погружается в него очень глубоко и беспamięтно. Иногда он ведет во сне диалоги с другими людьми, а иногда смыслы

раскрываются для него не через слова, а через немые образы, как будто не связанные с сутью ситуации, но раскрывающие ее через глубинные архетипы бессознательного. Так, в один из моментов сна Александр видит то, что видел Сталкер в ручье Зоны — те же разбросанные монеты, распушенную пружину часов — только все это не в воде, а запорошенное снегом.

Александр едет к Марии и по дороге падает с велосипеда в лужу. Падение это имеет совершенно особый смысл, о чем мы поговорим в четвертой главе. Но в данном случае важен его сновидческий аспект. Когда Отто заставляет Александра поехать к Марии, то предсказывает его падение: «А ты все-таки поезжай, поезжай к Марии. Только осторожно. У меня в переднем колесе две спицы сломаны. Туда штанина попала. Едва в воду не свалился». Предсказание это или же, наоборот, объяснение постфактум уже случившегося (тоже во сне) падения Александра? Мы выше уже рассматривали концепцию Флоренского о том, что во сне все происходит одновременно и почти мгновенно, причем последовательность этого молниеносного течения событий развернута в обратную сторону, и поэтому объяснение событиям, приходящее после них, выглядит как предсказание. Иначе говоря, когда Александр во сне увидел себя падающим с велосипеда, то подсознание тут же нарисовало ему и обоснование этого падения —



образ Отто, тоже падающего со своего велосипеда, и объяснение по поводу сломанных спиц. Тарковский поистине виртуозно выстраивает логику сна во всех ее причудливых изгибах.

С еще большей вероятностью является сном все происходящее в финале фильма. Это подтверждает монтажная структура фильма.

Когда Александр и «ведьма» Мария взмыли в воздух над кроватью, начинается еще один сон Александра—или, исходя из вышесказанного, не начинается, а продолжается. Герой погружается в еще более глубокие слои сновидения, начавшегося ранее, но не опознанного в качестве сновидения, а выглядящего как реальность. Явно как сновидение идет сцена бомбардировки города. Затем кадр, где Александр сидит под деревом, рядом — Мария, но одетая в платье Аделаиды, его жены.

Если сон начался, то он должен когда-то кончиться. Но этот сон не кончается, хотя в фильме есть момент, когда Александр просыпается. Есть основания полагать, что это пробуждение не настоящее, а мнимое, происходящее во сне. После того как возле Александра появляется Мария в платье его жены, следует короткая монтажная перебивка — картина Леонардо, а за ней — длинный и сложно выстроенный кадр. В нем мы сначала как бы глазами Александра видим, что его дочь обнаженной убегает вдаль по коридору (что как раз и указывает, что это продолжение того сна, который начался еще до визита к Марии и где тоже на мгновение появлялась обнаженная дочь). И там же — куры мечутся по дому. Эту сцену наблюдает стоящая у двери Аделаида. Кадр длится, монтажного стыка нет. Аделаида отворачивается от дочери, делает несколько шагов, смотрит в соседнюю комнату из-за занавески и видит Александра, спящего на диване. Камера сдвигается в сторону, Аделаида оказывается за рамкой кадра, а в кадре остается комната, постель Александра и он, спящий. Кадр довольно долго остается неизменным, затем комната заливается утренним светом. Александр просыпается. Говорит: «Мама!» — и встает, все в том же кадре.

Получается, что мы видим пробуждение Александра глазами Аделаиды, которая в данном случае является персонажем его сновидения. То есть его пробуждение происходит во сне, мы видим его изнутри сна.

Кстати, известно, что прообразом Аделаиды в некоторых чертах послужила жена Тарковского Лариса Павловна Кизилова; по одним воспоминаниям, она была женщиной очень земной и прагматичной, да и в «Зеркале» в роли докторши эти ее черты подчеркнуты до карикатурности, — но по другим воспоминаниям, наоборот, она сильно тяготела к мистике. В этом кадре Аделаида и связывает, и разделяет сон и реальность. Этот кадр должен служить как бы выходом из сновидения, но на деле он не выводит из него, а оставляет нас и героя в нем, как несколько раньше ложные двери, распахнутые, но раскрывающие за собой глухую кирпичную стену, тоже оставляли героя в пространстве сна.

Подчеркиваю: все три фазы этого эпизода — дочь, жена и просыпающийся

Александр — соединены в одном съемочном кадре, без монтажных склеек. Если такую монтажную структуру фильма читать в привычной логике, то получается, что пробуждение Александра — часть самого сна: мнимое пробуждение во сне, то, что в «Зеркале» мы анализировали как «необъявленный сон».

Но приемлема ли общепринятая логика монтажа для этого фильма?

Возможны два ответа.

Первый: если в «Жертвоприношении» действует общепринятая монтажная логика, то всю вторую половину фильма после молитвы Александра (и особенно после визита к Марии) следует считать его сном. Его возвращение домой, утреннее пробуждение и звонок редактору, когда Александр убеждается, что никакой войны не было, поджог дома, отъезд на санитарной машине в клинику и затем прощальный взгляд Марии вслед машине и, наконец, расцветшее сухое дерево — все это ему снится, и до конца фильма мы так и не увидим его реального пробуждения, видим только «пробуждение внутри сна». В данном случае даже не столь важно, когда начался сон Александра: в доме у Марии после любовной сцены или еще раньше в его собственной комнате после его молитвы. В последнем случае именно во сне к нему пришел Отто, и тогда все остальное, включая и визит к Марии, Александру тоже снится. Но заснул ли Александр чуть раньше или чуть позже, до визита к Марии или уже у нее в доме, все равно перед нами сон, и в действительности ничего



последующего не было! Не было поджога дома, а самое главное — не было этого прекрасного мирного утра, утра без войны. Не было поворота времени. А что же было на самом деле? То, что и должно было произойти при реалистическом изображении событий: война как началась, так и продолжается. И тогда вся концепция фильма выглядит иначе, чем она воспринималась до сих пор в мировой критике. Как ни странно, но фильм Тарковского дает достаточно убедительный повод для этой новой трактовки. По крайней мере если строго буквально читать монтажную фразу, то ее подлинный смысл именно таков: герою очень хотелось остановить войну, но удалось это ему лишь во сне. И если читать именно то, что написано, а не то, что хочется «вчитать» в монтажный текст, то фильм оказывается вполне реалистическим, лишенным всякой мистики и всяких эффектов изменения времени, — но гораздо более трагичным. Перед нами предстает печальная история о том, как началась война и как герой, обуреваемый мистическими идеями, попытался ее остановить, но это желание осталось лишь сном, подобным солнечным снам Ивана из «Иванова детства». История гораздо более пессимистичная, без хэппи-энда.

Вспомним, что в основе «Жертвоприношения» лежали два сценария: «Ведьма» (о женщине-экстрасенсе и смертельно больном герое) и «Двое видели лису» — о том, как два человека ночью видят по телевизору начало войны и один из них от отчаяния кончает с собой, а потом выясняется, что по телевизору транслировали художественный фильм. Как видим, Тарковского увлекали довольно жестокие «обманки» в сюжетах. Если там — фильм, то почему в «Жертвоприношении» не мог быть сон?

Но есть и второй ответ: Тарковский создал нестандартную логику монтажа, где в одном съемочном кадре сочетаются два виде реальности — сновидение и реальность. Обычно в кино сны и реальность снимаются в разных кадрах и соединяются монтажными склейками. Тарковский выполнил такое соединение внутрикадровым монтажом, создав чрезвычайно редкий для кинематографа и виртуозно выполненный монтажный пассаж.

Надо отметить, вообще говоря, что внутрикадровый монтаж (кадр-эпизод) и склеечный монтаж представляют собой разные грамматические формы и диктуют разную модальность показанным в кадрах событиям. Склеечный монтаж утверждает позицию режиссера, подобно указующему персту: «Я, автор, считаю, что это — так!» Внутрикадровый монтаж слабее в плане утверждения. Он показывает сами события, а их модальная оценка задается лишь в первой половине кадра-эпизода, а во второй половине она отдается на выбор зрителя.

Склеечный монтаж не выравнивает модальности показанных событий (если только они не были равными до склейки), наоборот, подчеркивает модальную разницу. Иначе действует внутрикадровый монтаж: соединяя два события в одном кадре-эпизоде, он показывает их либо в одной модальности (они одинаково реальны, одинаково нереальны или вероятны, и т.д.), либо их модальность принципиально неизвестна, автор уходит от ее опреде-

ления. Скорее всего, в «Жертвоприношении» мы сталкиваемся именно с таким случаем. Тарковский оставляет зрителя в ситуации неопределенности, заявляя: могло быть так или иначе, вы — зрители — выбирайте сами!

Внутрикадровый монтаж сновидения и реальности создает амбивалентную модальность событий. В фильме начинают параллельно действовать два варианта развития событий, два потока реальности. В одном Александр проснулся, а в другом пробуждение было мнимым и все происходящее представляет собой его сновидение. Зритель волен по своему желанию принять ту или иную реальность, поверить в тот или иной ход событий.

Большинству зрителей показался более приемлемым вариант событий, связанный с «петлей времени», то есть они были склонны скорее принять за реальность нечто нереальное, нежели понять, что имеют дело со сновидением. Притом что сновидческую природу событий режиссер отнюдь не скрывал. Подобно героям детективных рассказов, он нашел замечательный способ спрятать вещь, оставив ее на самом видном месте. Реалистическая альтернатива скрыто присутствует в монтаже как возможный плацдарм для отступления, как калитка для возврата в пространство нормальной действительности. Однако эта калитка никогда никем, в том числе и самим режиссером, не была открыта. Скорее всего, не столько потому, что она действительно малозаметна, — но потому, что трактовка фильма как реалистического не оказалась востребованной. Выбор иных трактовок отвечал склонности зрителей видеть мистическую сторону в фильмах Тарковского и их привычным представлениям о том, чего следует ждать от этого режиссера. Хотя на самом деле, как видим, он гораздо сложнее любых стереотипов.

Фильм дважды предоставляет нам возможность выбора. Сначала кажется, что мы должны примириться с невозможным, то есть с «петлей времени», и перед нами встает вопрос о том, насколько пластична наша реальность. Этот вопрос навязывается столь сильными средствами — война, пожар, безумие, — что эмоциональный шок не дает нам возможности аналитически осмыслить произошедшее. Да и решение этого вопроса невероятно сложно, ведь сам Тарковский предлагал по меньшей мере три трактовки этой ситуации: магия, религия и психология. И лишь потом, вспоминая ход событий, мы начинаем понимать, что раньше перед нами уже возникала другая альтернатива — выбор монтажной логики: при одном варианте все происходит в действительности, при другом — во сне. Оказывается, вопрос не в том, как трактовать некую ситуацию (с точки зрения мистики, религии или психологии), а в том, имела ли место сама эта ситуация. Таким образом, в фильме «открытые» структуры повторяются, создавая, так сказать, вторую степень неопределенности.

Ну, а третья степень неопределенности — это то, с чего мы начали рассказ об этом фильме, — загадка, стоящая перед зрителем: способен ли он сам поверить в Бога...

От накопления неопределенностей возрастает поэтичность фильма. Жанр его все более склоняется в сторону поэзии, кинопоэзии—лирического самовыражения в эпическом сюжете (ведь война—это эпика). В выборе между истинностью или неистинностью сказанного в поэзии мы ориентируемся не на логику и не на событийный ряд, а на силу образа, на звучание, рифмы, аллитерации, ритм, метр и другие поэтические средства, которые делают поэтическую мысль убедительной. В «Жертвоприношении» все эти средства убеждают нас в истинности произошедшего, каким бы неопределенным и невероятным оно ни было на самом деле. Тут вместо логики—образ и рифма. Никакой причинно-следственной связи между событиями нет, но они связаны чем-то, непонятно чем. Эта неопределенная, но непреложная связь образует рифмы. Александр боялся войны—и она произошла. Он хотел спасти мир—и он его спас. Ему подарили карту—и он воссоздал мир. Как волхвы в картине Леонардо да Винчи «Поклонение волхвов» поверили в приход Мессии и Мессия пришел, так и Александр поверил—и сделано было по его слову. И так далее...

Но тем самым возрастает и роль поэтических структур в фильме. Если на них в конечном счете возлагается ответственность за конечное решение об истинности или ложности произошедшего в фильме, то, значит, они-то и становятся главным в фильме. А тем самым возрастает и роль сакрального хронотопа, ибо этот хронотоп отвечает за связь поэтических структур с мировым порядком и в целом за их сакрально-ритуальную роль, ведь в сакральном хронотопе поэт— шаман.

Через имагинативный хронотоп мы входим во внутреннюю сферу фильма, но этим хронотопом мезокосм не исчерпывается. Ведь мир представляется не только как проекция личности. Он наполнен взглядами других. Может быть, с их точки зрения, это какой-то другой мир? Может быть, он как-то иначе устроен и функционирует? Ответ на это—в следующих главах.

Что находится за пределами личности и того абсурдного мира, в котором она живет? Да много чего там находится...

По-крайней мере, сфера культуры и сфера священного. И еще, как ни странно, сфера рассказа; поскольку этот мир рассказанный, то способ рассказывания о нем становится его собственной, так сказать, законодательной базой, и свойства композиции рассказа, в данном случае—фильма, становятся закономерностями судьбы героев. Этому найдутся удивительные подтверждения.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ХРОНОТОП ДИАЛОГА КУЛЬТУРЫ

1. Аккумуляция образов

Как нувориш избавляется от комплекса гуманитарной неполноценности, позволяя себе все, чего нет у бедного соседа-академика, так и кино своими фантастическими возможностями по преобразованию всего на свете в экранные образы если и не преодолело, то все же заставило забыть свой комплекс неполноценности перед традиционными искусствами, владевший им до последней трети XX века¹. Андрей Тарковский был одним из последних, кто еще ощущал этот комплекс. Кино в его время уже отказалось от борьбы за высшие места в традиционной эстетической иерархии и строило рядом иерархию собственную, забыв отвести в ней место старым ценностям. Тарковский пошел против течения, пытаясь вернуть кино в парадигму классики. «Моя цель, — записал он в дневнике (31 декабря 1973, период работы над «Зеркалом»), — вывести кино в ряд всех других искусств. Сделать его равноправным перед лицом музыки, поэзии, прозы и т.д.»

В такого рода статусных коллизиях важны онтологические и онтические основания, своего рода эстетические родословные, и в противовес концепциям о синтетическом характере кино, неявно отрицающим наличие у него собственной онтологии, Тарковский выдвинул идею кино как «ваяния из времени»², представив время операциональным материалом кино, наравне с цветом и звуком в живописи и музыке. Он говорил: «Кинематографический образ целостен, так же, как любой другой. Поэтому представляется совершенно бессмысленным говорить о синтетической сути кинематографа. Полновластной доминантой кинематографического образа является ритм, выражающий течение времени внутри кадра. А то, что само течение времени обнаруживается и в поведении персонажей, и в изобразительных трактовках, и в звуках — это всего лишь сопутствующие составляющие, которые теоретически могут быть, а могут и отсутствовать. Можно себе представить

фильм и без актеров, и без музыки, и без декорации, и без монтажа — с одним только ощущением протекающего в кадре времени, — и это будет настоящий кинематограф. Каким явился фильм “Прибытие поезда” братьев Люмьер»³.

Несмотря на декларацию самоценности киноизображения, Тарковский насыщает свои фильмы многочисленными цитатами из художественных текстов. Огромный, накопленный за века, фонд идей и образов мировой культуры втягивает он в свои фильмы. Как это соотносится с идеей фильма «без актеров, музыки и декораций», с одним только ощущением протекающего в кадре времени? Нет ли тут противоречия? И есть и нет. Тарковский упоминал в своих текстах фильм Энди Уорхолла, где показан неподвижный спящий человек («Сон», 1963), но сам все же создавал фильмы совсем другие. Ничто не мешает нам признать, что он просто противоречил самому себе, однако мы не будем этого делать, так как случай слишком принципиальный. И я вижу решение. На мой взгляд, все эти включения имели содержательный характер. Они относились к теме рассказа, а не к его языку, отвечали на вопрос «что», а не «как». И это, конечно, уже снимает противоречие, о котором мы говорим, потому что в теме рассказа человек абсолютно свободен.

Ниже в этой главе я покажу, как цитаты дополняли сюжетное содержание основного авторского текста и даже меняли конструкцию рассказа, играли действенные роли, функционально уподобляясь событиям. Они имели не лингвистический характер, но, напротив, были включены в диегезис, внутрифильмовой мир, притом что диегезис фильмов Тарковского чрезвычайно расширен — не ограничен материальной реальностью, непосредственно соприкасавшейся с героями, но представлял собой обширный мезокосмос с собственной ноосферой, сферой идей и образов.

Размышления режиссера о тотальности времени как материала, соединяющего киноискусство с материальным и духовным мирами, не могли не войти в согласие с идеями о подобии микрокосма и макрокосма, восходящими к античным и ренессансным представлениям и близкими теософии и взглядам русских философов-космистов первой трети XX века. Аккумуляция образов мирового искусства в фильмах Тарковского, по сути, представляет собой художественное выражение его космизма. «Личность есть космос» и «личный художественный мир есть художественный мир всего человечества» — эти два типа расширения связаны одним и тем же строем мышления.

Не случайны обращения режиссера к холистским идеям поздней готики, Реформации и века Просвещения, а воспроизведения в его фильмах работ Дюрера, Брейгеля и стилистические отсылки к Арчимбольдо естественны в

кругу его мыслей (высказанных в статьях и выступлениях) о Якове Беме и Сведенборге. Так же естественны в этом контексте и неоднократные отсылки в его текстах к русским философам начала XX века — Павлу Флоренскому, Николаю Бердяеву, Ивану Ильину.

Тарковский развернул кино к органичной для традиционных искусств религиозной и теософской проблематике, возрождая ее в сюжетах и в отсылках к различным художественным текстам, включенным в его фильмы многослойными массивами, превращающими эти фильмы в экранные музеи и библиотеки.

Все эти цитаты, кроме содержательной информации, вводили в фильмы и новые художественные фактуры. Не стилистические доминанты, хотя и о них тоже мы будем говорить в ряде случаев, а именно фактуры. Чуждые основному киноматериалу, они превращали фильмы Тарковского в нечто подобное авангардным контррельефам и коллажам. Конечно, письмо Пушкина или стихи Арсения Тарковского, живопись Брейгеля или Леонардо да Винчи, включенные в фильмы, внешне совсем не похожи на куски афиш и трамвайные билеты, вклеенные в поверхность масляной живописи авангардистов начала XX века. И тем не менее по структуре художественного замысла то и другое очень близко друг другу.

Разумеется, мы допускаем некую условность, приравнивая включение в фильм инородных материалов к приклеиванию чего-либо к плоскому холсту в классическом коллаже, ведь в кино, строго говоря, нет никакой плоскости, на которую можно что-либо наклеить; но такой плоскостью можно считать равномерность статуса изображенных объектов, а наклейкой на ней станут включения объектов иного статуса, например, хроники в игровой фильм, аналогичное вклеиванию фотографий в живопись. Сейчас в сферу применения коллажа включают не только изобразительные искусства, но и временные, событийные: например, «...хэппенинг представляет собой коллаж действий. Принцип коллажа наблюдается и в том, что аудитория приглашается к участию в действиях или является их непосредственной частью». Еще большее отношение к кино имеет следующее: «Возможен также коллаж-иллюзия, в котором эффект коллажа сугубо зрительный, технически его детали не “сколлажированы”»⁴. Кино своей склеечной и монтажной природой изначально коллажно, вернее, наоборот, коллаж кинематографичен — возникший в изобразительном искусстве в 1911 году, он оказался расширением кинематографического принципа. Однако генетическое и сущностное сходство кино и коллажа к нашему времени настолько уже утоплено в истории и банализовано, что сейчас говорить о коллаже в кино следует только в слу-

чаяя очевидного разрыва между фактурами сюжетных событий фильма и дополнительного ассоциативного материала.

Такие на первый взгляд разные явления, как, с одной стороны, философские размышления о природе времени и онтологии кино, укорененные в религиозных и теософских духовных ориентациях, и с другой — авангардная ломка художественной ткани фильмов и смешение в ней разнородных фактур, внутренне объединены и составляли для Тарковского вполне целостную художественную проблему.

Формотворческие идеи Тарковского возникли через десятилетия после завершения эпохи, которая была бы для них естественной, — как будто он на полвека опоздал родиться. Впрочем, то же самое можно сказать о многих в его поколении, поколении неоавангарда.

Тарковский вступил в профессию на рубеже 1950 — 1960-х годов, когда во всем мировом искусстве, в том числе советском, наступило второе пришествие авангарда. В отечественной культуре этот процесс был даже более заметен, чем в западной, где не было разрыва художественной традиции и авангард органично перетекал из ранних в поздние фазы; у нас процесс его естественного развития был насильственно прерван, советский художественный авангард в конце 1920-х — начале 1930-х годов был загнан в подполье — откуда вдруг выступил в виде советского неоавангарда⁵ во второй половине 1950-х и начале 1960-х годов, на волне оттепели. Сейчас публицисты любят вспоминать гонения на авангардистов, например, то, как Хрущев в 1962 году на выставке «30-летия МОСХА» в Манеже ссорился с художниками, со скульптором Эрнстом Неизвестным. Однако тем самым заслоняется тот гораздо более важный факт, что экспозиция имела место в центральном выставочном зале страны!

В это время после нескольких десятилетий забвения к зрителям возвращаются полотна русских авангардистов 20-х годов, рядом с работами их молодых последователей, которые принесли в живопись, поэзию, архитектуру, театр импульсы нового экспрессионизма и нового конструктивизма. Организаторы московских «Дней поэзии» не скрывают своего намерения возродить поэтические диспуты начала 20-х. На сцене театра на Таганке воздвигаются декорации из кубов и оживает стилистика Брехта и Мейерхольда. Города заполняются постройками в духе конструктивизма и функционализма.

Кажется неожиданным взрыв динамики в операторских работах Сергея Урусевского «Летят журавли», «Неотправленное письмо» и «Я — Куба» (особенно неожиданный после изысканной сдержанности изображения в снятом им ранее «Кавалере Золотой звезды»), изменивший мышление це-

лого поколения отечественных кинематографистов. Кинооператор Наум Ардашников говорил мне в интервью, что «после Урусевского операторы стали по-другому думать»⁶. Однако этот взрыв, вероятно, не в последнюю очередь был вызван тем, что Урусевский вспомнил уроки Александра Родченко. В начале 1930-х Урусевский учился в Московском художественном институте, бывшем ВХУТЕИИНе, на факультете графики у В.А. Фаворского, а Родченко там вел курс фотографии. Известный «беспредметник», соратник Казимира Малевича, исповедовал принцип: для фотографии «хороши все точки, кроме точки от пупа»⁷. Очевидна преемственность: Малевич—Родченко—Урусевский—новая советская операторская школа. Да отчасти и режиссерская, поскольку, например, Андрей Михалков-Кончаловский признавался, что прийти в кино, бросив музыку и консерваторию, заставили его именно увиденные однажды «Журавли».

То же самое происходило и в западном кино. Бернардо Бертолуччи говорил: «“Новая волна”, созданная французскими режиссерами, придала всему кинематографу 60-х специфический оттенок. Тогда нам было мало только рассказать какую-нибудь историю, перенести на экран тот или иной сюжет, поговорить о реальности. В основном, мы задавались вопросом “Что такое кино?”. Кинематограф носил характер экспериментальный и критический. Я помню, что во время съемок фильма *Перед революцией* я придавал равное значение как персонажам фильма, так и выражению на экране своих размышлений о кино. Это было кино, которое само себя анализировало. Говоря “мы”, я имею в виду режиссеров итальянских, французских, американских, бразильских, канадских. Кино изъясняется на языке интернациональном, и поэтому я говорю о тех, кто был молод в 60-е годы так, как будто мы все—выходцы из одной страны, которая называется “вселенной кинематографа”. Этот этап был чрезвычайно важным для всего кино, он способствовал развитию киноязыка»⁸.

Кино, которое само себя анализировало,—это скрытая отсылка к уже цитированным выше словам Лютера о Библии, которая «сама себя толкует». Бертолуччи, аристократу с филологическим образованием, была, вероятно, прекрасно известна эта формула, которой он соединял авангардные интенции кино 60-х годов с базовыми идеями герменевтики.

Тарковский отвечал на тот же вопрос, которым задавалась и «новая волна», и его ответ был самобытным, хотя и частично совпадал с ответом Андрэ Базена о «мумификации времени» в кино: «После того, как был закончен фильм “Иваново детство”, я впервые ощутил, что кино где-то рядом. [...] Я понял это по собственному волнению, похожему на беспокойство охотничьей собаки, взявшей след. Произошло чудо: фильм получился! Теперь от меня требовалось совсем другое. Я должен был понять, что такое кино. Тут-то и возникла идея Запечатленного Времени»⁹.

Тарковский нелестно отзывался об авангарде. Но это не противоречит сказанному здесь о его принадлежности к этой формации, возродившейся через полвека после ее первого явления на свет. Для сравнения Тарковского с мастерами авангарда важны не поверхностные стилистические различия, а глубинные основы эстетики. Авангард выяснял онтологию искусства, пытался раскрыть фундаментальные принципы художественности—и с этим сопоставимы поиски Тарковским тайной субстанции киноискусства.

Много лет его концепция кино как «ваяния из времени» обсуждается в рамках киноэстетики, но пора бы уже оценить ее в более широком контексте истории искусства. И осознать факт, вообще-то самоочевидный, но на который до сих пор не обращали внимания. А именно—то, что время, возведенное им в статус первоэлемента кино, является еще одним субстанциональным первоэлементом искусства в ряду тех, что искали и находили художники конца XIX—начала XX века: «куб, конус и шар» Сезанна, «точка, линия и поверхность» Кандинского, «чистая театральность» Мейерхольда, футуристическая «динамика» Маринетти и абстрактное сценическое «движение» Юрия Анненкова, звуковые поэтические образы Велемира Хлебникова и т.п. Все это различные варианты «чистых форм», которых требовала обновлявшаяся парадигма культуры в начале XX века и, повторно, в 1960-е годы.

Открытие или, может быть, изобретение новых онтологических формул искусства входило в программу авангарда, стремившегося пересоздать искусство в целом, отчего его продукцией были не столько артефакты, сколько стили и направления, манифесты, ролевые игры, агрессивные и виктимные жесты. Точно так же и итоговой продукцией Тарковского были не только его фильмы (хотя и фильмы тоже, безусловно, своим высочайшим художественным качеством отличавшиеся от иных артефактов авангарда), не столько кинематографическим языком рассказанные истории—он открыто презирал подобные рассказы,—сколько целостный феномен, который можно определить как «творчество Тарковского», включая сюда и стиль кино, и стиль жизни: демонстративно-виктимное поведение и стремление к эстетическому реформаторству.

Пытаясь «дойти до самой сути» искусства, авангардисты подчас обращались с этой сутью весьма бесцеремонно. Они перемешивали традиционные фактуры, как в калейдоскопе или, если хотите, в алхимической реторте, чтобы создать новую формулу художественных ценностей¹⁰. Режиссеры и художники театра в поисках глубинной «театральности» включали в спектакль элементы балагана, цирка, позже—кино. Поэты, изучая закономерности поэтического языка, включали в текст элементы образительности и печатали стихи плакатными шрифтами, угловато изломанными строчками. В

поисках природы живописи художники приходили к геометрическим формам, заливали плоскости открытым цветом, вставляли в свои работы натуральные объекты.

Тут очевидны параллели с тем, что делал Тарковский в своих фильмах, вставляя в них бесчисленные цитаты из поэзии, прозы, живописи, архитектуры, а вместе с тем хронику, репродукции и фотографии реальных памятников культуры (Марк Ле Фаню отмечает, что «Зеркало» «отвечает кубизму» тем, что показывает предмет «под разными углами зрения»¹¹). Казалось бы, тем самым он разрушал специфику кино, — но на самом деле он искал «чистую форму» кинематографа, независимую от всех остальных искусств.

Высказываются мнения, что он заимствовал все это для получения эффекта «возвышенного» в своих фильмах. Прежде чем оспорить это мнение, приведу большую цитату: «Цвет, возникающий в финале “Андрея Рублева”, когда остается только изображение икон, Брейгель в “Солярисе”, многочисленные знаки искусства в “Зеркале”, Леонардо и Бах в “Жертвоприношении”, — это то, что выжимает возвышенное из пленки, поскольку оно уже было в произведении искусства. Тарковский не тот режиссер, который пытается обнаружить возвышенное в самой материи фильма, он использует возвышенное, данное ему в качестве предмета, он повторяет то, что было “неповторимо”, и в этой неповторимости произведения искусства было нечто участвующее в возвышенном. Удивительно, но этот повтор действителен. Само чувство возвышенного оказывается репродуцируемо. Тарковский, сам того не желая, используя прекрасное в качестве возвышенного, используя возвышенное в качестве возвышенного, делает важный шаг по направлению к кинематографической образности, с ее совершенно иным возвышенным. Если анализировать, какие произведения литературы, живописи, музыки становятся знаками возвышенного для Тарковского, то можно заметить, что все это — достаточно ограниченный набор предпочтений советского интеллигента-гуманитария. Это вовсе не характеристика “культурного багажа” Тарковского, а характеристика кинематографического использования этих знаков искусства, подспудное знание Тарковским того, что должно «читаться» в его фильме, его обращенность к “массовому” (пусть эта масса и очень мала) зрителю, столь важное для кинематографического восприятия. Таким образом, помимо того “возвышенно-прекрасного”, на которое мы указали, в фильмах Тарковского неявно присутствует и иное возвышенное. Условно назовем его возвышенным повтором. Тарковский не только повторяет искусство, указывая косвенно и на сам фильм как искусство, но он повторяет то и только искусство, которое опоз-

нается, то есть повторяется еще раз в коллективном узнавании, в воспоминании. И здесь речь идет уже не о субъективном переживании фильма, но об аффекте совместного бытия, который производится не самим искусством, не его образами, но ощущением себя в сообществе потребителей именно этой образности. И в этом Тарковский несомненный кинематографист. Он не только возвышающе использует искусство прошлого, но, и это самое главное, использует его, делая повторяемым и даже в чем-то обиходным. Он дает возможность иметь дело с бесконечным, указывая на его присутствие в обыденности наших воспоминаний, где образы еще не стали представлениями, где нужен повтор, механический повтор, высвобождающий слабые аффекты общности, аффекты динамически возвышенного. А это позволяет делать именно кинематограф»¹².

Сначала заметим, что в цветном финале «Андрея Рублева» показаны не только иконы, но и лошади, валяющиеся на изумрудной траве,— они не были произведением искусства, но стали им у Тарковского. Это не повторное, а первичное. Но дело в другом.

С моей точки зрения, все сказанное в цитируемом тексте было бы верно, если бы творчество Тарковского относилось к мейнстриму, укорененному в традиционных ценностях, которые мейнстрим призван охранять и тиражировать, или, тем более, к массовой культуре или китчу, эти ценности банализирующим. Вот уж где в полной мере мы видим заемное «возвышенное повтора». Но ведь не весь кинематограф принадлежит мейнстриму. Тарковский не имел к нему ни малейшего отношения. А уж о массовой культуре в связи с ним и упоминать не будем; если сейчас она поглотила его наследие (мы говорили об этом в предисловии), то он в этом ничуть не повинен.

Важно точно локализовать творчество Тарковского в историко-культурном контексте. Мейнстриму сейчас противопоставляют авторское кино и артхаус. Но это узкий, специфически киношный взгляд. Если попытаться увидеть нашего героя в более широкой панораме истории искусства, то иначе как «реликтовым авангардом» не назовешь странную виртуальную формацию, к которой принадлежит искусство и эстетика Тарковского. Режиссер начал возрождать на ином историческом витке поиск новых онтологий и нового символизма—будто действительно он на полвека опоздал родиться. Но на самом деле это вовсе не странно. История любит ремейки. И в ней, так же как и в известном фильме, «почтальон звонит дважды».

Авангард, даже и в такой реинкарнации, основан на иной, нежели мейнстрим, этике обращения с традиционными искусствами, на иной взаимной юрисдикции. Феномен авангарда и состоял, уж извините за трюизм, в переводе всей системы ценностей. Авангардисты не считали шедевры прошлого чем-то возвышенным. Совершенно наоборот. Зато собствен-

воспроизведениями памятников искусства. Менее очевидна высокая степень обусловленности этого интертекстуального поля, которую мы и рассматриваем в этой работе.

Итак, памятники культуры в фильмах Тарковского...

Надеюсь, читатель выдержит монотонную, но необходимую сводку различных типов их воспроизведения. Иногда перед камерой были подлинники, и тогда кинокадр служит репродукцией. Но снимались и станковые репродукции, иллюстрации в книге, листовые гравюры, копии скульптур; звучат цитаты в речи персонажей, и т. д., — тут мы имеем дело с двойным репродуцированием. А иногда и с тройным, когда в кадре висит на стене комнаты афиша с иконой, отсылающая не к самой иконе, а к фильму об иконописце, и здесь отсылка раздваивается — к персонажу фильма и его автору. Вещи воспроизведены целиком и во фрагментах. Различны источники цитирования и их жанры: классическая живопись и графика, архитектура и скульптура; литературные, философские и поэтические тексты; музыка, слышимая и обсуждаемая героями, звучащая в кадре или закадровая. Различен способ использования материала: прямое цитирование, с подчеркиванием имени автора в явном диалоге с ним, и скрытое, косвенное. Цитаты даны одиночно и подборками-центонами. В сценарных коллизиях заметны реминисценции классической драматургии. Мизансцены в ряде случаев строятся по композиции известных картин. В кадрах воссозданы портретные типажи, архитектурные, пейзажные и стилевые мотивы разных эпох и авторов, вплоть до того, что современные персонажи могут быть одеты в старинные платья. Есть автоцитаты скрытые и очевидные. В общем, трудно вообразить, чем можно дополнить этот список. В нем есть все¹⁵.

Впечатление необычайной насыщенности материалом культуры создается еще и тем, что это фильмы об интеллигенции. Герои — художники, ученые, писатель, кинорежиссер, актер, психолог, поэт и историк, корректор (даже закадровый соперник главного героя «Зеркала», о предполагаемом браке с которым упоминает его бывшая жена, — писатель, что дает повод герою поязвить: «Его фамилия — не Достоевский?»). Их судьбы сюжетизируют культурную проблематику и являются тоже своего рода интекстами (как, вообще говоря, интертекстуальны любые типажи, отсылающие к обстоятельствам более общего характера и, соответственно, параллельным текстам).

Интертекст, образуемый цитатным материалом, в сочетании с авторской художественной фактурой дает основания для образования особой пространственно-временной среды, хронотопа. На этих основаниях, подключая к ним, кроме материальных фактур, также и такие нематериальные

ные творения они наделяли сверхценностью. И не без оснований. Ведь все созданное ими было первично по сути, поскольку возникало в новом, неосвоенном эстетическом пространстве. Весь фонд мировой культуры был для них равноценным строительным материалом, как камень, известка, цемент, железная арматура — для построения нового искусства, собственная онтология которого создавалась с нуля. Материалом не только равноценным, но и, как бы трепетно они к нему ни относились, в сущности, гораздо менее ценным и потому менее возвышенным, нежели их собственная итоговая продукция — новые онтологии, которые не имели ничего общего с онтологиями традиционных искусств. Только в таком контексте онтологические идеи Тарковского о том, что материалом кино является время, получают адекватное и логичное объяснение. «Возвышенное» в его фильмах не имело никакого отношения к «возвышенному» заимствованных им фрагментов живописи, поэзии и т.д., оно возникало на своей собственной основе, — и этим возвышенным в данном случае стала эманация времени и вечности, чувственно ощутимая зрителем в кинообразах Тарковского.

Сейчас Тарковский воспринимается как традиционалист. Однако в 60–70-е годы его считали дерзким новатором, неоавангардистом. Эта оценка непосредственных свидетелей, его современников, более справедлива. Но в наше время она забыта, и новое поколение видит его через нынешние шаблоны, не считаясь с тем, что представлял собой этот человек в его собственном времени.

Кстати, о приметах времени: Брейгель в конце 1960-х не входил в «ограниченный набор предпочтений советского интеллигента-гуманитария», в наших музейных собраниях его нет, а хорошие репродукции в ту пору были редки; он был известен у нас в основном, за редким исключением, лишь художникам и искусствоведам, о чем могу свидетельствовать, поскольку имел в то время некоторое отношение к этим видам деятельности. Брейгель стал популярен отчасти благодаря Тарковскому! Причем не только здесь, но и в мире. Так, английский искусствовед Тимоти Фут в книге о Брейгеле полагает, что лишь Тарковскому в «Солярисе» удалось разгадать тайну брейгелевских «Охотников на снегу»¹³.

Странно, что до сих пор нет монографий «Тарковский и мировая живопись», «...и поэзия», «...и драматургия», «...и музыка», «...и архитектура»¹⁴ (хотя, как указывалось в предисловии, есть связанные с этими темами статьи или разделы в статьях), его фильмы дают для них достаточно материала. Они насыщены, а на чей-то взгляд, может быть, и перенасыщены

субстанции, как многочисленные ассоциации, стилистические параллели и определенные ценностные акценты, и образуется хронотоп диалога культуры.

Строго говоря, это полилог, так как в нем не двое, а много участников, имея в виду авторов всех цитируемых текстов. Но в современной речи слово «диалог» относится и к нескольким собеседникам, а диалогизм стал философским принципом у Бахтина и его последователей¹⁶ независимо от числа собеседников (для концепции диалогизма «предметом является как раз проведение темы по многим и разным голосам, принципиальная, так сказать, неотменимая многоголосность и разноголосность ее»¹⁷). Я здесь использую этот термин тоже расширительно. Но это и диалог в точном смысле, ведь в нем, по сути, лишь две стороны — Тарковский и все остальные, в число последних входит и зритель, ведь дискурс расширяется его ассоциациями. Диалог культуры (в единственном числе), а не культур (во множественном) означает, что речь идет о диалоге внутри одной культурной ситуации, а не о взаимодействии культур.

Наш подход к хронотопу диалога культуры отличается от теории интертекстуальности, как вход и выдох. Теория интертекстуальности растворяет индивидуальность фильма в ноосфере, а хронотоп диалога культуры втягивает ноосферу в фильм. Интертекстуальность выстраивается исследователем, а хронотоп диалога культуры — режиссером. Теория интертекстуальности рассматривает фильм как часть контекста культуры, для нас же, наоборот, этот контекст является частью фильма. Притом частью действенной, достраивающей сюжетику.

Как уже говорилось, в последовательном ряду фильмов Тарковского (по мере развития метафильма) происходит передислокация хронотопов. Одни хронотопы сначала усиливаются за счет других и занимают больший по сравнению с ними объем во внутреннем художественном пространстве фильма, а потом ослабевают и вытесняются последующими хронотопами, которые, в свою очередь, набирают силу и объем. То же самое происходит и с хронотопом диалога культуры. Сначала он уступает имажинативному, который в «Ивановом детстве» выражен сильнее. Он как бы вырастает из впечатлений Ивана от увиденных им гравюр, церковной атрибутики и т.д., и из зрительских ассоциаций кадров фильма с некоторыми параллельными текстами, о которых Иван, конечно, не мог знать. Но потом хронотоп диалога культуры усиливается и в «Андрее Рублеве» встает уже наравне с имажинативным и обретает функции ведущего, а не ведомого. Наиболее сильно этот хронотоп выражен в средней группе фильмов: «Солярис», «Зеркало» и «Сталкер». Затем в «Ностальгии» он начинает уступать место сакральному хронотопу, окончательно побеждающему в «Жертвоприношении», хотя и

здесь для хронотопа диалога культуры остается место, притом важнейшее: он косвенно мотивирует сюжет.

Сакральный хронотоп в конечном счете выходит на авансцену отчасти и потому, что в хронотопе диалога культуры активнее вскрывается сакральное содержание текстов культуры. Тут мы опять сталкиваемся с переносом функций от одного хронотопа к другому. Имагинативный хронотоп, то есть воображаемый мир, мог в ряде случаев заменять собой действительный мир, и в этих случаях служил как бы эквивалентом фабулы, точнее, фабульно-эмпирического хронотопа. Более «сильные» по отношению к нему хронотопы, то есть хронотоп диалога культуры и сакральный хронотоп, относятся к имагинативному точно так же, как сам он относился к фабульно-эмпирическому. В ряде случаев хронотоп диалога культуры функционально опирается на имагинативный. Например, когда нечто увиденное героем в цитируемой картине («Поклонение волхвов» Ленаардо да Винчи в «Жертвоприношении») переживается им как его собственное состояние, то есть цитата из чужого текста становится текстом его внутренней речи и событием его жизни, его имагинацией. Но вместе с тем само содержание этих имагинаций в «Жертвоприношении» (и «Ностальгии») религиозно, в них имагинативный и сакральный хронотопы сливаются. В принципе, хронотопы не сменяют друг друга скачкообразно, а плавно перетекают один в другой, так, что границы между ними иногда трудноразличимы. Однако это не отменяет их конфликтности, о которой мы говорили выше, и способности последующих хронотопов поглощать предыдущие. Что касается хронотопа диалога культуры, то он буквально растворяется в сакральном хронотопе в «Жертвоприношении».

Далее я даю обзор всевозможных «включенных» мотивов (цитат, интекстов) в фильмах и прокомментирую их, где они того заслуживают. В ряде случаев приведу дополнительный материал, расширяющий наши представления о том, почему режиссер включил их в фильмы. И затем рассмотрим драматургическое и сюжетное значение этих мотивов, имея в виду, что их функция, конечно же, не декоративная, а смысловая и действенная.

2. Фильмы

«Убийцы» — в этой двухчастевой ленте нет активного действия, все внимание начинающих сорежиссеров Андрея Тарковского, Александра Гордона и Марии Бейку отдано тому, чтобы выстроить саспенс, напряженную атмо-

сферу ожидания катастрофы. Им удалось создать настоящий (хотя и малоформатный) *нуар* — «черный» гангстерский фильм, полный тоски, одиночества и усталости.

Рассказ Эрнста Хемингуэя прежде уже был экранизирован Робертом Сьодмаком с Бертом Ланкастером в роли, сыгранной у Тарковского и его однокурсников Василием Шукшиным, причем по случайности именно в год появления ленты Сьодмака, 1946, возник и франкоязычный термин *noir*, сначала обозначивший группу американских фильмов начала 1940-х годов и позже расширивший сферу применения¹⁸.

Похожую атмосферу захолустного бара Тарковский возродил через двадцать с лишним лет в «Сталкере». Но и без узнаваемых материальных примет, в иных декорациях и на иной натуре, эта атмосфера характерна для всех его фильмов.

Критики и исследователи как-то прошли мимо того влияния, которое оказала на творчество Тарковского стилистика нуара и американская культура в целом. Для его фильмов характерна в тех или иных вариантах фигура, рожденная этим жанром: одинокий герой, отторгнутый агрессивным миром и решивший во что бы то ни стало нести свой крест до конца. Таков даже Андрей Рублев, несмотря на всю разницу его занятий с занятиями героев классического нуара. Он ведь по сути отступник, изгой, одинокий борец за собственную правду во враждебном мире, выступивший не только против врагов, но и против друзей, ко-



торых у него практически нет. Подобным же образом сформированы отношения с миром у Сталкера, Криса Кельвина и Андрея Горчакова.

Западная экзистенциальная проблематика отчетливо просматривается под славянским романтизмом сюжетов Тарковского, и за плечами его героев, сыгранных Солоницыным, Кайдановским, Банионисом и Янковским, витает тень Хэмфри Богарта, игравшего хемингуэевских героев.

Нуар во многом основан на стилистике и нравственных императивах Хемингуэя. Однако известно, что американский писатель многому научился у Достоевского и Чехова. Так к нам возвращается наша классика через двойной и тройной (литературно-кинематографический) перевод.

Достоевский всегда интересовал Тарковского. Не осуществилась многолетняя мечта режиссера поставить «Идиота» в виде семи- или девятисерийного телефильма (к которой он иногда охладевал; в дневнике от 15 февраля 1973: «Перечитал “Идиота”. И почему-то идея постановки его для меня как-то поблекла и увяла. Мне почему-то было скучно его читать»), «Преступление и наказание», «Бесы» и «Двойник» — фильм о Достоевском. А к мотивам чеховского «Дяди Вани» он обратился позже в «Жертвоприношении. И здесь и там в центре сюжета — одинокий герой.

В американской культуре Тарковского привлекал не только Хемингуэй. Внимательно читал он «Уолден, или Жизнь в лесу» Генри Торо, исповедь философствующего отшельника, выписывая из нее большие цитаты. Наследие одного из столпов американского трансцендентализма глубоко впитано режиссером. Благодетельное творческое уединение на лоне природы противопоставлено отчаянию и экзистенциальному одиночеству его героев, излечивая их души. Вместе с тем этот идеал Торо сливается для режиссера с пейзажными мотивами классической русской культуры. Всегда внутреннюю правоту героев Тарковского косвенно поддерживают ландшафты: это и невероятная трава Зоны, и таящие в себе вечную тайну жизни водоросли «Соляриса», и русские равнины «Андрея Рублева», и даже приморские пустоши «Жертвоприношения». Неутолимое пристрастие к разрешению душевной коллизии через слияние с пейзажем, с матерью-природой, отличает от западных коллег этого все-таки очень русского режиссера и сближает его с более поздним поколением восточных, в частности, южнокорейских единомышленников. Среди последних наиболее близок ему Ким Ки Дук этим парадоксальным сочетанием западного отчаяния и восточного растворения в природе. Так что если это и нуар, то, скажем в шутку, noir-vert: не черное, а черно-зеленое...

«**Иваново детство**» тематически далеко от проблем искусства, но и здесь есть такие включения, идущие от режиссерского взгляда на сюжет, а не от первоисточника, повести В. Богомолова «Иван». Например, за-

планированный в сценарии блиндаж разведчиков Тарковский перенес в подвал церкви с остатками фресок. М. Туровская заметила здесь связь с готовым к тому времени замыслом «*Андрея Рублева*»¹⁹. Колокол, валяющийся в церковном подвале, не относится к военной фабуле, — он появился в фильме, возможно, в связи с мыслями о готовящемся «*Рублеве*» и с всегда волновавшей Тарковского темой Гамлета²⁰. Поднимая на веревке колокол к потолку, Иван в буквальном смысле «соединяет нить времен», подобно Гамлету.

И неслыханная дерзость! Тарковский поручает Ивану, мальчишке, вынести приговор целому пласту культуры. Разведчики показывают Ивану трофейную папку с гравюрами Дюрера. Листы «*Четыре всадника Апокалипсиса*» и «*Рыцарь, дьявол и смерть*» Иван пролистывает равнодушно — видел вещи и пострашнее. А увидев портрет чловека в берете (лист «*Ульрих Варнбюлер, советник императора*»), спрашивает, кто это. «*Врач или писатель*», — отвечают ему. «*У немцев не может быть писателей, — говорит Иван. — Они книги жгут. Сам видел*». Затем панорама камеры вряд ли случайно объединяет в одном кадре «*Портрет писателя*» с колоколом.

С гравюр Дюрера начинается в творчестве Тарковского проблематика экфрасиса. В классическом смысле экфрасис — описание живописной картины средствами литературы²¹; а сейчас и средствами кино.

У Тарковского не столько содержание картины переключается в фильм, сколько суть фильма формульно выражена картиной, появляющейся в нем. Это своего рода обратный экфрасис, когда более поздний текст (фильм) предсказан и истолкован более ранним (картиной). Выше мы много говорили о подобном резонансе между ветхозаветными и новозаветными эпизодами, изучавшемся библейской герменевтикой. Конечно, было бы натяжкой считать «*Иваново детство*» развитием дюреровских гравюр к «*Апокалипсису*», но ведь действительно эти гравюры в фильме собирают, конденсируют





в себе весь ужас происходящего, обобщают его до символа. Это один из примеров того, как классические тексты, в том числе и визуальные — картины, гравюры и т. д. — способны оживать и вбирать в себя новое содержание.

Интертекстом культуры в «Ивановом детстве» становится и пейзажный мотив. В начале фильма Иван после своего пробуждения в заброшенной мельнице уходит прямо на свет встающего солнца, бьющий из-за какой-то черной угловатой развалины: черное солнце — традиционный для литературы и живописи образ трагического абсурда, знак вывернутого наизнанку мира. И в другом кадре «Иванова детства» лучи черного солнца воплощены буквально, как остроконечные обгоревшие доски, расходящиеся из центра кадра.

М. Туровская замечает здесь преемственность от «злого солнца» Урусевского («Неотправленное письмо»), «черного солнца» М. Шоло-

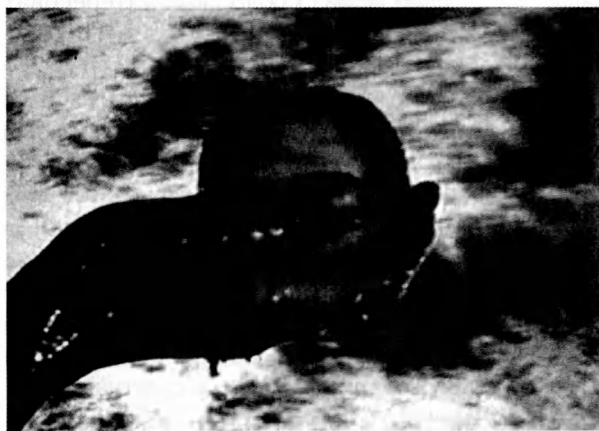
хова и вспоминает в этой связи «солнце, что затмением дружинам путь заступало» в «Слове о полку Игореве», и солнце в поэзии А. Блока²²; но тут не только русская культура, это «сквозной образ европейской литературы и искусства в их визионерских ответвлениях — у Блейка (в поэзии и графике), немецкого писателя Ж.-П. Рихтера, Мильтона, Гюго, французского поэта и прозаика Ж. Де Нерваля, живописца О. Редона и др.»²³. Можно, кроме того, вспомнить и строки из «Tristia» Осипа Мандельштама: «Страсти дикой и бессонной // Солнце черное взойдет», с отсылкой к истории Ипполита и Федры, а вместе с тем и к спектаклю Камерного театра, и авангардистский вариант этого образа в «Победе над солнцем» А. Крученых: «Лежит солнце в ногах зарезанное»²⁴. Существуют и варианты с луной, например, картина Карла ХOFFера «Ночь при черной луне» (1944) и фильм Харли Коуклисса «Восход черной луны» (1986). Сейчас это довольно ходовой образ в кино (одноименные фильмы Дени де ла Пателье, 1966; Тун Фей Моу, 1995; Кшиштофа Занусси, 2007 и др.) и в музыке: музыкальная композиция Фре-

дерика Тордендаля «Sol Niger Within» (1997), альбом Сергея Калугина «Нигредо» (1994) и т.д.

Вошедшая в моду в конце прошлого века (видимо, вообще характерная для эсхатологических ощущений fin de siècle) алхимическая терминология отсылает собственно к алхимии, где черное солнце, sol niger (ассоциируется с планетой Сатурн; в мифологии Сатурн связан с временем, что для нашей темы немаловажно), означало субстанцию на первоначальном этапе Великого делания в стадии бесструктурной косной массы (элемент—свинец). Известно черное солнце в акварели из алхимического трактата Соломона Тризмозина “Splendor Solis” («Великолепие (сияние) солнца») и в гравюре Дюрера «Меланхолия».

При выведении на сознательный уровень этот архетип коллективного бессознательного получает значение чего-то невозможного, абсурдного, злого—что подтверждает нашу концепцию об озаменованном появлении черного солнца начале распада фабульно-эмпирического хронотопа (обыденного мира) в раннем фильме Тарковского. Действительность его фильмов раскрывается как абсурд и затем преобразуется через стадии индивидуальности и культуры в мир благодати.

Яблоки и лошади в эпизоде счастливого сна Ивана заставили критику вспомнить «Землю» А. Довженко. Довженко был едва ли не единственным кинорежиссером, в чьем влиянии на себя признавался Тарковский²⁵. Но характерно, что в



«Ивановом детстве» довшенковские яблоки, эти символы жизни и солнца, даны на фоне деревьев, показанных в негативном изображении — по сути, это еще один вариант «черного солнца», причем самим Тарковским именно так и понятый, и сознательно ради этого понимания выстроенный. Он пишет: «Столкнувшись в нашей картине с необходимостью снимать сны, мы должны были решить вопрос: как приблизиться к поэтической конкретности, как ее выразить, какими средствами? Здесь не могло быть умозрительного решения. В поисках выхода мы предприняли некоторые практически попытки, опираясь на ассоциации и смутные догадки. Так, неожиданно, пришла в голову мысль о негативном изображении в третьем сне. В нашем воображении замелькали блики черного солнца сквозь снежные деревья и заструился сверкающий дождь. Родились вспышки молнии, как техническая возможность перейти с позитива на негатив»²⁶. Свидетельство самого режиссера для нас еще более важно, чем вышеприведенные параллели.

Этот образ продолжал интересовать его и позже, в дневнике (31 октября 1981) он записывает:

«Идея черного солнца принадлежит Гюго:

“Усталое черное солнце,
излучающее ночь”

(“Un affreuse soleil noir
d’ou raionne la nuit”)

В сгоревшей деревне Иван встречает потерявшего разум старика с петухом на бечевке. Птица вообще и петух в частности в мифологической традиции связывается иногда со смертью и возрождением, но чаще — с душой и разумом, в том числе и с ситуациями, когда душа и ум покинули человека, и



в этом смысле принадлежит сакральному хронотопу. Даже у Сведенборга, в его системе «соответствий», на которой основана его герменевтика, «птицы знаменуют мысли»²⁷. Петух на веревке ассоциируется с трагическим желанием сохранить, не потерять остатки разума. Отмечается также «представление о П. как символе бдительности и бодрствования разума»²⁸. Мы вернемся к этой теме в главе о сакральном хронотопе. Также сакральному хронотопу принадлежит и дверь сгоревшего дома, возле кото-

рой Иван разговаривает со стариком; эта дверь никуда не ведет — то есть ведет в никуда.

Вместе с тем этот мотив отсылает зрителя к некоторым текстам, например, «Батуму» С. Есенина, где сумасшествие прямо связано с петухом:

Потому синее
Весь Батум,
Даже море кажется мне
Индиго
Под бульварный смех и шум.
А смеяться есть чему
Причина.
Ведь не так уж много
В мире див.
Ходит полоумный
Старичина
Петуха на темень посадив²⁹.

В сценах бомбежки немцами наших позиций взрывы бушуют возле церкви, отчетливо виден покосившийся крест. Это поругание русской культуры усиливает пафос картины и заставляет верить в предстоящую победу.

В «Ивановом детстве» цитированных текстов культуры еще немного, и они в основном погружены внутрь имажинаций или сопряжены с сакральными значениями, то есть здесь хронотоп диалога культуры не самостоятелен, а тесно сплетен с имагинативным и сакральным. В чистом виде, как прямые цитаты со ссылкой на автора, даны только гравюры Дюрера. Для Ивана и разведчиков гравюры носят светский характер, во всадниках Апокалипсиса Иван видит немцев, про одного из них говорит: «Худющий — как на мотоцикле в деревне». Он ведь не знает, какую книгу иллюстрировали эти гравюры, их истинное содержание для него недоступно, но гравюры вносят в фильм сакральную тему космического зла и борьбы с ним, а Иван благодаря этому вырастает в глазах зрителя до святого воина.

Куски военной кинохроники тоже составляют своего рода цитаты. Они по-своему отвечают гравюрам Дюрера, закольцовывая не только сюжетную историю, но и рефлексию культуры по ее поводу. А в целом все такого рода отсылки создают впечатление какого-то глаза, откуда-то из бесконечного далека наблюдающего за событиями фильма и видящего их в очень широкой исторической или даже всевременной перспективе, в одновременности их начала и конца.

Фабульная рамка «Иванова детства», ребенок и война, встречается во множестве текстов, но фильм отвергает возможные аналогии с ними. Истоки этой темы идут еще из романтизма и неоромантизма XIX века. Это всякого рода «маленькие барабанщики» наполеоновской армии, Гаврош и его двойники в иных сюжетах, герой песни «Трансвааль, Трансвааль страна моя», популярной в России в первой половине XX века (во времена послевоенной молодости Тарковского инвалиды в пригородных поездах вышибали слезы слушателей строчками: «Мальчишка на позиции отцу патрон принес» и «Молитесь вы, женщины, за ваших сыновей») и т.д., вплоть до советских «сыновей полка» (последней фигуре предшествовала, кстати, комическая опера Гаэтано Доницетти «Дочь полка»). Альберто Моравиа, сопоставив Ивана с катаевским сыном полка, вызвал презрительную отповедь Тарковского. Правда, позже Тарковский скажет, что критика Моравиа, возможно, более точна, чем панегирик фильму у Сартра, но мне ближе его первоначальная точка зрения. Можно вспомнить тут и героев Аркадия Гайдара и их близнецов у других авторов, например, в книжке Валентины Осеевой «Отряд Трубачева сражается», и известных по множеству текстов пионеров-героев. И погибающего героя Гражданской войны «в семнадцать мальчишеских лет» из песни «Орленок, орленок, взлети выше солнца» (имеющей три источника: заглавный образ из пьесы Эдмона Ростана о сыне Бонапарта, мелодия из «Песни гетто» *Le chant du ghetto* на идиш — «*Farvos iz der himl geven nechtn loyter?*»³⁰, а текст, напротив, из казачьей баллады, слегка измененной: в советском варианте из текста исчез атаман, хотя станица осталась³¹).

Но не надо множить примеры до бесконечности, все они — мимо цели. Фильм не спорит с этой традицией, он вообще ее не замечает. Он лишен малейших признаков романтизма, сентиментальности и заданных идеологем. В обход огромного массива текстов подобной тематики он обращается к долитературным, самым архаическим символам и поэтому выглядит первозданным, как былина, и в то же время потрясает подлинностью переживания. Смерть героя принадлежит, наверно, к самым жестоким кадрам мирового кино.

Найден источник хроникального кадра с тюремной гильотиной. Эта тюрьма находилась не в Германии, а в Польше. Кинооператор М. Посельский во время войны снял этот кадр в только что освобожденной Познани и подробно рассказал об обстоятельствах съемки в мемуарах, где опубликована и фотография кадра (фото М. Посельского и Б. Соколова³²).

Жан-Поль Сартр увидел для Ивана, если бы тот выжил, мрачное будущее антисоциального бунтаря³³, что, на мой взгляд, все же более характерно для героя, пережившего в детстве семейные и бытовые «400 ударов»

(сталкивая два этих сюжета, Сартр называет фильм Трюффо буржуазной трагикомедией, а «Иваново детство» — советской трагедией); что же касается характера авантюрного сироты, пережившего гораздо более тяжкие душевные травмы, то для него предсказуем другой путь — безжалостного борца за закон («Карать тебя буду!» — кричит он, бросаясь с кинжалом на висящую на вешалке немецкую шинель). Не в банду, а в школу милиции. Тут, как и позже в «Сталкере», за героем маячит тень тоталитарного лидера, видимо, постоянно мучившая воображение Тарковского, но так никогда и не дорисованная им в полной мере. Отчасти намечена она также в фигуре Доменико в «Ностальгии», ради спасения своей семьи томившего ее семилетним заточением; да и сожжение дома Александром в «Жертвоприношении» тоже жестоко по отношению к семье, хотя и обусловлено его желанием спасти мир. И в «Гамлете» Тарковский из всего многообразия проблем на первый план выводил одну — жестокость справедливости. Сартр проникательно увидел уже в раннем его фильме тему «критики позитивного героя», но, мне кажется, Тарковский смотрел выше и не хотел никого критиковать, он говорил об амбивалентности, неразделимости добра и зла.

«**Андрей Рублев**» целиком посвящен проблеме места художника в жизни, здесь вся атмосфера пронизана воздухом культуры. Ее приметы — храмы (Успенский собор во Владимире, церковь Покрова на Нерли), монастыри (Спасо-Андрониевский в Москве, Спасо-Евфимиевский в Суздали), фрески, иконы, каменная резьба, книги, выплавление колокола. К интекстам культуры относятся также представление скомороха (фольклорный прототеатр). И языческий праздник — спуск на воду колоды со свечами, пляски и купание в ночь на Ивана Купалу. Рублев наблюдает его как проявление чуждой, но не враждебной ему дохристианской культуры. Впрочем, и татарский князь, приехавший за данью, примерно так же ощущает себя среди христианских храмов. Языческий праздник создает симметрию, некую ситуативную рифму в структуре фильма: русские относятся к соотечественникам-иноверцам не лучше, чем к ним самим — татары (отчего последние уже не выглядят абсолютным злом). Кроме того, тут раскрывается реальная позиция русского православия между двумя язычествами, внешним и внутренним. Влияние последнего сказывается до сих пор и в последнее время даже усиливается, особенно в автономных республиках Поволжья, о чем свидетельствует много исследований³⁴.

Но в целом русская земля представляется Рублеву Святой землей, своеобразной Палестиной, где проходил мученический путь Спасителя, и поэтому не случайно возникает видение «русской Голгофы», несение креста через снег. Конечно, это прямая цитата из Евангелия, но опосредованная



русской природой — холодом и снегом, открытостью чувств, русскими историческими реалиями и ставшая частью русской культуры. Крестный путь, так же как и Хождение Богородицы по мукам, играет несколько особую роль в русской национальной мифологии в связи с горизонтальной сутью России, для которой путь как таковой, путь куда-либо, всегда метафизичен, но при этом, в отличие от китайского Дао, гораздо более укоренен в земном и материальном бытии, потому что пространство здесь всегда очень трудно преодолевается. И, может быть, поэтому оно здесь заставляет пренебрегать временем. Соответственно, и историческая и культурная память реализуется в нашей стране не столько через категорию времени, которое никогда не имело здесь такого сущностного смысла, как в цивилизациях Востока, сколько пространства.

Голгофу режиссер сначала предполагал снимать в Армении, где была выбрана натура, похожая на Землю обетованную. Перемещение этой сцены на

русскую натуру изменило не только пейзажный фон, но и смысл сцены, он не сузился, а наоборот, невероятно расширился: национальная интерпретация показала, что события крестного пути и распятия принадлежат каждому народу по-своему и имеют действительно общечеловеческий, универсальный характер. Много позже, в связи с идеей снять «Евангелие» по Штайнеру, он записывает в дневнике (28 января 1986): «Живописцы во все времена писали “Голгофу”, используя родной фон. И это несколько не уменьшало значение произведения, не искажало его».

Эпизод «Куликово поле» стоял в начале режиссерского сценария, были уже заказаны костюмы, но снять его не разрешили («снять эту первую сцену не дали, хотя все было готово», — вспоминает художник по костюмам Лидия Нови³⁵). Режиссер не жалел об этом эпизоде. Он говорил в лекциях: «Я понимаю, что там были причины для его исключения, но тем не менее, когда мы писали режиссерский сценарий и включили туда этот эпизод, мы понимали, что он там находиться не может. Он там не стоит. С точки зрения существования замысла, да, понятно, этот эпизод несет на себе определенную функцию и поэтому он находится в сценарии. А в фильме он находиться в таком виде не может. Вот уже разница между литературным сценарием и будущим фильмом»³⁶. Тарковский говорил, что этот эпизод войдет в противоречие с общим замыслом картины, который он называл «очень интимным», и считал, что их соединение будет выглядеть претенциозно.

Планировалось показать не битву, а то, что после нее. Мертвые и раненые на поле, сломанное оружие, кровь, пропитавшая землю. Воины разыскивают среди раненых князя, поднимают его, ведут под стяг, и он созывает оставшихся в живых. Если бы фильм начинался с такой сцены, он был бы совсем другим — не о творчестве, а об истории. Сейчас трудно вникнуть в мысли тогдашних киноначальников, возможно, они не хотели, чтобы картина началась с трагической сцены и к тому же еще и рассказывала о ведущей роли культуры в национальном русском возрождении. Но и тут, как часто бывало у Тарковского, «пожар способствовал много к украшению»: переставив в начало фильма сцену с «летающим мужиком», с которой раньше планировал начать вторую серию, режиссер задал всему действию уникальный камертон творческого полета; эта сцена и закольцовывает фильм, отсылаясь в финале снятым сверху, как бы с полета, цветным пейзажем.

Иконы Рублева, показанные в сопровождении многоголосого русского церковного пения в цветном эпилоге черно-белого фильма, более подлинны, чем выдуманная история жизни художника, и, по меткому замечанию С. И. Фрейлиха, являются в каком-то смысле «документом», «хроникой» эпохи³⁷. Фильм как их экфрасис переводит эти «документы» в драматический сюжет.

Иконы принадлежат нескольким хронотопам: сакральному хронотопу как священные образы и хронотопу диалога культуры как произведения искусства; в фильме присутствует их автор, и, как воплощенные картины его воображения, они вводят нас также в имажинативный хронотоп.

Интекстом культуры являются не только иконы, но и сама структура эпилога. По собственному признанию Тарковского, идея эпилога — «посылки» (*l'envoi*) взята им из цикла рассказов Хемингуэя «Мужчины без женщин»³⁸. В фильме о русской истории подобная западническая отсылка не будет выглядеть странно, если вспомнить учебный этюд Тарковского по «Убийцам» Хемингуэя. Курсовую он собирался снимать по рассказу Колдуэлла «Теплая река» (судя по воспоминаниям А. Гордона³⁹). А между «Ивановым детством» и «Андреем Рублевым» сделал радиоспектакль «Полный поворот кругом» по Фолкнеру⁴⁰. Заметное в некоторых статьях и выступлениях стремление представить Тарковского таким воинствующим православным противником западничества не совсем отвечает правде — так же как и противоположная точка зрения о его враждебности русской культуре; обе эти позиции отталкивают одинаковой пошлостью, что же касается режиссера, то он на самом деле не там и не тут, он в своем собственном мире.

Полифактурная конструкция финала корреспондировалась с «нонконформистскими» мотивами в «Андрее Рублеве» еще и тем, что заставляла вспомнить об экспериментах авангардистов: в эпилоге трехчасового черно-белого фильма цветные иконы и цветной пейзаж с лошадьми под дождем выглядит как включение живописи в монохромную графику или включение натурального элемента в живописную картину. Но это была та степень авангардной деформации изображения, которая позволяла изображению стать другим и в то же время остаться самим собой: измениться не внешне, а внутренне. Часть сцен в цветном «Солярисе» тоже снята на черно-белую пленку. Разделить изображение он планировал и в «Зеркале», причем задолго до постановки; запись в дневнике (11 июля 1971): «Очень хочется поставить “Белый день”. Наверное, его надо ставить смешанным: черно-белый и цветной, в зависимости от памяти». В это же время в «Дяде Ване» А. Михалков-Кончаловский разделял эпизоды на цветные и черно-белые; правда, сейчас он отнекивается от какого-то специального смысла в этих коллажах, вспоминая, что не хватало цветной пленки; однако, сколько бы ее ни было, использована

она функционально очень точно. Из более ранних кинематографических аналогов, естественно, существовал цветной эпизод во второй серии эйзенштейновского «Ивана Грозного», что наводит на мысль о некоей полемической преемственности между режиссерами. Но смысл включения цвета в этих фильмах все-таки совершенно разный.

В более широком контексте черно-белый повествовательный фильм с цветным поэтическим эпилогом воспринимается как проза и поэзия в одном тексте, что характерно для средневековой восточной литературы. Тарковский всю жизнь увлекался японским и китайским искусством, а в молодости учился в Институте востоковедения и, конечно, знал образцы арабской и дальневосточной «прозаической-поэтической» литературы. Но, возможно, он ориентировался и на более близкие примеры включения стихов в прозу, например, у Б. Пастернака в «Докторе Живаго». Эти стихи были напечатаны в апрельском номере журнала «Знамя» за 1954 год как «Стихи из романа в прозе...» и вызвали в то время огромный интерес, так как легализовали существование романа, который был издан на родине только спустя тридцать с лишним лет. Опальный роман в издании Фельтринелли на русском языке (и самиздатовских перепечатках) в 1960-е годы читали и обсуждали в кругу Тарковского. По воспоминаниям, книгу подарил Тарковскому в 1962 году на кинофестивале в Венеции, где он получил «Золотого льва» за «Иваново детство», переводчик Андрей Яблонский⁴¹. Режиссер в опубликованных текстах не говорил о возможной параллели между финалами своего фильма и романа Пастернака. Но она заметна, причем не только в формальном, но и в содержательном плане, ведь стихи раскрывают внутреннюю суть происшедшего в романе, а иконы, написанные героем фильма, раскрывают художественную и поэтическую трактовку всего происходящего в фильме. Вот этот «автокомментарий» (именно герменевтический, когда текст «сам себя толкует»), придающий произведению двойную структуру притчи, отличает книгу Пастернака и фильм Тарковского от фильма Эйзенштейна, где цвет усиливает эмоциональное звучание истории и еще более драматизирует ее, не меняя, однако, ее смысла.

Эта параллель замечали, возможно, если не в 1971-м году, когда фильм выпустили на экран, то пятью годами раньше, когда он был закончен и показан в ограниченных аудиториях и когда скандал с зарубежными изданиями романа, присуждением Пастернаку Нобелевской премии и отказом от нее был еще свеж в памяти.

Что касается портретных цитат, то облик Дурочки в исполнении Ирмы Рауш (бывшей сокурсницы Тарковского по ВГИКу и его первой жены) напо-

минает черты «Евы» Лукаса Кранаха — некое полуженское, полудетское начало, лишенное интеллекта, культуры, социальных связей и воплощающее в себе чистую природу. Директор картины Тамара Огородникова сыграла в сцене «Голгофы» Марию благодаря уникальным иконописным чертам своего лица (позже она снялась также в «Солярисе» и «Зеркале»).

Герои «Андрея Рублева» — творческие люди: иконописцы, камнерезы, скоморохи, литейщик колокола; хранители культурной традиции монахи — переписчики книг. Они несут в себе груз переживаний, связанных с искусством и осознанием его места в жизни.

Изобретатель воздушного шара тоже, конечно, творческий человек, не побоявшийся отдать жизнь за мгновение полета. Кстати, на самом деле первый шар-монгольфьер на горячем воздухе поднялся в небо в 1783 году. А. Солженицын, обвинявший фильм в смаковании убогости Древней Руси: «И шар-то сделать не сумели, сляпали по халтурке»⁴², как-то не заметил, что этот грубо сляпанный шар почти на 400 лет опережает свое время и выражает куда как патриотичную, хотя и исторически некорректную, убежденность режиссера в гениальности тех самых русских мужиков, которых писатель хотел от него защитить.

Занятно, что поэт Николай Глазков (1919—1979), который в этом эпизоде сыграл роль летающего мужика, впервые увидевшего землю с неба, в знаменитых своих стихах описал точку зрения противоположную, хотя и не менее серьезную:

Я на мир взираю из-под столика
 Век двадцатый — век необычайный.
 Чем столетье интересней для историка,
 Тем для современника печальней!

От поэта перейдем к поэзии...

Вероятно, к хронотопу культуры относится и система поэтических рифм внутри фильма. Говорю «вероятно», с некоторой осторожностью, потому что проблема поэтики и поэтического начала в кино слишком сложна и мало исследована и, конечно, это особая тема, выходящая за рамки раздела, посвященного фильму «Андрей Рублев», и даже за рамки всей главы о хронотопе культуры. Мы к ней прикоснемся ниже, в главах третьей части книги, где говорится о композиционном каноне Тарковского и связанных с канон повторах, образующих систему рифм. Но уже и здесь можно обсудить некоторые детали.

Рифма представляет собой род цитаты, в стихах одна строчка «цитирует» звучание у другой, и поэтому поэзия по своей природе интертекстуальна и «ин-

теробразна» —хоть слово нескладное, но ведь могут отзываться в поэтических строчках не только звучания, но и образы (а текстуальность внутренней природы образа вызывает у многих исследователей сомнения). Имманентная диалогичность поэзии позволяет нам включить разговор о поэтической природе фильма в главу о хронотопе диалога культуры.

Фильмы Тарковского наполнены рифмующимися или дублирующимися образами. В «Зеркале» это предполагается самим названием.

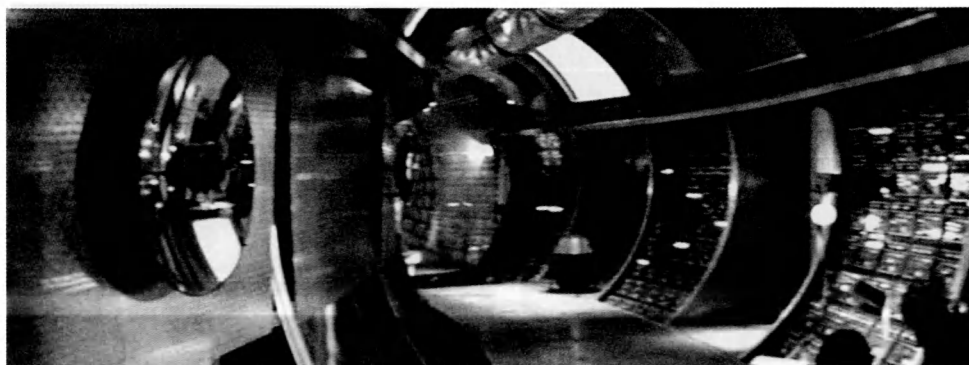
Но еще до «Зеркала», уже в «Солярисе», возникало экспрессивное удвоение образа через зеркало. И здесь же вдоль всего кругового коридора космической станции через определенные промежутки развешаны круглые сферические зеркала, создающие не только впечатление подглядывания, как будто кто-то постоянно наблюдает за обитателями станции, но и вносящие в передвижение по этому коридору некий ритм, постоянно зарифмовывая мизансцены.

В более поздних фильмах режиссер еще чаще обыгрывает ситуацию дублирования через зеркало, излюбленный свой мотив, в сильнейшей степени утверждающий поэтическое начало в его фильмах, ведь зеркало является материальным субстратом рифмы.

Часто Тарковский дает «зеркало без зеркала», когда образ двоятся, отражаясь не в стекле, а в сознании.

Так в «Ностальгии» сдваиваются и раздваиваются во сне Горчакова образы его жены и переводчицы Эуджении.

Так в «Солярисе» двоятся образы матери Криса и его жены Хари, обе





женщины предстают в памяти Криса в очень похожих вязаных платье и накидке (тут субстратом отражения служит предмет).

И точно так же в «Жертвоприношении» во сне Александра ведьма-служанка Мария появляется в платье его жены Аделаиды.

В «Зеркале» даны разные варианты сдвоения-раздвоения облика. И через зеркало, и самый простой — через фотографию.

Иной — через мимическую цитату. Маргарита Терехова в роли Наташи перед зеркалом делает легкую гримасу, кривит губы, делаясь неуловимо похожей на Дурочку из «Рублева», а точнее, на Ирму Рауш в роли Дурочки. Так цитируются фильм «Андрей Рублев» и портретно связанные с обликом Дурочки образы «Евы» Лукаса Кранаха и «Мадонны дель Парто» Пьеро делла Франческа (этот неотступно волновавший его образ Тарковский позже показал в «Ностальгии»). Но в первую очередь, похоже, это напоминание о включенном в поток образов мировой культуры личном семейном сюжете Тарковского, который лежит в основе фильма. Ирма Рауш вспоминала: «Меня уверяли, что я внешне очень похожа на Марию Ивановну (отсюда



родилась и идея “Зеркала”»); и далее: «Когда был написан сценарий “Зеркала”, я сказала: “Ты прости, я сниматься не буду”. Мало того, что фильм сугубо автобиографичен, там были куски, которые я не могла принять». Действительно, до утверждения на главную роль Маргариты Тереховой он вел переговоры об этой роли с Ирмой Рауш (правда, и с другими актрисами тоже). Изначально идея была сделать фильм на стыке игрового и документального кино, где реальные персонажи играют сами себя.

Часты у Тарковского мизансценические рифмы: два персонажа в кадре, при разговоре смотревшие друг на друга, меняются местами, но продолжают смотреть каждый в свою сторону, будто отвернувшись. Каждый говорит будто бы в свое собственное звуковое пространство, и внутри кадра вместо одного звукового пространства, которое объединяло их в предыдущей фазе разговора, возникают два отдельных, независимых, но объединенных уже на более высоком уровне, как бы срифмованных, и прозаический диалог превращается в поэтический. В реальном разговоре придется более пристально вслушиваться в слова собеседника, когда он вдруг оказался у тебя за спиной, и в фильме тоже такая ситуация провоцирует зрителя на более напряженное вглядывание и вслушивание в экран, повышая художественную энергетику кадра. Такие моменты есть почти во всех его фильмах.

Отдельный вариант мизансценической рифмы — когда в «Ностальгии» паяц-безумец пародирует действия Доменико в сцене его самоубийства. Пародия, более или менее скрытая, иногда откровенно шутовская, а иногда серьезная и даже трагическая, является тоже формой поэтического дублирования образа, достаточно характерной для Тарковского: Скоморох в «Андрее Рублеве», Лиза в «Зеркале», безумец в «Ностальгии», Отто в «Жертвоприношении». Писатель и Профессор выглядят как сдвоенное алтер эго Сталкера.

Это более сложные случаи отражения и рифмы, связанные с ее сюжетизацией. Ведь рифма может породить не только отзвук, но и персонажа, и поворот сюжета, и целую сюжетную линию.

Мы уже упоминали об одной из ситуативных рифм «Андрея Рублева»: русские/татары — православные/язычники.



Сюжетная рифма Рублев/Скоморох предопределена шутовской природой последнего. Режиссер и его соавтор по сценарию Андрей Кончаловский введением этой фигуры оттенили и усилили главного героя, следуя классической оппозиции шут/король. Скоморох в фильме — фигура трагическая и героическая. Сегодняшний зритель вряд ли станет смеяться над его грубыми шутками. Но его современники смеялись.

Смех Скомороха был искусством — «низким» искусством, отражающим и преображающим «высокое» искусство Рублева. Функции Скомороха и Рублева полярны, но и глубоко родственны. В фильме оба они, каждый по-своему, «нонконформисты». Даже страшная судьба Скомороха в какой-то степени дублирует судьбу Рублева: тот наложил на себя обет молчания и перестал писать иконы, а Скомороха лишили языка княжеские палачи. И тут и там — молчание. Скомороху оно, правда, не мешает кривляться и косноязычно шутить, и даже несправедливо обвинять Рублева в доносе, тогда как реально донес на него Кирилл, иконописец и тоже дублер-тень Андрея Рублева (о функции дублера-тени расскажем в третьей части книги).

Хронотопу диалога культуры принадлежат не только сами эти персонажи (в силу их профессий), но и скрытая взаимосвязь между ними, образующая некую напряженную двойственность в художественной структуре фильма, пульсацию, то самое биение, в котором есть и сакральный смысл, о чем все знал Арсений Тарковский:

Не высоко я ставлю силу эту:
И зяблики поют. Но почему
С рифмовником ходить по белу свету
Наперекор стихиям и уму
Так хочется и в смертный час поэту?

И как ребенок «мама» говорит,
И мечется, и требует покрова,
Так и душа в мешок своих обид
Швыряет, как плотву, живое слово:
За жабры — хват! И рифмами двоит.

Сказать по правде, мы уста пространства
И времени, но прячется в стихах
Кошечкой считалки постоянство.
Всему свой срок: живет в пещере страх,
В созвучье — допотопное шаманство.

И, может быть, семь тысяч лет пройдет,
Пока поэт, как жрец, благоговейно,

Коперника в стихах перепоеет,
А там, глядишь, дойдет и до Эйнштейна.
И я умру, и тот поэт умрет.

Но в смертный час попросит вдохновенья,
Чтобы успеть стихи досочинить:
— Еще одно дыханье и мгновенье!
Дай эту нить связать и раздвоить!
Ты помнишь рифмы влажное биенье?⁴³

Фильмы Андрея Тарковского наполнены скрытыми и явными повторами и отражениями. Важно сказать, что идет это вовсе не от бедности языка и лености фантазии, ведь иногда и такие обвинения ему предъявляют критики-оппоненты. Нет, тут другое. Когда поэт множит один и тот же звуковой образ в разных строках стихотворения, никто ведь не скажет, что ему не хватает других звуковых образов. Как в стихотворении законы рифмы требуют двоить звук, отсылая через него от одной мысли к другой и от одной строки к другой, так и в фильме те же законы поэзии требуют дублировать образы.

Так что поэтичность кино вовсе не связана с тем, в какой раздел истории кинематографа вписать фильм: раздел «поэтического кино» или другой. Поэзия в той или иной степени глубочайше внедрена во все структуры фильма: сюжет, распределение функций между персонажами, в мизансцены, во все детали.

«Солярис» представляет зрителю целый маленький музей в библиотеке космической станции, которая служит, вероятно, своего рода кабинетом психологической разгрузки для космонавтов в многолетнем полете. Вся ее обстановка — копия земного дома, интеллигентного, хранящего традиции (стены покрыты деревянными панелями, двери с бронзовыми ручками). Крис и Снаут пришли в библиотеку на день рождения Снаута одетыми в земные пиджаки и рубашки с галстуками, странными в космосе, но принципиальными для этого островка памяти. На столе армянский коньяк в бутылке с характерной этикеткой советских времен. Вещь из категории вечных ценностей! Во времена Тарковского казалось, что так будет всегда. Но уже сейчас это редкость. Но коньяком этим можно напиться, что Снаут и делает. Тут же фужеры, фаянсовые земные тарелки...

В романе Лема библиотека наполнена книгами по соляристике, то есть более функциональна. Она служит делу. Но как-то уж слишком рьяно служит. И это настораживает. Похоже, что она служит чему-то еще... И вот почему. В квазибиблиографических описаниях Лем описывает такое невообра-



зимое количество книг, излагает столь обширную, многосложную и конфликтную научную рефлексию по поводу Соляриса, что роман, оставаясь повествованием о превратностях судьбы героев, становится наряду с этим также историографическим сочинением о превращениях человеческой мысли, может быть, даже главным образом о мысли. Книги как будто бы зеркальны полиморфным образованиям в океане Соляриса. Его пластическим формулам, взрывообразно моделирующим какие-то неведомые людям концепции, Земля отвечает этими книгами, этими тысячами спорящих между собой текстов, зафиксированных в миллиардах букв и типографских знаков. Скопище книг в библиотеке оказывается земным аналогом солярианского океана. Ведь и то и другое — материализация мысли.

Да, Лем слишком много рассуждает о книгах... Необычно много для фантастического романа. В этом плане его можно сопоставить с Бредбери.

Знаменитая фраза Снаута «Человеку не нужен мир, человеку нужно зеркало, человеку нужен сам человек» заставляет вспомнить «451 градус по Фаренгейту». В этом антиэпосе о рождении безкнижной цивилизации Рей Бредбери рассказывает не о замене бумажных носителей информации электронными, что уже происходит сейчас, но об умирании гуманитарного сознания. Напомню, сюжет строится на том, что власти жгут библиотеки, а небольшие группы диссидентов запоминают книги и, пересказывая их, транслируют в будущее человечность. Один из этих хранителей текстов, «человек-книга» Грэнджер, в финальном эпизоде говорит главному герою Монтэгу: «А теперь в путь. Прежде всего мы должны построить фабрику зеркал. И в ближайший год выдавать зеркала, зеркала, ничего, кроме зеркал, чтобы человечество могло хорошенько рассмотреть в них себя»⁴⁴. Разумеется, под зеркалами Бредбери подразумевает и книги, в которых человек может «хорошенько рассмотреть сам себя», и всевозможные памятники культуры — то же делают Лем и Тарковский. Романы двух великих фантастов связаны размышлениями о материализации идей: в

одном случае в пластические формулы Соляриса, в другом—в тексты, ставшие судьбами людей.

Тарковский в поле этой проблемы ближе к Брэдбери, чем к Лему. В фильме *Снаут*, открывая для себя новую истину о том, что человеку нужен лишь человек, отказывается от технократического познания мира. В романе он, наоборот, критикует стремление людей видеть в космосе свое отражение, поскольку оно мешает разглядеть подлинную природу вещей. Одни и те же слова *Снаута* в разных контекстах приобретают разный смысл.

Роман более материалистичен, чем фильм. Но, отвергая в нем антропный подход к мирозданию, Лем в какой-то мере противоречит себе. Пытается быть объективным и следовать науке, но, как художник, мыслит метафорами, а они субъективны по определению, и фабула романа идет вразрез с его концепцией. Тарковский (и сценарист Фридрих Горенштейн) усилили фабульные мотивации романа и на первый план вывели любовь не только как лирическую и мелодраматическую фоновую тему романа, но и как космогонический принцип: Бог есть любовь. Как известно, Лему это не понравилось и он поссорился с авторами экранизации. Но в фильме неприемлемая для него идея восторжествовала, связав сюжет с религиозными концепциями творения.

Причем, скорее, не раннехристианскими, а исламскими. По поводу первых Отто Демус пишет: «В соответствии с идеями неоплатоников, Первообразу приписывается потребность самовоспроизводства в образе, точно так же, как материальному объекту свойственно отбрасывать тень, и подобно тому, как Бог Отец породил Сына и создал иерархию видимого и невидимого миров. Следовательно, Вселенная становится непрерывной цепью образов, расположенных в нисходящем порядке, начиная с Христа—образа Бога, и включает в себя *Proorismoi* (неоплатонические “идеи”), человека, символические предметы и, наконец, изображения, созданные художником. Все эти образы—естественная эманация различных первообразов и действующего через них божественного архетипа»⁴⁵. Итак, византийская прообразовательная концепция заключается в том, что весь мир является последовательной цепочкой образов, нисходящих от прообраза и сохраняющих память о нем. А создает эту цепочку образов присущая Первообразу «потребность в само-воспроизводстве»: «как материальному объекту свойственно отбрасывать тень», то есть объективная природа вещей.

Исламская мистика сдвигает объяснение в сторону субъективной воли. Суфии считают, что в основе мироздания лежит «стремление Бога-Абсолюта к самопознанию и самолицезрению в чем-то ином, нежели Он сам. Это стремление характеризуется как любовь Бога к самому себе, а следовательно—к своему инобытию в образах и явлениях сотворенного мира»⁴⁶. «Величайший учитель» суфиев Ибн ал-Араби в «Мекканских откровениях» пишет: «Истинный познал Себя, а познав Себя, познал мир.

Он произвел его по своему образу, и он стал для Него зеркалом, в котором он увидел свой образ. Аллах же не любил никого, кроме Себя, и Его слова: Аллах любит вас... (К. 5:59)—на самом деле означают: «Он полюбил себя». Ведь подобие есть причина любви, а Его подобие—Его образ в зеркале мира, что и является причиной [Его] любви, поскольку Он не видит в зеркале ничего, кроме Себя самого»⁴⁷. Тут же Ибн ал-Араби поясняет: «Дело в том, что созерцание может осуществляться только в образе»⁴⁸. Поэтому для суфизма причина появления мира—любовь, порождающая образы: «Образ вселенной [в зеркале мира] есть увеличение бытия, поэтому Аллах полюбил мир как увеличение [Своего бытия]»⁴⁹.

Тарковский тоже подчеркивает субъективное волевое начало в действиях Соляриса и то, что Солярис в контактах с людьми апеллирует к любви. Именно в этом более суфийский, нежели средневековый христианский, аспект теологии фильма.

Христианские и исламские мистики, при всей разнице между их концепциями, на свой лад улавливают то, что лежит в основе физики мироздания: симметрию, фундаментально проявленную в биполярности гравитационного и электромагнитного полей. Характерно, что именно принципом божественной любви объясняли магнетизм его исследователи в XVI—XVII веках: Уильям Гильберт, Николас Кабео и Афанасий Кирхнер. Они мыслили аналогиями, и все объединенное одним семантическим полем представлялось им взаимосвязанным. Любовь, стремление к сближению, магнит, зеркало, отражение, порождение, творение—для них явления одного порядка. Семантический инвариант всех этих понятий—симметрия и связанная с ней энергия. Этому же семантическому полю принадлежит и образ. В образе тоже заключена энергетика порождающей симметрии. Энергия творения создает отражения, и образ таит в себе запас этой энергии.

Если в русле этой традиции интерпретировать «Солярис», то легко представить, что пластические формулы, всплывающие на волнах мыслящего океана, проецируются и за пределы его орбиты, и тогда не является ли весь мир подобной гигантской формулой, своего рода образом, исходящим от прообраза? Мы уже затрагивали эту тему в главе об имажинативном хронотопе, но теперь погружаем ее в контекст истории культуры и религии. Когда Крис открывает для себя, что любовь—в основе всего, не только человеческих отношений, но и мироздания в целом, то сюжет поворачивается в теологическую плоскость. Уходит от научности, что раздражало Лема, и приходит к древним архетипам.

Идея о том, что «человеку не нужен мир, ему нужно зеркало», идущая сколько от Лема, столько же и от Бредбери, впоследствии рецитировалась Тарковским еще более мощно—в заголовок фильма, начатого позже, а задуманного одновременно с фильмом по Лему. И хотя сначала замысел назывался иначе, но «рефлексия по поводу рефлексии», присущая

режиссеру, возможно, подспудно рисовала ему идею зеркала на самом раннем этапе развития автобиографического замысла и одновременно заставила его акцентировать тему зеркала в «Солярисе».

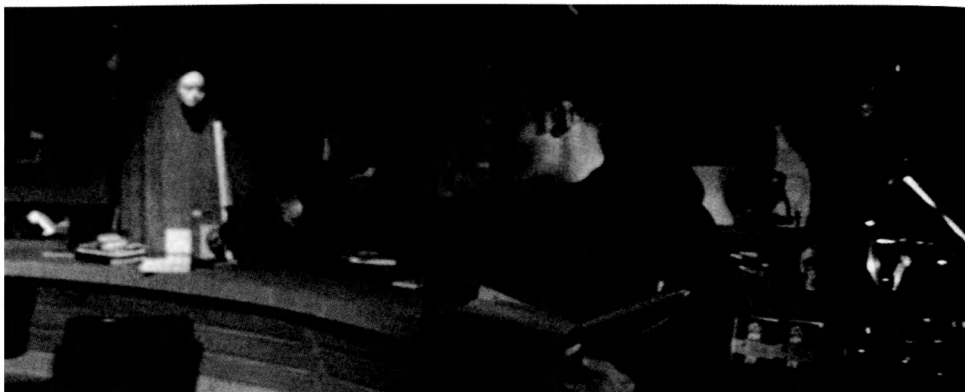
В фильме книг меньше, чем у Лема, но тоже много, они даны как память культуры, а не как источники информации, которая может храниться и в иной форме (во времена съемки фильма, например, на микрофишах или магнитных лентах). Среди них «Дон Кихот». Снаут раскрывает его на иллюстрации, где рыцарь печального образа со своим оруженосцем движутся куда-то верхом, это место заложено в книге засохшей веткой с листьями (позже в «Зеркале» книга о Леонардо да Винчи будет заложена сухим листком). На том же развороте была открыта эта книга в земном доме Криса до его отлета на станцию. Очевидно, Крис взял ее с собой.

Появление этой книги здесь не случайно, и не только фигурой одинокого героя, рифмой Крис / Дон Кихот, что заставило испанского исследователя Хуана Хосе Эрреру де ла Муэла, обратившего внимание на эту параллель, назвать «Солярис» «научно-фантастическим рыцарским романом»⁵⁰. Есть тут и другое: возможно, еще на Земле Криса тревожили те же мысли о снах в монологе Санчо Пансы, которые цитирует Снаут, рассуждая о том, что Солярис достает образы из подсознания человека во время сна:

«Я знаю только одно: что покуда я сплю, то не знаю ни страха, ни надежд, ни трудов, ни блаженства; спасибо тому, кто изобрел сон — этот плащ, покрывающий все людские мысли, эту пищу, прогоняющую голод, эту воду, утоляющую жажду, этот огонь, согревающий стужу, этот холод, умеряющий жар, одним словом, эту единую для всех монету, которая все покупает, этот безмен и весы, выравнивающие вес короля и пастуха, мудреца и дурака. Одно только мне не нравится в сне: говорят, что он очень смахивает на смерть и что между спящим и мертвецом невелика разница.

— Никогда еще, Санчо, ты не произносил такой изящной речи»⁵¹.





Когда в момент невесомости Крис и Хари поднимутся в воздух, мимо них проплывет «Дон Кихот», раскрытый на все том же монологе Санчо Пансы о сновидениях.

Чего только нет на полках и на стенах библиотеки! Гипсовая посмертная маска Пушкина и еще одна маска — Бетховен. Пара кремневых пистолетов. Глобусы Земли и Луны. Витраж. Раскрашенная ритуальная африканская маска. Череп, раковина. Чучела птиц. Коллекции бабочек и экзотических жуков в рамках под стеклом. Бронзовый колокольчик с ручкой — такими в дворянских домах вызывали горничных. Старинные настольные часы. Бронзовые старинные физические приборы. Керосиновые лампы. Фарфоровая вазочка. Модель парусника и парусник на фото. Гравюры, фото икон. Копии картин Брейгеля. Копии скульптур — бюст Сократа, Венера Милосская, маленькая черная конная статуэтка венецианского кондотьера. Музыкальные инструменты: несколько скрипок, горн, валторна.

Кстати, в доме Криса — не настоящем, а том, который воссоздан Соляри-





сом, — на стене тоже висит валторна и охотничья сумка-ягдаш; а когда дом снится Крису, то на стене охотничий рог, — возможно, тайная отсылка к брейгелевским «Охотникам на снегу», где у одного из охотников на ремне за спиной висит такой рог. Благодаря этой детали брейгелевские персонажи незримо присутствуют в разных эпизодах фильма, связывая его внутреннее пространство с пространством картины. Охотничьи горны буквально отзываются дальним эхом, они ведь как раз и служили для переклички охотников в лесу.

Если уж зашла речь об этом доме, то там, еще в земном естественном его состоянии и во сне, на стенах — гравюры с монгольфьерами. Полет как воспарение и вознесение — любимая тема Тарковского, вспомним воздушный шар в «Андрее Рублеве», стратостат в «Зеркале», полеты-левитации в сценах любви в «Зеркале» и «Жертвоприношении» и летающего человека в непоставленном сценарии Тарковского «Ариэль» (кстати, имеющем мало общего, кроме названия и темы левитации, с романом А.Беляева).





Вообще кают-компания станции напоминает этот дом, в нем тоже есть гипсовые бюсты, коллекции под стеклом и сухие букеты.

Между прочим, в уголке прихожей в доме Криса стоит пестро раскрашенный муляж человеческого тела с наполовину вскрытыми органами. По таким муляжам школьники изучали анатомию. На голову ему водружена ковбойская шляпа. Муляж этот возник еще до съемки фильма в эскизе художника Ромадина, изображающем детскую комнату в доме Криса, а в фильме переместился из образов детства (учебы) во взрослый дом, где приобрел философскую и ироническую окраску. Критики пишут, что у Тарковского не было чувства юмора, основываясь, кроме впечатлений от его фильмов, возможно, и на собственных его высказываниях; даже в одном из писем он пишет: «Я ведь лишен чувства юмора»⁵², — однако на самом деле он любил и шутки и розыгрыши и зачастую бывал очень ироничен, в том числе и по отношению к себе, так что это ходячее мнение



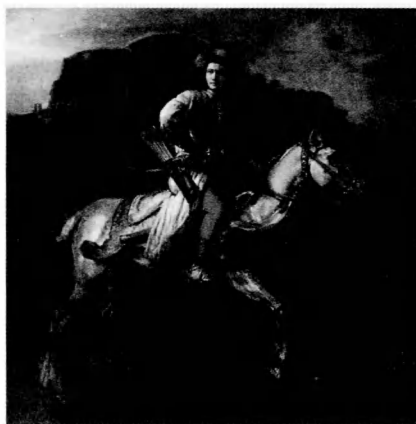


сомнительно. Но у подобных резких шуток был и специальный смысл: режиссер гасил с их помощью возможность ложного пафоса, который иногда возникает в самых непредсказуемых местах (отсюда же и намеренные грубости Писателя в «Сталкере»).

Когда Крис видит свой дом во сне, то муляж закутан, как и все остальное, в прозрачную пленку: гениально придуманная Тарковским манифестация сновидения, метафора небытия показанных образов (вдали — брезент из «Броненосца “Потемкин”»).

Под потолком космической библиотеки хрустальная люстра. В ней некий секрет. Хрустальные подвески свисают полусферическим куполом (довольно банальный тип дорогой, но безликой учрежденческой люстры советских времен); секрет раскрывается в момент, когда станция меняет курс и на какой-то момент возникает невесомость. Хрустальная полусфера начинает колебаться, как бы плыть под едва слышный звон хрусталя, и





превращается в текучую сверкающую субстанцию, неуловимо похожую на жидкую планету Солярис: раскрывается как эманация таинственной планеты внутри станции.

К земному прошлому, к национальной традиции предков отсылает фото армянского Эчмиадзина в каюте Гибаряна. Вообще каюты героев наполнены всевозможными земными предметами. У Гибаряна это кальян, трубка, всяческие кувшинчики, старинное блюдо, кавказский кинжал, гипсовая маска. Гипсовая маска есть и в каюте Снаута, где вообще тоже довольно много всяких странных для космической станции вещей, в том числе большая фарфоровая ваза. Самая аскетичная комната Криса, что и понятно — ведь он примчался на Станцию по срочному заданию, почти без багажа, с одним только рюкзаком. Зато тут есть репродукция рублевской «Троицы».

Есть в изобразительном ряду фильма ассоциативные отсылки, зависящие от зрителя. Так, кому-то влажный лес у дома Криса напомнит лесные пейзажи Рейсдаля, а кому-то и нет, — но зато всякий узнает в предфинальном кадре композицию рембрандтовского «Возвращения блудного сына».

Недавно опубликовано исследование, автор которого — один из иерархов грузинской церкви, митрополит Ахалкалакский и Кумурдойский Николай (Пачуашвили)⁵³. Он увидел в фильме все три фазы истории о блудном сыне в рембрандтовской интерпретации: уход из дома, странствия и возвращение. Первой фазе отвечает ассоциация между картиной Рембрандта «Блудный сын покидает отчий дом» (известной также под названиями «Польский всадник» и «Тамерлан, преследующий Байазидо до Стамбула») и лошадью в фильме, напугавшей мальчика возле загородного дома Криса; последнее, что видит Крис на земле, — лошадь проходит перед стеклянными дверями его дома, а затем сразу следуют кадры звездного неба и космического полета.

Второй момент — сцена Криса и Хари в невесомости. По мнению митрополита Николая, эта сцена отвечает рембрандтовскому «Автопортрету с Саскией на коленях», иное название которого — «Блудный сын в странедалече». Обретение любви — тема и картины Рембрандта, и этой сцены фильма.

Последнюю фазу воплощает кадр, где Крис припадает к ногам отца, отсылка к «Возвращению блудного сына» Рембрандта здесь очевидна.

Чуть ниже мы прокомментируем некоторые дополнительные аспекты, связанные в фильме с композицией «Возвращения блудного сына».

В европейском искусстве XVII—XVIII веков популярен был жанр натюрморта *vanitas* (из Экклезиаста — *Vanitas vanitatum et omnia vanitas*, «суета сует и всяческая суета»), где изображались противостоящие земной суете атрибуты творчества и науки — кисти, рамы, перья для письма, свитки гравюр, античные гипсы, манускрипты, музыкальные и астрономические инструменты, черепа, использовавшиеся художниками для изучения анатомии и напоминавшие о вечности. Каждый предмет обладал символическими значениями. Например, на мысли о бренности человеческой жизни наводили коллекции бабочек, пустые раковины и сухие букеты. Примеры этого жанра мы видим у Дж. Креспи, Ж.-Б. Шардена и др. Вместе с темой вечности искусства перед лицом быстротечной жизни эти натюрморты иллюстрировали главную тему Экклезиаста — тщетность человеческой мудрости перед лицом непостижимой божественной тайны и простой наивной истовой веры: «Во многой мудрости много печали, и кто умножает познания, умножает скорбь» (Эк. 1:18). Собрания артефактов в библиотеке Соляриса и в доме Криса, аналогичные подборки в ручье Зоны «Сталкера», другие отсылки к атрибутам культуры в фильмах Тарковского и вообще весь хронотоп диалога культуры могут быть уподоблены грандиозному натюрморту *vanitas*. И если так, то библиотека «Соляриса», возможно, косвенно аргументирует тщетность усилий Сарториуса рациональным путем открыть тайны Соляриса и, наоборот, истинность устремления Криса в сторону веры.

Главную роль в ансамбле цитат играет живопись Брейгеля. Полукруглая ниша в библиотеке, где висят картины, выглядит как алтарная апсида в православном храме, а картины в ней — как Богоматерь Оранта, Спасительница, чьи изображения помещались в алтарных апсидах. И действительно, в этой живописи дана спасительная память о Земле.

В 1983 году опубликовано предположение Л. Кашук⁵⁴ о том, что цикл Питера Брейгеля «Времена года» состоял из двенадцати картин, которые образовывали своего рода круговую панораму, группами по три картины на четырех стенах зала. Холмы у правого края картины «Охотники на снегу» (январь) продолжались у левого края картины «Хмурое утро» (февраль). Это наталкивает на мысль, что и в других соседствующих картинах линии гор и равнин смыкаются в непрерывную синусоиду, то есть что во всех картинах цикла воспроизведен пейзаж, увиденный при круговом обзоре с одной точки, но в разные сезоны и месяцы, поскольку сюжетом панорамного цикла



было движение времени. Догадка о подобной развеске цикла Брейгеля вряд ли будет подтверждена, так как сохранилось только пять картин, и по поводу одной из них у историков искусства есть сомнения, что она относится к этому циклу. Остается вполне достоверной и традиционная версия, что Никлас Йонгелинк заказал художнику для своего дома в Антверпене только шесть картин, каждая отражает два месяца. Но идея круговой реконструкции красивая. Во времена Брейгеля (цикл написан в 1565 году) и особенно чуть позже, на рубеже XVI—XVII веков—во времена так называемого «рудольфинского просвещения», художников и философов крайне волновала тема космического круговорота, как пишет Отто Бенеш, «идея механизма вселенной, которая в конце шестнадцатого столетия господствовала также в философских системах Бернардино Телезио, Томмазо Кампанеллы и Джордано Бруно, у астрономов и географов. Создатель только запустил этот механизм, но теперь он идет своим собственным, закономерным путем»⁵⁵. В северо-европейской живописи, по мнению Бенеша, «идея подобного цикла восходит к календарям готических часословов, где каждый месяц был снабжен иллюстрацией с различными видами природы и крестьянских работ, соответствующих временам года»⁵⁶, но это ближайший образец, а более ранние истоки этой идеи лежат в античной и восточной философии

В фильме экспозиция не следует расположению картин по временам года, она начинается (слева направо) «Падением Икара» и заканчивается «Вавилонской башней», а в календарную серию входят «Зима. Охотники на снегу», «Жатва» и «Хмурый день» (в одном из монтажных кадров вдруг поменялся порядок картин— сначала «Зима», потом «Падение Икара»). Тем не менее Тарковский и художник-постановщик «Соляриса» Михаил Ромадин проявили хорошую искусствоведческую интуицию, развесив репро-



дукции Брейгеля в полукруглой нише, будто отвечая идее периода реформации о космическом круговороте: «содержанием вселенной является один великий механизм»⁵⁷. В контексте фильма очевидна центральная роль Соляриса в этом мистическом механизме.

Здесь сказался специфический интерес Тарковского к проблеме времени. Время интересовало Тарковского не только как художественный материал кино и не только как мифологическая субстанция (негативная сила времени как энтропии материализована в фильмах в виде воды, см. об этом в следующей главе), борьбу с которой Тарковский полагал своей жизненной целью, но и как тема в творчестве других художников. Космические циклы, прямо или косвенно отраженные в их живописи, были для режиссера своеобразным модулем, некоей шкалой отсчета, на которой прорисовывалась собственная концепция времени Тарковского. Он использует в качестве источника образов те памятники искусства, в которых воплощены близкие ему тенденции объединения микрокосма и макрокосма, человеческой души и мироздания. Цитирует художников, воплотивших тему космических циклов, круговорота природы, смены времен года: Брейгеля, Арчимбольдо, Венецианова.



Календарный цикл Брейгеля воспроизводит круг времени и показывает Землю внутри космических закономерностей. Но станция «Солярис» уже в космосе. И здесь Брейгель нужен режиссеру уже не для привязки Земли к космосу, а, наоборот, для привязки космоса к Земле — эти векторы не противоположные, а встречные. В свое время Брейгель рассказывал Земле о космосе, здесь он рассказывает космосу о Земле.

Крис и Хари в сцене невесомости плывут по воздуху внутри библиотеки, и в кадре появляется картина «Зима» (как иконы в «Андрее Рублеве»), будто они парят над землей. Ведь и у Брейгеля земля показана с высоты птичьего полета. Герои фильма летят над землей всех времен, над временами. Состояние полета для Тарковского было связано с силой любви в «Зеркале» и «Жертвоприношении». И в «Солярисе» летящий взгляд Брейгеля ассоциировался с этим чувством.

Особая роль этой картины подчеркнута тем, что она еще раз появляется во сне Криса, в его доме, который ему снится. И видеофильм о детстве, о молодых родителях, который Крис показывает Хари, тоже снят зимой на фоне черных деревьев на белом косогоре, то есть в почти брейгелевском пейзаже (как и сцена на стрельбище в «Зеркале»). Получается, что вся жизнь Криса погружена в этот пейзаж. И если он осознает себя в потоке времени, то время дается через Брейгеля, как через вечность. Брейгель задает код времени и вечности, включенный в сюжет фильма, да и не одного фильма, а вообще всего кинематографа Тарковского.

Тема зеркала в двух ее изводах — человек как зеркало и культура как зеркало, — вырастает от «Соляриса» к «Зеркалу», где она уже главенствует в сюжете. Здесь мы сталкиваемся с характерной для Тарковского сюжетизацией про-

блемы, сюжетизацией символа, метафоры. То, что в предыдущем фильме служило как бы краской, оттеняющей главную сюжетную интригу, в следующей работе становится центром интриги.

Заметим, что в «Ивановом детстве» тема культуры только намечалась, буквально пунктиром, в гравюрах Дюрера, интерьере церкви, в отсылках к некоторым текстам («черное солнце», петух как символ безумия), и все это вместе составляло незначительную долю в общем объеме фильма. В «Андрее Рублеве» эта тема вышла в центр сюжета, но лишь номинально, в словах, в разговорах. Герои больше говорят о живописи и своих намерениях писать или не писать иконы, но сами иконы Рублева показаны только в финале. Правда, они там показаны чрезвычайно мощно, это очень сильный эмоциональный удар, сильнейший художественный акцент. Но акцент, а не весь фильм. В «Солярисе» тема культуры рассыпана во множестве материальных свидетельств, рассмотренных в данной главе, но это не значит, что тем дело и ограничивается. Тема культуры, и именно как зеркала, неявно присутствует и в главной коллизии фильма. Ведь планета Солярис отражает сознание людей и в этом отражении воспринимает духовную составляющую человека. Взаимоотношения людей с Солярисом — метафора их взаимоотношений с культурой: она показывает правду о человеке, и поэтому иногда ее хотят уничтожить. «Солярис» с достаточными основаниями можно назвать фильмом о культуре, как позже подобное сказал Л. Баткин о «Зеркале». При чем если «Андрей Рублев» рассказывал скорее о человеке внутри культуры и о его душевной драме, то «Солярис» уже абстрагирует и конденсирует проблематику собственно культуры как таковой. Крис в буквальном смысле отдает себя, отдает все свое сознание в жертву этой ситуации отражения, становится частицей и материалом космического культурного эксперимента. Результатом эксперимента становится утверждение человечности мироздания, а ему, Крису, как раз и довелось стать переданной космосу субстанцией человечности. Он как бы при жизни достиг nirваны, перевоплотившись в космический универсум.

«Зеркало» еще более конкретизирует тему культуры как отражения и человеческой души как отражающей субстанции. Здесь человек вбирает в себя историю семьи, страны и мира через художественные тексты, да и сам он становится частью текста, что подчеркивается тем, что мы так и не увидим лица героя фильма.

На обложке режиссерского сценария «Зеркала» значится «Белый, белый день». За три года до съемок и через два года после представления сценария на студию опубликован рассказ Тарковского «Белый день» («Искусство кино», 1970, № 8), а гораздо позже — посвященный «А. Т.» роман «Белый, белый день» Александра Мишарина, его соавтора по литературному сценарию («Октябрь», 2003, № 4). Возникали на разных стадиях иные варианты

названия. «Исповедь» — «претенциозно», отметил режиссер в дневнике 4 февраля 1973, и там же: «Мартиролог» — «никто не знает этого слова; когда же узнают, конечно, запретят»; «Искупление» — «как-то плоско, в духе Веры Пановой». Было и более оригинальное «Отчего ты стоишь вдали» (иногда «Почему ты стоишь вдали»). На короткий момент он увлекся названием «Безумный ручеек» (в дневнике 23 декабря 1972: «Не пройдет, верно, а жаль») из почти сюрреалистической поэзии Николая Заболоцкого — Пролог к поэме «Торжество земледелия»:

Тут стояли две-три хаты.
Над безумным ручейком.
Шел медведь продолговатый
Как-то поздно вечером.

Идея фильма была известна за 10 лет до постановки. Александр Гордон вспоминает: «Я занимался фотографией и показывал Андрею свои снимки. Некоторые были сделаны мною случайно с двойной экспозицией. Я забывал перемотать пленку, и в результате такой рассеянности иногда на отдельных фотографиях создавался какой-то особый, трудно описуемый эффект. Одни и те же люди, расположенные на снимке то на переднем плане, то на дальнем, одновременно находятся и в этом времени, и в каком-то другом.

Андрей с большим интересом рассматривал фотографии, на которых были Мария Ивановна, Марина с Мишей. Суховато одобрял, но я чувствовал в нем настороженность и скрытое волнение, как будто заглянул в запретное или прочел нечаянно чужое письмо. Как-то Андрей вдруг сказал: “Никому не показывай эти фотографии. В Игнатъеве я хочу снимать фильм”. Было это в 1963 году». И далее: «В начале 1968 года “Мосфильм” заключил договор на сценарий “Белый, белый день” с А. Мишариным и Тарковским, правда, первый его вариант был отклонен. Но к концу года был заключен другой договор — на сценарий “Соляриса” с Ф. Горенштейном и Тарковским»⁵⁸.

Другие фотографии, сделанные другом семьи Тарковских Л.В. Горнунгом, также послужили источником идеи фильма и даже конкретных кадров. Например та, где мать будущего режиссера Мария Ивановна в Завражье сидит на жердях забора, точно как потом М. Терехова в кадре фильма⁵⁹.

«Зеркало» особенно насыщено литературными и стилистическими реминисценциями. Почти в каждом эпизоде звучат стихи Арсения Александровича Тарковского, отца режиссера, в его собственном чтении. Эти стихи — не всегда цитаты. У них многообразные функции в фильме, отвечающие слож-

ной структуре образа поэта в фильме, представленного в нескольких ипостасях. Во-первых, это конкретный отец героя (в исполнении О. Янковского), его отношения с матерью и семьей составляют важную сюжетную коллизию в фильме. Вторая ипостась более отвлеченна: безымянный участник событий истории, функция которого в том, чтобы свидетельствовать (например, о переходе солдат через Сиваш и т.д.), а не в том, чтобы подчеркивать свою роль в них; это отец, уже отдалившийся от семьи, боевой офицер, вернувшийся с фронта—еще родной, но уже почти незнакомый. Третья ипостась—уже совершенно отвлеченная, почти абстрагированная фигура Поэта вне времени и пространства и вне конкретной личности, чей комментарий к событиям имеет общечеловеческий философский характер.

Разным воплощениям образа поэта соответствуют различные функции его поэтических текстов в структуре фильма. Иногда это цитаты, а иногда—персональный текст (хотя и стихотворный) роли отца, своеобразная форма прямой речи, обращенной к находящейся в кадре матери. Но объединяет все эти разные пласты то, что стихи читает автор. Подлинный голос Арсения Тарковского возвращает от экранного бытия к бытию настоящему, к наиболее высокому качеству подлинности—подлинности самой жизни, даже более высокому, чем подлинность хроники или документа. Тут, как и в эпилоге «Андрея Рублева», художественный текст, созданный героем фильма, оказывается чем-то более живым и подлинным, чем сам герой, создатель этого текста.

Иногда возникает вопрос о влиянии отца на сына, поэта на режиссера. Ответ очевиден. Конечно, такая преемственность существовала и в самых поверхностных, предметных уровнях, и в глубинных—философских, теософских. Если внимательно просмотреть параллельно стихи и фильмы, то между ними обнаружатся буквальные соответствия .

В дом вошел я как в зеркало, жил наизнанку⁶⁰.

Разве темы дома и зеркала в фильме «Зеркало» не ассоциированы с этими строками?

Поэтическая цитата может быть так переименована и спрятана, что ее и не найдешь без ключа. В режиссерском сценарии закадровый голос Автора должен был читать пушкинского «Пророка»:

И он к устам моим приник
И вырвал грешный мой язык,
И празднословный, и лукавый,
И жало мудрое змеи
В уста замершие мои
Вдохнул десницею кровавой.

В фильме этого нет. Идея пророческой речи ушла в документальный пролог, где молодой человек, избавляясь от заикания, повторяет: «Я могу говорить», — вслед за женщиной-гипнотизером, которая выполняет функции, условно говоря, пушкинского шестикрылого серафима. И вот параллель этому эпизоду — в стихотворении Арсения Тарковского «Стань самим собой»:

Найдешь и у пророка слово,
Но слово лучше у него
И ярче краски у слепца,
Когда отыскан угол зренья
И ты при вспышке озаренья
Собой угадан до конца.

Все «Зеркале» представляет собой такую вспышку озаренья.

Но интересно, что сцена с гипнотизером — не самый первый кадр фильма. Перед ним есть момент, где мальчик, сын главного героя, включает телевизор, и следующая сцена с гипнотизером выглядит как телепередача. Тем самым зрителю внушается, что фильм, который ему предстоит увидеть, будет хроникальным, абсолютно правдивым, ведь для телевидения характерна документальность (в эстетическом плане, несмотря на вранье с телеэкранов). Как известно, Тарковский много размышлял над хроникой и проблемой достоверности. Способов увеличить достоверность материала известно немало. В «Зеркале», которое все в целом является квазидокументом, использован целый ряд таких приемов. Например, выше мы говорили о парадоксе увеличения достоверности через имитацию сновидения. А в данном случае еще один способ — инерция соседнего материала, что по сути развивает монтажный «эффект Кулешова»: игровой сюжет кажется документальным рядом с настоящим документом.

Есть и иной способ решения этой проблемы — включение в действие случайных персонажей, создающих впечатление незапланированного, спонтанного события. Тарковский настолько филигранно оттачивает все мельчайшие детали фильма, что случайность для него попросту невозможна, и моменты, казалось бы, проходные в его фильмах всегда полны особого смысла (мы говорили об этом в предыдущей главе).

«Зеркало» сильно отличается от режиссерского сценария «Белый, белый день». Многие не снято, от ряда эпизодов режиссер решил отказаться. Исчезла сцена на ипподроме, интервью с матерью, сцена, где она продает цветы и т.д. А некоторые другие мотивы режиссерского сценария в фильме трансформированы. Остановимся лишь на некоторых следах первоначального замысла.

В начале режиссерского сценария (кадр 7) запланировано:

«Большая комната с высокими окнами и потолками. Стол, покрытый белой скатертью. Чистая посуда, мольберт с кистями».

Кисти на мольберте — такой же инструмент пророческой речи, как и раскрытие потока сознания под гипнозом; все это варианты, восходящие к одному и тому же пушкинскому инварианту пророка (не будем трогать литературных предшественников Пушкина в этой теме).

В примечании к сценам «Интервью» (после 14-го кадра, стр. 10 режиссерского сценария) намечено:

«В главной комнате будет находиться специально написанная большая картина, которая в соответствии с замыслом должна сюжетно и образительно связать интервью с сюжетными сценами фильма».

Трансформация картины в сеанс гипноза избавила автора фильма от необходимости делать главного героя художником. Кто он на самом деле, мы никогда не узнаем. В готовом фильме лишь по афише «Андрея Рублева» можем предположить, что все же это кинорежиссер и что нам рассказана автобиографическая история (в режиссерском сценарии главного героя зовут Андрей, в фильме — Алексей; но у его сестры в режиссерском сценарии и фильме реальное имя — Марина).

Кисти и картина реализовывали тему экфрасиса. Если по идее режиссерского сценария содержание фильма должно было раскрываться перед нами как картина, инсценированная в актерских эпизодах и интервью, то, оказывается, опора на живопись для Тарковского связана отнюдь не с авторитетом великих художников прошлого, но с живописным изображением как таковым. Это аргумент в вышеприведенной полемике по поводу «возвышенного», которое для Тарковского связано не со знаменитыми артефактами, а с самим феноменом изображения.

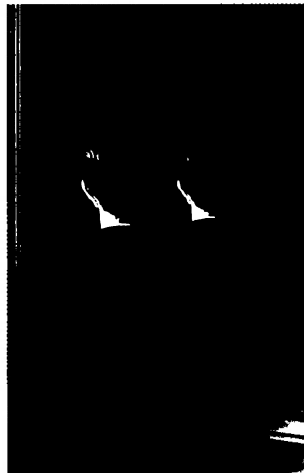
Изображение (и вообще творчество) в европейской культуре Нового времени конкурировало с идеей божественного творения, и к временам романтизма и тем более неоромантизма приобрело сверхценность, наполнив новым смыслом старую рефлексю «ars longa, vita brevis», характерную для жанра *vanitas*, о котором мы говорили в связи с «Солярисом». Картина в «Зеркале», задуманная в сценарии и не воплощенная в фильме, тоже могла переключить фильм в этот жанр. Но, по-моему, весьма разумно режиссер от

нее отказался. Она привнесла бы в фильм излишний пафос и вместе с тем сузила бы образ автора.

Тему «человека без лица» в «Зеркале» мы в предыдущих главах рассмотрели в связи с фабулой и имажинациями. Но эта тема также вводит фильм в определенную традицию культуры XX века.

Люди без лиц появились в культуре авангарда во время Первой мировой войны и в 20-е годы. Если в искусстве экспрессионизма человек корчился, страдая от враждебности своего окружения, то теперь он отвернулся от мира. Вот разница с символистской живописью: Лев Бакст еще пытался найти душу в мире, увидеть лицо в неодушевленном предмете, например, в вазе с опущенными из нее на две стороны, как локоны, листьями («Автопортрет», 1906); но вскоре в дада и сюрреализме вместо лица возникает лаковая кегля (Софи Таубер, «Портрет Жана Арпа», 1918) или манекены Джорджо Де Кирико. Без лица — предел самозащиты. Мир был не слишком дружелюбным к человеку, и после войны человек замкнулся в своей скорлупе. Рене Магритт, столь любимый Тарковским, в своем «Запрещенном изображении» расцветил коллизию «человека без лица» и «отражения без отражения» иронией, отчего она не стала менее горькой.

Авангардная конструкция «Зеркала» (наряду с другими причинами) требовала исключить из фильма портретные черты. Чувство стиля подсказывало режиссеру, что здесь реальный персонаж выглядел бы инородно.



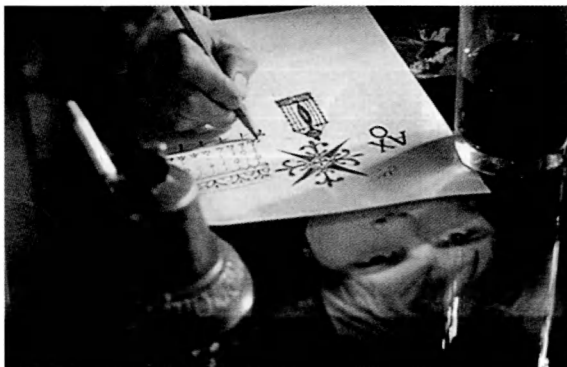
В «Зеркале» цитируются письмо Пушкина к Чаадаеву о судьбе России, Достоевский и Данте. В эпизоде в типографии Лиза в сердцах уподобляет мать героя — Марию Ивановну — госпоже Лебядкиной (из «Бесов»), а потом декламирует Данте на свой лад: «Земную жизнь пройдя до половины, я заблудилась в сумрачном лесу...».

Интертекстом может стать не только прямая литературная цитата, но и сходство с литературными героями. Так, Л. Баткин отмечает: «...сначала неправдоподобно блаженное лицо Маши, ее где-то витающая, непонятная улыбка, распущенные волосы. Это Маша, а не госпожа Лебядкина. Но непосредственная сегодняшняя реальность остранняется [...] реальностью культурно-исторической. Лебядкина проступает сквозь Машу, как Брейгель сквозь военную русскую зиму»⁶¹.

Висящая в квартире Автора (по фильму — Алексея) афиша «Андрея Рублева» с изображением «Троицы» выступает как двойная цитата: иконы и фильма, также ставшего фактом культуры, и как часть личных воспоминаний режиссера, возвращающая к его подлинному авторству и его индивидуальной судьбе.

В эпизоде с испанцами в «Зеркале» на столе оказывается пепельница в форме колокола — мелочь, но не случайная, ибо испанцы (у нас в стране их называют «испанские дети», так как в большинстве они были вывезены детьми из Испании в 1936 году; это дети войны, часто сироты), так же как Иван в «Ивановом детстве» и сыгранный тем же Н. Бурляевым Бориска в «Андрее Рублеве», пытаются восстановить «связь времен».

Разумеется, интертекстом являются и документальные кадры, показывающие взлет стратостата, это прямая цитата из хроники, и косвенная — из всего корпуса советской героической и трагической мифологии. Эта реальная и зафиксированная в кинохронике история стала достоянием советской романтизированной культуры. Характерно, что в эмоциональном звучании



эпизода Тарковский воспроизводит трагический аспект события — кажется, что земной мир прощается с пилотами, улетающими навсегда. На самом деле все было и так, и иначе. Действительно, несколько экипажей советских стратостатов погибли. Разбился «Осоaviaхим-1» (команда — П. Федосеенко, А. Васенко и И. Усыкин), чей полет был приурочен к XVII съезду ВКП(б) в январе 1934 года, и эта ставшая широко известной катастро-

фа окружила историю полетов на стратостатах атмосферой скорби. Однако незадолго до того полета, 30 сентября 1933 г., экипажу стратостата «СССР» (название на гондоле четко видно в кадре «Зеркала») Г. Прокофьеву, К. Годунову и Э. Бирнбауму удалось после рекордного по высоте полета совершить мягкую посадку⁶². Но еще один стратостат с названием «СССР-3» поднялся в воздух и погиб 18 июля 1938 года.

Мотив ладони, освещенный на просвет пламенем свечи, заставляет вспомнить картины французского художника Жоржа де Латура (Ла Тур, 1593–1652) с эффектами освещения от свечи или лучины («Рождество», 1640–1650; «Магдалина со свечой», 1640-е годы; «Явление ангела св. Иосифу», 1640-е; «Себастьян и святые жены», 1640–1650). По некоторым свидетельствам, этот мотив был увиден Тарковским в гравюре художника А. Шмаринова «Андрей Рублев», где «одна рука держит свечу, другая прикрывает трепетный огонь»⁶³.

Свет сквозь ладони во всех этих случаях, безусловно, говорит о внутреннем свете, наполняющем человека. Тем самым скрыто и, возможно, непроизвольно цитируется притча из Нагорной проповеди в Евангелии от Матфея, 5:14: «Вы — свет мира». Позже Тарковский более драматургически глубоко обыграл мотив свечи в ладонях в «Ностальгии». Тут опять мы сталкиваемся с характерной для него ситуацией, когда деталь наполняется настолько глубоким и разносторонним смыслом, что перерастает рамки события, в которое включена, и в другом фильме развивается в сюжетный мотив.

В «Зеркале» много портретных цитат. Лицо рыжей девочки из воспоминаний героя напоминает портреты работы Пинтуриккио, детские портреты Венецианова и Вермеера Дельфтского. В облике актрисы М. Тереховой в роли Наташи, жены Автора, подчас заметны черты леонардовского портрета «Дамы с горностаем». К реминисценциям в этом фильме надо отнести и



переключку пожара в сцене детства и костра в городской современной сцене, восходящую к евангельскому мотиву, тем более, что героиня в кадре говорит о «неопалимой купине» (этот кадр Госкино включило в список поправок к фильму, его требовали убрать из-за религиозных ассоциаций). Эмоциональный шок от пожара запечатлел в памяти автора навсегда этот момент детства, и огонь стал для него не уничтожающим фактором, а наоборот, восстанавливающим в памяти ту далекую сцену и оживляющим детство — в этом его «неопалимость» (в данном случае мы отмечаем лишь интертекстуальный аспект, семантика огня как памяти и как антагониста воды-энтропии принадлежит сакральному хронотопу).

Отрывок из трактата Леонардо да Винчи о живописи с описанием того, как изображать битву, соединяют леонардовских и современных солдат в потоке времени. Толстая старинная книга о Леонардо придает художнику юнговский архетипический статус Великого Учителя (похоже, что это монография Акима Волинского «Жизнь Леонардо да Винчи», СПб, 1900; по воспоминаниям, такая книга была когда-то найдена сестрой и братом Тарковскими, еще детьми, на чердаке дачи в Переделкино).

Визуальная цитата: в построении кадра в сцене «У стрельбища» воспроизводится композиция уже виденной нами в «Солярисе» картины Брейгеля «Охотники на снегу» с характерным кулисным построением пространства и контрастными цветными на белом снегу фигурками людей вдали. И здесь, как в «Солярисе», брейгелевский изобразительный мотив служит для космизации воспоминания и перевода его в регистр вечности.

Цитатой может стать не только использование конкретных образов, но и стилистический пласт определенной эпохи, оказавший влияние на стилистику фильма. Например, в изобразительном решении интерьеров хуторского дома в сценах детства из «Зеркала» откликаются деревенские темы Венецианова и живопись русской интерьерной школы XIX века. Не меняя ни слова, можно переадресовать «Зеркалу» размышления М. Алленова о русской живописи этого круга: «Живописание, казалось бы, простого и обыденного начинает напоминать священнодействие, поклонение этим молчаливым объектам и вместе с тем как бы прощание с ними как с тем, что уходит в глубь неопределенной, недифференцированной временной длительности. Вот почему жанры, пейзажи, портреты, интерьеры художников венециановской школы, так же как и произведения учителя, исключали положения и ситуации событийного, фабульного свойства, поскольку они замыкали бы и ограничивали созерцательную свободу определенными временными рамками “от и до”, что находилось в противоречии с законом их поэтической структуры»⁶⁴.

В натюрмортах этих сцен откликаются также черты итальянской живописи XVI века, в частности, Карло Кривелли, и своеобразных натюрмортов-портретов Джузеппе Арчимбольдо, в которых лица скомпонованы из плодов, овощей, сухих гирлянд и т.д. Тарковский в тот период внимательно изучал творчество Кривелли и Арчимбольдо, о чем вспоминает художник-постановщик фильма «Солярис» Михаил Ромадин⁶⁵, тоже увлекавшийся манерой Арчимбольдо и написавший знаменитый в свое время диптих «Флора» и «Фауна», где, как у Арчимбольдо, женская фигура скомпонована в первом случае из растений, а во втором — из животных.

Интерес к этой живописной традиции характерен для всей группы единомышленников, сформировавшейся вокруг Тарковского. Художник-постановщик «Зеркала» Николай Двигубский на мой вопрос о том, как они понимали друг друга с полуслова, ответил: «Мы из одного переулка». Имелось в виду, конечно, не то, откуда каждый из них родом — что касается Двигубского, то он вовсе не москвич, а парижанин, — а человеческая и духовная близость (ср.: «Философия одного переулка» Александра Пятигорского).

Двигубский был настолько увлечен стилистикой мистической живописи периода Контрреформации, что некоторые из его эскизов к «Зеркалу» и станковые работы этого времени выполнены демонстративно в манере картин Кривелли, с характерным для них арочным верхом и обрамлениями из цветочных и фруктовых гирлянд. Его гладкая детализированная живопись выглядела эпатажно в конце 1960-х — начале 1970-х годов, когда излюбленной темой «нонконфор-



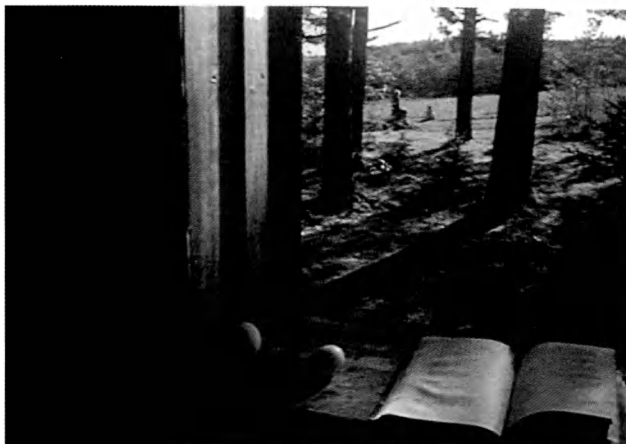


мистской» художественной критики было осуждение подобной гладкой манеры, например, в картине А. Лактионова «Письмо с фронта», прославившейся благодаря этой критике. Традиционалистская стилистика Н. Двигубского опередила свое время и получила распространение позже, с широким утверждением в живописи концептуализма, гиперреализма, фотореализма, магического реализма—сегодня причастность Двигубского к последнему из названных стилей не вызывает сомнений.

Живопись и кино влияют друг на друга, ведь в общем поле культуры круговорот идей неизбежен. Если так, то не исключено, что московский гиперреализм 1970-х годов обязан своим возникновением и развитием в какой-то мере, помимо многих других образцов и источников, визуальному стилю «Соляриса» и «Зеркала», то есть художникам М. Ромадину и Н. Двигубскому, операторам В. Юсову и Г. Рербергу, а в конечном счете и самому Тарковскому. И все же, скорее на самом деле то и другое вместе следуют каким-то более общим и глубоким движениям искусства. Радикальные стремления к деформации кончились вместе с революционными всплесками «жарким летом» 1968 года. Семидесятые годы шли под знаком пристального и отстраненного взглядывания в реальность, и в этом поле уже смыкались московский мистический гиперреализм и недоверчивый ленинградский документализм.

Стремление Тарковского к точной иллюзионной передаче природы питалось еще из одного источника—русских «обманок» (французские прототипы—*trompe l'oeil*). Сейчас этот жанр более известен в живописи и

графике XVIII-XIX веков (Ф. Толстой, Н. Хруцкий и др.), но в свое время популярны были иллюзионные росписи по фарфору и парковые куклы. История «обманок» восходит к ренессансным иллюзионным изображениям, воспроизводившим перспективные виды зданий и предметов, а если еще раньше, то к античной иллюзионной живописи Зевксиса и др. Современные «обманки», прошедшие через авангардную ломку фактур, проявляются, например, в печати газетных текстов на тканях одежды.



Традиция создания симулякров, квазинатуральных объектов проявляется у Тарковского отчасти уже в «Солярисе», где на подоконниках стояли сухие букеты в стеклянных сосудах—любимый мотив живописной «обманки», но наиболее сильно в изобразительном решении «Зеркала», после чего эта стилистика стала для него определяющей; заметна эта традиция и в общей эстетике Тарковского, в его стремлении художественными средствами воссоздать реальность, не отличающуюся от настоящей.

«Обманка» стремится воссоздать объект вне артефакта: «Уничтожение живописной поверхности также является следствием последовательно решаемой художником мистификационной задачи. В жертву этой цели приносится как сама творимая картина, так и ее составляющие: обрамленный холст, поверхность красок, чередование мазков. Очевидно, что читаемая фактура живописи приблизила бы “развенчание” обмана (когнициальный акт), а потому авторы “обманок” пишут гладко, в несколько слоев, добиваясь идеально ровной поверхности, осторожно пользуясь лаком (случайный рефлекс “зеркала” холста мгновенно уничтожает иллюзию). Как картинное пространство стремится слиться с пространством действительности, преодолев раму и “уничтожив” живописную фактуру, так и объект живописи словно стремится к бытованию в посюсторонней повседневности, ибо всякая досконально изображенная вещь стремится стать самой собой»⁶⁶.

Гиперреализм не ставит задачи обмануть зрителя. Для XX века это уже пройденный этап, ведь иллюзия автоматически возникает в фотографии или кинокадре. Тарковский делает следующий шаг, он возводит стилистику «обманки» к более высокой эстетической установке—на создание внутри-экранного мира, более живого, чем сама жизнь. Воссоздание на съемочной площадке «Зеркала» точной копии хуторского дома на том же месте, где он

когда-то находился (вернее, в нескольких метрах от его сгнивших развалин, которые также показаны в фильме), и затем гиперреалистическая фиксация этого дома (фактически — декорации) на пленке означало попытку оживления этого дома и восстановления всего отрезка жизни, с ним связанного, — попытку, в сущности, ритуальную. «В ритуалах мифическое время и его герои не только изображаются, но как бы возрождаются с их магической силой, события повторяются и реактуализируются. Ритуалы обеспечивают их “вечное возвращение” и магическое влияние, гарантирующее непрерывность природных и жизненных циклов, сохранение некогда установленного порядка»⁶⁷.

С. М. Эйзенштейн в набросках исследования «Grundproblem» оставил любопытное замечание о ритуально-магическом характере «обманок» и «Photographic Urge» (*стремления к фотографии* в изобразительном искусстве), которому отвечает в современном искусстве стилистика «фотореализма»: «Субститут изображения предмета — предметом средствами предельного приближения к этому в системе trompe l'oeil и простое осуществление этого — реальной вклейкой реального предмета есть полный возврат к первобытной стадии мышления в чистом виде ибо там: изображение бога есть бог, часть — целое (т.е. “видимость” облика предмета — сам предмет)»⁶⁸.

Таким образом, стилистика Тарковского опирается на глубокие мировоззренческие предпосылки, связанные с мифологическим мышлением (и в этом плане принадлежащие проблематике сакрального хронотопа), и на религиозные идеи жанра *vanitas*. За ними просматриваются конкретные прецеденты в истории искусства. Поэтому стилистическое решение «Зеркала», а позже и других фильмов, оказывается глубоким многослойным интертекстом.

«Сталкер» содержательно включен в контекст культуры прежде всего сюжетными коллизиями, в которых с редкой для кино прямотой ставятся проблемы веры и неверия, вопросы о финальном смысле литературного и научного творчества.

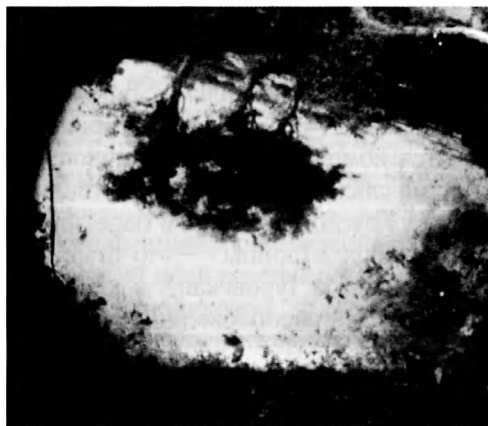
Но если говорить о вещах, о материальных цитатах, то интертекст культуры строят книги в доме Сталкера и репродукции в ручье Зоны.

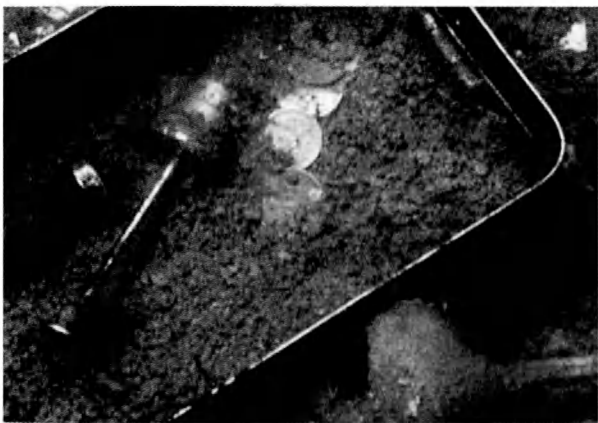
Среди них «Гентский алтарь», отсылающий к любимому Тарковским Северному Возрождению. Возникающие в воде перевернутые силуэты трех деревьев кажутся сначала отражением деревьев, стоящих на берегу, но потом становится очевидно, что это гениальный рембрандтовский офорт, отраженный даже не в воде, а в лежащем под водой зеркале.

Тут и мотивы времени: шестеренчатый механизм и листок из календаря.

Отчетливо виден год—1977, дата 28 и день недели—колтараев, по-эстонски среда (съемки шли в Таллинне), месяц неразличим. В 1977-м году 28 число приходилось на среду в сентябре и декабре, в 1978-м в июне. Если использовался календарь 1977 года и на листке—декабрь, то можно тут увидеть (вслед за С. Кудрявцевым⁶⁹) намек на дату первого киносеанса Люмьеров в Гранд-кафе на бульваре Капуцинов 28 декабря 1895 года и, таким образом, на рождение кинематографа. По-моему, это слишком уж тонкая ассоциация; но, в конце концов, даже если Тарковский об этом и не думал, почему бы не подумать зрителям.

К этому ряду проходящего времени, как ни странно, относятся даже и старинные монеты на дне ручья и брошенные ржавые медицинские шприцы. В бытовом, фабульном смысле эти картинки и монеты, да и ржавый остов автомата означают лишь то, что кто-то из предыдущих визитеров Зоны, может быть—другие проводники-сталкеры, коллеги главного героя фильма, и их клиенты, обронили эти вещи здесь или где-то выше по течению ручья, который теперь уносит все это, как мусор. Но по смыслу более глубокому, это своего рода ненаписанные сюжеты, они—остатки надежд, с которыми люди приходили в Зону. Каждый из них надеялся на что-то свое, сокровенное. Дошел или не дошел до заветной комнаты, где исполняются желания,—неизвестно, как и то, вернулся ли домой или



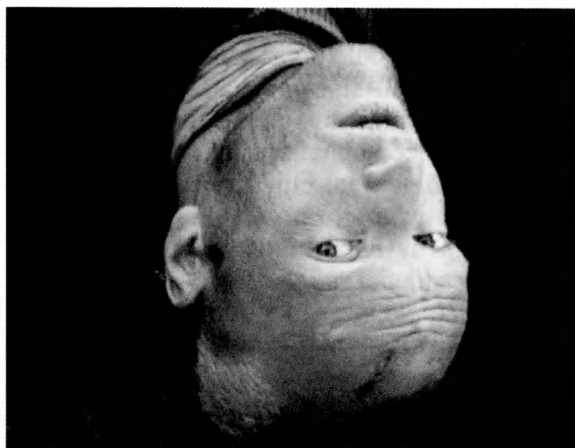


пропал в Зоне. Но что-то от каждого человека остается: его боль — физическая (о чем свидетельствуют шприцы) и духовная («Гентский алтарь»), заставившая его броситься на поиски спасения в Зону, его мысли, практические заботы (деньги), страх и агрессия (автомат).

В этом фильме идут по Зоне безымянные, но характерно обозначенные по профессиям Профессор и Писатель. Да и сам Сталкер, ныне опустившийся и люмпенизированный, был, судя по большой библиотеке в его нищем жилище, человеком образованным и тяготеющим к книжности, к поискам истины не только в своих отчаянных блужданиях по Зоне, но и в текстах. По первым вариантам сценария «Машина желаний» он когда-то был молодым ученым, лаборантом у того самого Профессора, которого сейчас ведет в Зону.

В финале картины дочь Сталкера читает стихи Федора Тютчева, а в сцене сна героев посреди их пути звучит текст «Откровения Иоанна Богослова», его за кадром читает жена Сталкера (Алиса Фрейндлих).

Как и в других фильмах Тарковского, в кадрах «Сталкера» воспроизводятся композиции старой живописи. В мизансцене трех путешественников у круглого столика в баре звучит отголосок «Троицы» — это отметили критики М. Туровская⁷⁰ и С. Кусьмерчик⁷¹, а расположение спящих на земле героев напоминает композицию иконы «Преображение» (С. Шумаков⁷²). В портретных чертах



Сталкера (А. Кайдановский) С. Кусьмерчик угадывает черты персонажей Иеронима Босха, в частности, «Блудного сына»⁷³.

Конечно, социально-политические аллюзии порождает слово «зона». Когда западные ценители экзотики находят его специфическое значение, «лагерь заключенных», в словарях русского жаргона, цитатах из Солженицына и Льва Копелева⁷⁴, то убеждают себя и других, что нашли разгадку фильма. Но Зона как «зона» — слишком обыденный каламбур для русского зрителя, мелковатый для такого глубокого художника, как Тарковский.

Если уж говорить о языковой игре, то можно увидеть ее интереснее: в том, что блуждания по Зоне: надо налево — идут направо, надо вперед — идут назад, и т.д. — похожи на принципиальную неопределенность языка. Любого языка, тем более — художественного. Тут и лексикон советской культуры, причем в обоих его вариантах — как официальный «новояз», в котором говорится одно, подразумевается другое, так и «эзопов язык» либеральной интеллигенции 1960–1970-х годов, которая пыталась высказывать какие-то истины, не называя вещи их именами. Например, тут можно сослаться на ветеранов Тартуской семиотической школы, которые в мемориальном сборнике вспоминают о ее специфическом жаргоне, признавая, что он отчасти охранял их идеи от официозной критики. Поэтому Зона может быть метафорой — узкокошевой, филологической — языка как иносказания и текста как лабиринта, через который читатель добирается до истины. Честно говоря, не думаю, что такие филологические умпостроения могли быть актуальны для режиссера. Но это не значит, что они неактуальны для нас...

Кстати, где находится Зона? В западной критике она рассматривается как метафора тоталитарного государства. Акош Силади и Андраш Балинт Ковач уверены: «Некое общество “х” основывается на наличии Зоны; в самом его существовании содержится предпо-сылка для Загадки, необходимость Тайны, от которой оно может охранять членов общества; конец Тайны означает и конец данного общества. Оруэлловские краски и зрелищные элементы “Сталкера”, безусловно, больше напоминают существующий, и особенно сталинский, государственный социализм [...]. Зона — это табу того общества, которое представляют власти. Зона — все то, от чего они хотят общество отделить, что для общества запрещено»⁷⁵. Бартеlemi Аменгуэлю тоже в фильме видится «окруженная санитарными кордонами Советская Россия, обреченная на психоз осажденных»⁷⁶.

Однако в повести действие происходит не в России, там есть американские и канадские приметы. В некоторых критических работах и на сайтах городок Хармонт помещают в Канаду, однако в повести он где-то на севере США: «Тут как тут две голубые каски у него за спиной, лапы на кобурах, глаз не видно, только челюсти под касками шевелятся. И где у них в Канаде таких набирают? На племя их нам прислали, что ли?»⁷⁷. Упоминается штат (в Канаде — провинция): «Мясник [...] был очень опытным и очень модным хирургом, светилом медицины не только города, но и штата, и со сталкерами он связался, конечно, не из за денег»⁷⁸. Но тут же — королевские войска, как в Канаде: «Вертолет упал, видно, в самый центр “комариной плеша” [...] и на расплющенной жестянке отчетливо выделялась красно-синяя эмблема королевских военно воздушных сил»⁷⁹. И еще: «Я никак не мог заставить себя поверить паническим корреспонденциям [...] о кровопролитных боях между неуязвимыми пришельцами и в высшей степени уязвимыми, но неизменно доблестными королевскими танковыми частями»⁸⁰. Итак, США или Канада. И в фильме ничто не указывает на перенос действия в Россию. Кажется, все ясно. Но есть повод для сомнений.

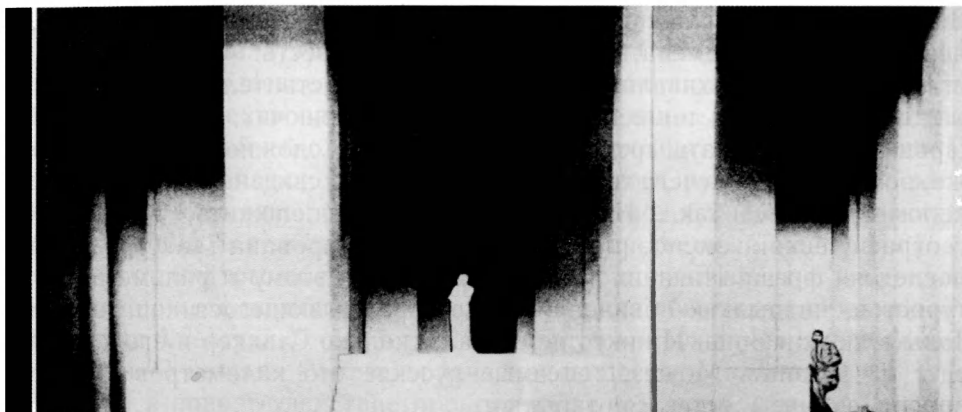
Инопланетяне оставили на поверхности Земли шесть Зон, соединенных баллистической кривой (с анализа этой ситуации начинается повесть) — Восточная Сибирь, Уганда, Южная Атлантика и где-то еще, в том числе «наш маленький старый Хармонт». Сталкеры могли торговать найденными в Зоне артефактами только в условиях свободного дикого рынка. В отеле Хармонта: «...пахло дорогим табаком, парижскими духами, сверкающей натуральной кожей туго набитых бумажников, дорогими дамочками по пятьсот монет за ночь, массивными золотыми портсигарами — всей этой дешевкой, всей этой гнусной плесенью, которая выросла на Зоне, пила от Зоны, жрала, хапала, жирела от Зоны, и на все ей было наплевать, и в особенности ей было наплевать на то, что будет после, когда она нажрется, нахапает всласть, а все, что было в

Зоне, окажется снаружи и осядет в мире»⁸¹. В нашей стране все это было невозможно во времена, когда создавалась повесть: «В России вот о сталкерах и не слыхивали. Там вокруг Зоны действительно пустота, сто километров, никого лишнего, ни туристов этих вонючих, ни Барбриджей... Проще надо поступать, господа, проще! Никаких сложностей тут, ей-богу же, не требуется. Нечего тебе делать в Зоне — до свиданья, на сто первый километр»⁸². Все так... Но отчего бы не предположить, что из всей географической экспозиции книги экранизирована как раз одна последняя фраза! Никаких противопоказаний к этому в фильме нет. Ни туристов, ни пылких обвинений в адрес разлагающегося капитализма. Только люди и Зона. И никто не считал, сколько Сталкер и его клиенты едут на дрезине. Может, те самые русские сто километров. Так что вопрос, в общем, остается открытым...

Что касается разрухи и городского предместья, похожего на свалку, то так западные зрители, судя по некоторым рецензиям, представляют образ России или Советского Союза. Но для советского зрителя на рубеже 1970—1980-х годов все обстояло как раз наоборот. Мы видели в этих пейзажах знакомую большинству из нас в те времена лишь по фильмам неореализма и нуара (а кто скажет, что начало и финал «Сталкера» не принадлежат этой стилистике?) изнанку западных городов. Снималась картина в Эстонии, которая в советские времена была как бы куском западной цивилизации в СССР. Вообще картина тогда воспринималась на родине режиссера скорее в контексте западного экзистенциализма, нежели в контексте православных идей, которые сейчас в ней оказались доминирующими.

Тарковский указан в качестве главного художника в титрах «Сталкера». Он принял на себя эту роль после того, как из-за ряда конфликтов из съемочной группы ушли художники сначала Александр Боим, затем Шавкат Абдусаломов⁸³. В изобразительном решении Зоны выявились художественные пристрастия Тарковского: ясно, что человек, разбросавший по траве Зоны ржавые остовы машин, танков, автобусов и пр., хорошо знаком с традициями сюрреалистической живописи-





си—Сальватора Дали, Рене Магритта (об интересе Тарковского к ним пишет в воспоминаниях М. Ромадин⁸⁴).

Выполненный Тарковским эскиз внутренней части здания на подходе к Комнате и павильонная декорация по этому эскизу в некоторых чертах схожи со сценографией английского режиссера и художника Гордона Крэга.

Книга Крэга «Искусство театра» издана на русском языке (СПб., 1912), известны его рисунки к «Гамлету», «Макбету», «Электре» и гравюры из серии «Сцена»⁸⁵. В 1911 году Крэг по приглашению К. С. Станиславского поставил в МХТ «Гамлета».

Тарковский в дневнике (14 августа 1971) отмечает, что прочел в мемуарах Серафимы Бирман о спектакле Крэга, и оценивает его в характерной для дневника манере: «Трактовка Гамлета Грэггом метафизична, и претенциозна, и глупа». Однако стилистика крэговской постановки, видимо, запала ему в душу.

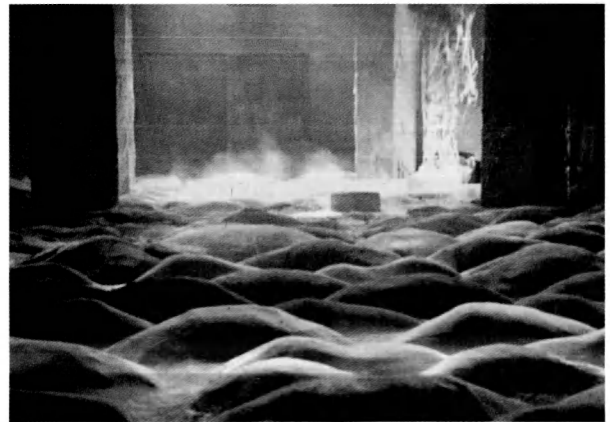
Он поставил «Гамлета» в театре Ленинского комсомола (теперь «Ленком») и в конце 1976 года готовил спектакль к сдаче⁸⁶. Распоряжение о срочном запуске в производство фильма по Стругацким поступило неожиданно, и режиссеру пришлось некоторое время работать одновременно над двумя проектами. Вполне естественно, что пластические идеи перетекали из одного в другой.

Как странно отзываются отголоски гамлетовской темы, постоянно волновавшей Тарковского! Режиссера занимала не только шекспировская драматургия, но и сама проблема «гамлетизма». Проблема эта, по представлениям Тарковского, состояла в том, что умный, тонкий и гуманный человек («человек будущего, попавший в прошлое») в своих усилиях установить добро на Земле становится «обыкновенным убийцей»⁸⁷. Сталкер стал для него одним из вариантов развития этой темы. Тарковский упоминал о возможности сделать продолжение фильма, где, как он писал в днев-

нике (28 января 1979): «А что если развить “Сталкера” в следующей картине—с теми же актерами? Сталкер начинает насильно тащить людей в Комнату и превращается в “жреца” и фашиста. “За уши к счастью”. А есть же путь такой—“за уши к счастью”? В[ладимир] Ул[ьянов]?». Но и в первом варианте фильма, позже переснятом, Сталкер вел себя с клиентами-попутчиками грубо, как «наркоман и браконьер». Их драки и склоки остались в ранних вариантах сценария. Так что привычный сегодня зрителям Сталкер-богоискатель, истово верующий и глубоко ранимый, существовал для режиссера в обрамлении раннего и позднего вариантов, где он был человеком более жестким.

В этих «обрамляющих» несостоявшихся вариантах должна была продолжиться «критика позитивного героя», истоки которой заметил Сартр в «Ивановом детстве». Надо сказать, что и дальше она реализуется не столько в осуществленных работах, которых впереди оставалось уже совсем немного, сколько в замыслах. Например, в проекте фильма о Святом Антонии, по поводу которого даже велись переговоры с Ватиканом, режиссера на самом деле волновала парадоксальная тема: не является ли отшельничество формой эгоизма и правильно ли человеку спасти свою душу, когда надо спасать весь мир? Александр из «Жертвоприношения» стал ответом на этот вопрос: он потерял разум, но спас мир—на свой лад и, возможно, в своих иллюзиях. Очевидно, что режиссер всегда думал о критике героя, но в конечном итоге всегда его оправдывал! И в финале его сценического «Гамлета» в Ленкоме возникла тема прощения: убитый Гамлет вставал и подавал руки и королеве-матери, и Лаэрту.

Гамлетовская проблематика от-



разилась и в декорации «Сталкера», ставшей своеобразным ответом Тарковского Гордону Крэгу через 67 лет после мхатовского спектакля. Собственноручные эскизы Тарковского к декорации этой сцены очень похожи на графику Крэга.

К сожалению, я не имею возможности опубликовать рисунок Тарковского. Но атмосфера павильона хорошо передана в фотографиях Александра Антипенко (из книги «Андрей Тарковский в объективе Александра Антипенко». М.: «Русь»-«Олимп», 2007), воспроизводимых здесь с любезного согласия автора.

Высокие квадратные в плане колонны-пилоны стоят посреди пустого помещения и у Крэга в «Гамлете» и у Тарковского в «Сталкере», довольно похожие по пропорциям. Разница лишь в том, что у Крэга сцена ступенями спускается навстречу зрительному залу, а у Тарковского плоский пол помещения засыпан кучами песка от края до края, барханами, образующими своего рода волны «сухого моря», то есть нечто невозможное. Вспомним написанное четыре года спустя Иосифом Бродским:

Я слонялся в степях, помнящих вопли гунна,
Надевал на себя, что сызнава входит в моду,
Сеял рожь, покрывал черной толью гумна,
И не пил только сухую воду.

Пилоны подчеркивают высоту и пустоту внутреннего пространства, принадлежащего, как кажется, не столько зданию, сколько, может быть, огромной пещере, подземелью—настоящее дантовское Inferno, где скитаются грешные души. Не случайно Тарковский выпустил в это пустое пространство стаю птиц. В фильме это чайки, а первоначально предполагались сороки. Сорока—«ведьмина птица», чайка—«душа».

Крэговские столбы-пилоны в «Гамлете», обтянутые серым сукном (знаменитая в истории театра стилистика «в сукнах»), относятся к кругу авангардной по форме и символистской по духу сценографии.

Но были у них и более дальние прототипы, античные и ренессансные: теларии в эпоху Возрождения, периакты в античности—квадратные в сечении столбы, в отличие от серых крэговских, декорированные на каждой грани разным изображением; поворачиваясь и затем смыкаясь, они создавали разные декорационные фоны. Подобный принцип (не без влияния театрально-декорационного искусства⁸⁸) изредка применялся в русской иконе, где на одной ребристой поверхности, глядя под разными углами, можно было увидеть разные лики. Когда-то мне посчастливилось видеть Трехлицую икону «Благовещение. Господь Саваоф» (Богоматерь, Архангел Гавриил и Господь Саваоф) в музее подмосковной Александровой слободы (сейчас ее там нет). Есть такие иконы и в других музеях. Одно изображение таило в

себе другое, оказывалось и тем и другим одновременно. В некотором смысле тут уже содержался прообраз киномонтажа. Мы еще раз убеждаемся, как все мировое искусство связано тайными токами.

Тарковский позже показал квадратные пилоны и в «Ностальгии» в доме Доменико. Очевидно, его волновала и манила эта игра пространства, геометризованного и абстрагированного, сведенного почти к уравнению, что в случае Доменико вполне отвечало строю мышления бывшего учителя математики, а в «Сталкере» — неразрешимой загадке Зоны.

«Ностальгия» двойственна: весь воздух Италии пронизан воспоминаниями о культуре античности, ренессанса и барокко, все это в кадре есть, но взгляд героя скользит мимо.

В критике принято утверждение, что в «Ностальгии» отсутствуют приметы искусства Италии. Марк Ле Фаню пишет о «сопротивлении Италии»⁸⁹, М. Туровская — о том, что режиссер «разытальянил» Италию»: «Никаких итальянских красот в фильме нет... Не только Италия туристских пейзажей, но и Италия памятников, колыбель культуры, как и Италия народной жизни, пройдет мимо него»⁹⁰.

Это не совсем так. Точки зрения героя и режиссера на Италию отличаются. Воспроизводя раздраженный и усталый взгляд героя («Надоели мне эти ваши красоты хуже горькой редьки», — говорит Горчаков), режиссер решает сюжетную задачу и не акцентирует туристские достопримечательности Италии. Но за рамками сюжета и вне точки зрения героя он передает свое собственное восхищение итальянским искусством. Он показывает старинную архитектуру Рима и Баньо Виньони, церковь в Монтерчи с «Мадонной дель Парто» Пьеро делла Франческа, собор в Сан-Гальяно.

В критике не отмечено, что композиции кадров «Ностальгии» воспроизводят живописные мотивы ренессансных картин и классически гармоничные линии ренессансной архитектуры, с характерными арками в центре фасадов. В интерьерных кадрах



фильма в центре часто оказывается арки — например, в снятом несколько раз с одной точки коридоре гостиницы. Так же выстроен кадр перед отъездом Горчакова — через арку на первом плане мы видим стоящую параллельно плоскости экрана скамью, за ней фронтальная стена здания тоже с аркой посередине.



Доменико произносит свой последний монолог, взобравшись на конную статую Марка Аврелия в Риме (оригинал статуи снят с постамента для реставрации, в фильме использован специальный муляж⁹¹).

Трудно судить, что было важнее для режиссера — имплицитный диалог с римским императором и философом-стойком (мы здесь не обсуждаем версию ряда историков о том, что статуя на самом деле изображает не Марка Аврелия, а другого персонажа) или архитектурный фон площади Капитолия, где на ступенях широких лестниц слушатели Доменико располагаются, как ноты на нотном стане, пятнами своих разноцветных одежд создавая некий почти слышимый цветомузыкальный реквием, отвечающий звучащему в кадре финалу Девятой симфонии Бетховена.

Все эти люди похожи на сумасшедших, они странно одеты, странно жестикулируют, один из них бьется в эпилептическом припадке. Доменико проповедует безумным, как Франциск Ассизский проповедовал птицам. У Тарковского в этой сцене нет птиц, хотя режиссеру был близок этот символ разума, получившего,



скажем мягко, некоторую суверенность от человека. Но есть человек, проповедующий абсолютное добро, которое превыше жизни.

Мизансцена, сочетающая в себе порядок (лестницы; строительные леса геометрической сеткой окружают памятник, на который взбирается Доменико) и безумие, заставляет вспомнить эпизод из «Конформиста» Бернардо Бертолуччи (1970), где герой приходит на свидание к отцу в сумасшедший дом, а там параллельные ряды белых скамеек на белом полу огромного зала вычерчивают строго геометрический мир, и в этом зале мечется человек, размахивая длинными рукавами черной смирительной рубахи. Тут нет смысла говорить о цитировании, скорее, в обоих фильмах реализован универсальный топос культуры: конфликтная, но и нерасторжимая взаимосвязь между гармонией и дисгармонией, между геометрией мира и внутренним хаосом человеческой души.

В эпизоде самоубийства Доменико у подножия памятника на фоне геометрии строительных лесов бьется в припадке безумец. Он выглядит как шут (мы говорили выше о подобной же роли Скомороха в «Андрее Рублеве») или клоун (в круглой темной вязаной шапочке, так напоминающей чаплинский котелок), Арлекин, высмеивающий и пародирующий действия Доменико. Но он же и тайно управляет этими действиями — жестом подсказывает, как щелкать зажигалкой.

Настоящий провокатор, трикстер, нечистая сила, вторгающаяся в наш мир, — «черный дирижер», классическая фигура модернистской мифологии, время от времени возникающая в театральных спектаклях (иногда отсылаю-





шая к Мейерхольду в его образе Доктора Дапертутто и далее к Гофману). Например, в знаменитом в свое время «Маскараде», поставленном Юрием Завадским в театре имени Моссовета в 1965 году — его видела «вся Москва» и вряд ли мог пропустить Тарковский; там «черный дирижер» возвышался над оркестровой ямой и управлял не музыкантами и даже не актерским действием на сцене, а самой интригой. В кино один

из наиболее известных вариантов этого образа — конференсье (Джозел Грей) в «Кабаре» Боба Фосса (1972), циничный, над всем смеющийся и трагически пронизательный паяц. А у него есть предшественник в «Восьми с половиной» Феллини — фокусник-гипнотизер в черном фраке с развевающимися фалдами и в цилиндре, единственный, кому оказалась доступна тайна Гвидо Ансельми, детское заклинание «аза-низи-маза», именно он в финале взмахами своей дирижерской палочки запускает круговой парад героев по арене: провокатор, знаток тайн и координатор безумия.

В «Ностальгии» клоун на первом плане, а Доменико, уже упавший с памятника и охваченный огнем, — вдали, что адаптирует физиологически ужасную сцену к способности зрителя ее воспринимать, отключая ее непереносимую болезненность и переводя ситуацию в несколько отвлеченный эстетизированный план. Элементарный человеческий и художественный такт руководил Тарковским при создании этого образа-ширмы, вероятно, в не меньшей степени, чем законы поэзии.

Кстати, и в начале «Ностальгии» Эуджениа в статичном, фронтальном и строго геометризovanном кадре направляется к лестнице в отеле, но спотыкается и падает, а потом взбегаёт по ступенькам, размахивая руками и полами плаща, как крыльями.

Что означает в приведенных примерах сочетание геометрии и хаоса?

Кто знает... Либо геометрический мир «правильный» и в высшей степени совершенный, а человек нет — либо живой человек не находит себе места в мертвом кристаллическом мире. Либо, как говорил Тарковский (в лондонских беседах об Апокалипсисе), «мы живем в ошибочном мире» — либо человек является главной ошибкой мира...

И Тарковский, и незадолго до него Бертолуччи не дают ответа, они ставят проблему, видят здесь тайну, которую еще до них чувствовал Мейерхольд, видели художники сюрреализма и магического реализма — Де Кирико, Моранди и др., и неопластицизма — Мондриан. Последний был особенно близок теософии, а через нее — герменевтике, притом особой, жи-

вописной, которая дает ответ не в словах, а в визуальных формулах. Кадры Бертолуччи и Тарковского — классические примеры визуальной герменевтики в кино.

Русский деревянный дом, вмонтированный в интерьер разрушенного средневекового итальянского собора, — своего рода интекст русской национальной деревенской культуры в мировом интертексте, это ясно и сейчас уже даже банально, но более интересно другое. Образ этот должен был, по замыслу режиссера, конечно, воздействовать на чувства зрителя; но его эмоциональная энергия, на мой взгляд, недостаточна, он эмблематичен и рассудочен, сконструирован в нехарактерной для Тарковского манере, когда монтаж становится своего рода «указующим перстом», в чем Тарковский упрекал Эйзенштейна. Правда, тут монтаж не междукадровый, а внутрикадровый и даже, строго говоря, «внутриобъектный», что, однако, не отменяет его чисто монтажной логики. Пиктография эйзенштейновского монтажа не была родным языком для Тарковского. Прибегнув к ней, высказавшись на чужом языке, он выкрутился из необходимости решать фабульную проблему (соединения несоединимых культур) и тем самым покончил с фабулой, показав, что она не имеет иного решения, кроме символического.

Проблематика культуры в «Ностальгии» заложена в фабульной коллизии. Герой фильма поэт и историк музыки Андрей Горчаков ищет следы пребывания в Италии русского композитора XVIII века, о котором намерен написать либретто оперы.

Прототипом композитора, в фильме названного Павлом Сосновским, был первый по времени из великих русских композиторов Максим Березовский (нач. 1740-х — 1777). Творческим импульсом для Тарковского (и Горчакова) послужила одна из романтических и трагических версий биографии Березовского: якобы он не выдержал контраста между свободой в Италии и крепостным унижением в России, спился и покончил с собой. Версия судьбы Березовского, избранная Тарковским, исторически и психологически убедительна и известна в литературе о Березовском. Но хотя на оценку фильма это никак не влияет, все же, точности ради, отметим, что данные о пьянстве и самоубийстве Березовского не подтверждаются и, возможно, являются апокрифом. Согласно исследованиям историка музыки М. Рыцаревой⁹², на самом деле судьба Березовского была более благополучной.

Тарковский писал о нем: «Березовский — реальная фигура. Проявив способности к музыке, он был послан своим помещиком в Италию музыкальные способности, что его хозяин послал его в Италию учиться, долго оставался там, концертируя, имел огромный успех, но видимо, подгоняемый все тем же неизбывным чувством русской ностальгии, спустя много лет решил вернуться в крепостную Россию, где он вскоре повесился...»⁹³. Тарковский основывался на традиционных биографиях Березовского (в XIX веке это были версии Е. Болховитинова, П. Смирнова, Н. Кукольника и др.).

Исследования М. Рыцаревой рисуют иную картину: Максим Созонтович Березовский, родившийся в начале 1740-х годов на Украине, уже в 1758 году исполнял ведущие партии в оперной труппе великого князя Петра Федоровича в Ораниенбауме, а в 1762-м был принят в штат придворного оперного театра. В 1766 году его концерт исполнялся в знаменитой исчезнувшей в годы Второй мировой войны Янтарной комнате Екатерининского дворца в присутствии императрицы. В 1769-м Березовский по рекомендации Ивана Елагина, управляющего театрами и музыкой при дворе, был послан в Италию, где через два года первым из русских музыкантов был избран членом Болонской академии. В 1773 году вернулся в Россию и принят в штат императорских театров на престижную и высокооплачиваемую должность капельмейстера Придворной капеллы. Но скоро, в 1777 году, он умирает от «горячки», как в то время назывались все болезни с высокой температурой. Неизвестно, каким образом «горячка» в описаниях его жизни преобразовалась в «белую горячку» — алкогольный делириум. Отсюда возник и вариант с запоем и самоубийством (в его жизнеописаниях оно выглядело по-разному: повесился — так говорил Тарковский и цитировала М. Туровская из рассказа Тонино Гуэрра о фильме⁹⁴, или «зарезался»). Но если бы это было правдой, то такой неординарный факт был бы отмечен в дневниках Екатерины II, хорошо знавшей Березовского (два других случая самоубийств привлекли ее внимание). На похороны Березовского Елагин просил от казначея Дирекции императорских театров 120 рублей, что предполагало пышную и дорогую церемонию (похороны бедняка в то время стоили 2—3 рубля). Все это говорит о том, что на родине Березовский при жизни и после смерти пользовался относительным почетом.

Изыскания М. Рыцаревой опубликованы уже после съемки «Ностальгии», и Тарковский не мог их знать. Но в 1921 году в одесском альманахе «Посев», авторами которого были М. Волошин, О. Мандельштам, Г. Шенгели, Э. Багрицкий и другие известные поэты, была опубликована статья М. П. Алексеева о Березовском, где высказывались сомнения по поводу традиционной версии. Этот сборник мог попасть в поле зрения Андрея Тарковского, например, через библиотеку его отца, не только поэта, но и знаменитого библиофила, к тому же дружившего с некоторыми авторами этого

сборника. Но мог и не попасть. Как бы то ни было, Тарковского привлекла и вдохновила более романтическая и трагическая версия.

Сценарий «Ностальгии» вырос из нескольких сюжетных идей. Одна из них называлась «Путешествие по Италии» (дневник от 10 мая 1976: «Об иностранце в чужом городе»; 16 мая 1976: «Иностранец за границей, провоцирующий событие, чтобы не ощущать одиночества и ненужности»). Другая — «Конец света», история затворничества некоего человека в ожидании конца света (эта новелла вошла в «Ностальгию» как история жизни Доменико). В третью была включена история неграмотной служанки, которая, мучимая ностальгией, сожгла дом своих хозяев, чтобы вернуться в свою деревню в Калабрии (эту историю Тонино Гуэрра когда-то вычитал в газете и рассказал Тарковскому, упоминание о ней осталось в диалогах «Ностальгии»).

Четвертая восходила к старой идее Тарковского снять фильм любительской камерой о русской деревне. Все должно было происходить в Мясном, где находился дом Тарковского, роль хозяина дома предназначалась Кайдановскому, и в конце являлся режиссер в своем подлинном виде; но о замыслах Тарковского нельзя судить заранее, в итоге могло возникнуть нечто совершенно непредсказуемое. Дневник от 23 декабря 1978 года: «Необходима камера — 16 мм звуковая. И хороший магнитофон». И через неделю (31 декабря 1978): «Задумали (с Тонино), чтобы я сделал фильм на 16 мм в деревне. Это должна быть исповедь. Вокруг дома в Мясном. Буря в стакане воды. NB. История облагораживания палисадника, который в результате становится омерзительным.

А.Кайдановский должен играть меня (если согласится). В начале — сцена приезда Саши и объяснение, почему он должен играть меня, а не я сам. Автопортреты. Феллини: «Клоуны». «Зеркало» — рука и птичка. В финале, когда Саша смотрит в окно и видит все снова в первоизданном виде, Саша превращается в меня [...] Снять куски к «Путешествию по Италии». А кто будет «Путешественник»?»

История о палисаднике вошла позже в «Жертвоприношение».

Название «Путешествие по Италии» появляется в дневнике Тарковского в январе 1976 года (до «Ностальгии» и «Сталкера»), он описывает свои переговоры с Тонино Гуэрра об этом проекте. В 1980 году замысел переопределяется в фильм «Время путешествия», снятый для итальянского телевидения RAI в сдвоенном жанре — автопортрет с монологами автора, обращенными к зрителю, и репортаж о путешествии, которое постфактум выглядит как выбор мест натурной съемки для «Ностальгии».

Он давно мечтал поехать с любительской камерой по российским деревням. Дневник за 2 мая 1976-го: «Тонино привез мне камеру—звуковую, 8 мм». Но этот сюрприз давно ожидался, 19 февраля есть запись: «Вчера приходила Л. Яблочкина (Лора, жена Гуэрры. — Д.С.) и сказала, что Тонино уже купил камеру»⁹⁵. Подарок отыгрался в их совместном творчестве и в судьбе Тарковского, независимо от того, с этой или другой камерой собирался он ездить по деревням. Видимо, этот замысел опирался на постоянно волновавшие Тарковского мысли о хронике как «идеальном кинематографе» и эстетической ценности «спонтанной» съемки, фиксирующей каждое мгновение жизни обыкновенного человека. 16 мая 1976-го он записывает: «Я хотел бы снимать любительское кино (чтобы доказать, что не зритель (рынок) должен руководить кинематографом)». И еще более радикально— 10 мая 1976-го: «Бросить кино ради 8 мм (жить сценариями)». Однако для любительской съемки он ставил задачи, способные шокировать тех, кто считает этот вид кино примитивным: «Пожалуй, я нашел цель—следует снять фильм об Иисусе. Конечно, не так, как Пазолини. Здесь два пути— или снимать за границей, либо любительской камерой и иносказательно».

Частицы нереализованного фильма «Деревня» воплотились в «Ностальгии» как фон воспоминаний героя о родине: обрывки пейзажей, глинистые косогоры и русский деревенский дом в интерьере итальянского собора.

Таким образом, предыстория «Ностальгии» и структура ее замысла достаточно сложна. Фабула, призванная оправдать для зрителя идею путешествия—поиски в Италии следов композитора XVIII века,—наслоилась на смысловые доминанты, более важные для Тарковского, для которого был важен не повод, а само путешествие—по своей памяти и по памяти культуры, отечественной и мировой. Именно поэтому фабула в «Ностальгии» столь невнятно выражена, как нечто несущественное. Важно само путешествие, а не его цель,—так же, как в переходе Андрея Горчакова со свечой через пустой бассейн, ведь и тот и другой берега бассейна—лишь условность).

Интертекстом в «Ностальгии» является и фамилия главного героя. Майя Туровская заметила, что ее семантика связана с поэтическим образом «спасительная горечь ностальгии» и что она звучит во «Времени путешествия», когда съемочная группа Тарковского приезжает на виллу княгини Горчаковой в Сорренто⁹⁶. Но в книге Туровской нет ответа, почему фамилия хозяйки виллы оказалась столь важной для Тарковского, что он дал ее герою, своему альтер эго. Попробую высказать некоторые предположения.

Действительно, в одном из эпизодов «Времени путешествия» Тарковский намеревается снять для фильма мраморный пол с мозаикой из лепестков роз

во дворце Горчаковой в Сорренто. Дворец в парке отеля закрыт для посетителей. Режиссер и его группа, разочарованные, рассматривают в альбоме цветную репродукцию мозаики. В дневнике он записывает (20 июля 1979): «Сняли (довольно неудачно) об истории виллы княгини Горчаковой в Сорренто». Странно... В кино нет невозможного. Можно заплатить администрации, приехать в другой день. Или просто забыть о неудаче. Но Тарковский подробно снимает переговоры с менеджером, унижительные отказы и все это вставляет в окончательный монтаж. Почему? Мне кажется, непосещение виллы оказалось художественно интереснее, чем посещение, и в какой-то момент, может быть именно в момент решительного отказа или в монтаже было осознано Тарковским как мотив не документальный, а сюжетный. Ведь смысл фильма — о недостижимости прекрасного, которое остается мечтой.

В опубликованных мемуарах Тонино Гуэрры звучит мотив розовой мозаики, причем дважды — собственно розы (он вспоминает, что во время работы над одним из сценариев для Феллини ему были важны осыпающиеся лепестки розы) и мозаика на полу: при работе с Антониони над сценарием «Ночь» он рассматривал узоры на каменном полу в доме и бросал камешки, чтобы они скользили по полу, — это был своеобразный способ сосредоточения, медитации⁹⁷. Видимо, для него узоры на полу — аналог внутренних проблем, которые можно распутать, сосредоточиваясь на созерцании. Кстати, в одном из эпизодов фильма «Ночь» камера пристально фиксирует каменный пол, расчерченный на клетки. Можно предположить, что Гуэрра рассказал Тарковскому о мозаике из лепестков роз на мраморном полу дворца Горчаковой или, если Тарковский знал об этом, то активно поддержал столь совпадавшую с его пристрастиями идею посмотреть эту мозаику.

Однако почему для Тарковского все это оказалась столь важно, что он вставил в фильм эпизод непосещения виллы?

Мраморные лепестки роз на полу виллы княгини Горчаковой — тоже «обманка». Для античных «обманок» были характерны изображения лепестков и даже иллюзорного мусора, разбросанного по полу⁹⁸. Розы кажутся настоящими, но при попытке коснуться их оказываются камнем. Красота ускользает, превращаясь в безжизненную копию. И то же самое — при попытке увидеть этот прекрасный пол люди наткнулись лбами на непроницаемость охраны отеля. Тут рифма, но не прямая, а более сложная. Объект рифмуется с событием. Розы — каменные, вилла — недоступна. Тема недостижимости красоты разворачивается в драматическую ситуацию в эпизоде непосещения виллы. Это характерная для Тарковского «гербовая композиция», *mise en abîme*, где некое содержание повторяется в структуре приема, передающего это содержание. В обоих его итальянских фильмах, игровом и документальном, ностальгия осознается как недостижимость, оба стали своего рода экфрасисом розовой мозаики, ее сюжетным истолкованием, сама же мозаика возводит их идеи к символу.

Но вернемся к фамилии. Недостижимый дворец княгини Горчаковой связан, как ни странно, с образами его собственного недостижимого детства. Дом в «Зеркале», воспроизведенный с ритуальной тщательностью, что означало, как мы уже говорили, попытку автора материализовать свое прошлое и преодолеть небытие и разрушение, — это был дом неких Горчаковых.

Сестра режиссера М. Тарковская пишет в воспоминаниях:

«Весной 1935 года друг наших родителей Лев Владимирович Горнунг, а попросту дядя Лев, повез их на станцию Тучково Белорусской железной дороги, чтобы помочь снять на лето дачу. Они пешком пришли в деревню Игнатьево. Там снять ничего не удалось, но в деревне сказали, что на хуторе у Горчаковых “еще не сдадено”. Показали, как идти — по краю оврага, потом наискосок через поле. В соснах стоял деревенский дом. [...] Договорились с хозяевами и жили у них несколько летних сезонов. Каким-то образом ликвидация хуторов и отрубов, проводившаяся вместе с коллективизацией, пощадила хутор Горчаковых, дом был перевезен в деревню только в 1938 году. На его месте и сейчас видны остатки фундамента, заросшие крапивой и малиной, да яма, где был когда-то пруд»⁹⁹.

В фильме «Зеркало» фамилия хозяев дома не прозвучала. Но в режиссерском сценарии «Белый, белый день» она есть:

«Кадр 36. У крыльца, в полутьме стояло все семейство Горчаковых: дядя Паша, Дуня, их шестилетняя дочь Кланька, гостившие у них родственники и смотрело в сторону выгона.

— Ах ты, сукин кот! — сквозь зубы бормотал дядя Паша. — Ну, попадись ты мне...

— А может, это и не наш Витька... Может, он тама, может он сгорел? — вытирая слезы концом платка, тихо сказала Дуня.

Речь шла о моем ровеснике, сыне Дуни и дяди Паши. Огромный сеновал, стоявший посреди выгона, пылал как свеча. Горело горчаковское сено, ветра не было и оранжевое пламя цельно и спокойно поднималось кверху, освещая березовые стволы на опушке дальнего леса»¹⁰⁰.

Огонь, как уже говорилось, у Тарковского всегда связан с темой памяти. Он вызывает воспоминания и противостоит воде как забвению и энтропии.

Фамилия хозяев дома, где Андрей Тарковский жил летом в детские годы, наверняка не раз упоминалась в семейных разговорах. Она стала для него частью воспоминаний о детстве и, вероятно, слилась с образом детства, образом ушедшего времени, сделалась символом ностальгии по утерянному раю. Можно предположить, что именно поэтому герой «Ностальгии», ищущий нечто недостижимое, носит фамилию Горчаков и имя самого режиссера — Андрей.

Так и неувиденные мраморные лепестки роз на полу виллы Горчаковой окрашивают «Время путешествия» грустью, и хотя в рамках фильма эта

грусть связана с недостижимостью прекрасного, за его рамками она расширяется до сопоставления: дворец княгини Горчаковой—хутор Горчаковых—Андрей Горчаков—потерянный рай.

Между Павлом Горчаковым, хозяином хутора в деревне Игнатьево, и княгиней Горчаковой, чью виллу в Сорренто пытался посетить Тарковский, нет реальной связи, но есть опосредованная, далекая, скорее, тень связи. Землями в районе подмосковного Тучкова, где как раз и происходит действие «Зеркала», до революции владело дворянское семейство Горчаковых. Среди русских дворян было несколько старинных родов, носивших эту фамилию. Тучковские Горчаковы не имели княжеского титула. Они были однофамильцами князей Горчаковых, которые жили в Петербурге и из рода которых вышли знаменитый однокашник Пушкина по Царскосельскому лицее, впоследствии канцлер Российской империи, и княгиня Горчакова, владелица виллы в Сорренто (построенной в 1792 году). Но тучковские дворяне Горчаковы были достаточно состоятельны, владели крепостными. В архиве Московской области мне не удалось найти сведений о происхождении крестьян Горчаковых, владельцев хутора, где снимали дачу Тарковские—может быть, от владельцев этих земель дворян Горчаковых или от бывших крепостных, получивших хозяйскую фамилию (так иногда бывало). Но вряд ли это простые однофамильцы: живущие столь близко однофамильцы имеют зачастую какие-то старые связи. И странно, что в 1930-е годы, во времена сплошной коллективизации, они жили отдельным хутором, и не в заброшенной провинции, а в часе езды от столицы.

В любом случае фамилия героя в «Ностальгии» связывает его с реальным детством режиссера и поэтому не только иллюстрирует тему ностальгии отсылкой к стихам Арсения Тарковского («спасительная горечь ностальгии»), но и сама является предметом ностальгии.

В хронотопе диалога культуры—а «Ностальгия» и «Время путешествия» в большой мере принадлежат этому хронотопу—раскрывается, таким образом, еще одна грань: не только диалог, но иногда и несостоявшаяся возможность диалога, ностальгия по диалогу. Страстная потребность человеческой души в диалоге пронизывает эти фильмы, их сюжетом стала непреодолимость препятствий на пути утоления этой жажды. А дальним фоном сюжета видится непроницаемость времени между двумя состояниями души автора фильма—детским и взрослым.

О времени говорит и включенная в фильм древнекитайская музыка.

Тарковский упоминает в одном из своих текстов о том, что использовал в «Ностальгии» китайскую музыку VI века до нашей эры, а в одном из эпизо-

дов в гостинице Горчаков, слыша музыку, идущую из какой-то дальней комнаты, раздраженно (он всегда раздражен) бросает своей переводчице: «Опять этот генерал со своей китайской музыкой!»

Надо заметить, для Тарковского вообще характерна манера дублировать в репликах содержание кадра (звучит музыка, а герой говорит о том, что она звучит). Эта особенность его фильмов вызывает всевозможные толки и целые дискуссии о том, что он якобы не доверял визуальности, что мышление его было логоцентричным в духе советской традиции: «В этом выведении подсознательного на уровень сознательного таятся многие беды советского кино. Художник не доверяет эффективности того, что не предъявлено в полную мощь, не вербализовано — ведь только выведение на уровень слова в конечном счете полностью выражает превращение подсознательного в сознательное. [...] Нечто подобное происходило и с Тарковским — уникальный мастер визуальных фактур, которым он в конечном счете как будто до конца не доверял, иногда «забалтывая» магию своего изображения словесной риторикой»¹⁰¹. Но как быть с тем, что музыка не относится к сфере визуальности, но тоже дублируется репликой?

Прежде чем говорить о музыке, обратим внимание на то, что прием дублирования информации в изображении и словесном ряду характерен для режиссеров французской «новой волны», которые во многих своих фильмах (например, «Маленький солдат» Жан-Люка Годара, «Любовники» Луи Малля, «Стреляйте в пианиста» Франсуа Трюффо и др.) используют «озвученные ремарки», объясняющие словами то, что мы уже видим в кадре, и «реплики апарт», когда актер, отвернувшись от партнера, сообщает зрителям о том, что его партнер знать не должен, или иронически комментирует нечто им же сказанное в диалоге с партнером, и т.д. Эта манера восходит к французской театральной традиции, например, применяется в спектаклях «Комеди франсез». Разумеется, Тарковский видел фильмы «новой волны». Таким образом, искать источники его пристрастия к повторению в словах того, что мы и так видим или слышим в кадре, можно не только в советском логоцентризме, но и в манере его коллег из «новой волны» и во французской комедии. Но мне представляется, что объяснение этого вообще лежит в иной плоскости, не в заимствованиях, а в онтологии изображения и звука (слов и музыки) в кино и в разделении Тарковским информационного потока на отдельные слои или уровни.

Дело отнюдь не в том, что он не доверял визуальности, которой он, безусловно, доверял, как мало кто другой в мировом кино. На мой взгляд, он вел две отдельные партии, разыгрывая один и тот же сюжет одновременно разными средствами; если сказать несколько грубовато, средствами немного кино и радиотеатра, — точно так же, как он проводил сюжет через несколько хронотопов. Для него, вероятно, визуальный и звуковой ряды были в некоторой степени независимыми хронотопами. Представляя событие в двух параллельных

информационных потоках, в диалогах он показывал это событие в аспекте человеческих отношений, а в визуальном ряду—его метафизические аспекты. Как мы уже видели и еще увидим в дальнейшем, объектно-визуальная ткань его фильмов в такой высочайшей степени насыщена и перенасыщена многослойными метафизическими значениями, что под тяжестью еще и тех смысловых нагрузок, которые связаны с человеческими конфликтными взаимоотношениями, она могла бы просто рухнуть, и он уводил из нее все человеческое, все связанное с отношениями персонажей, в другую сферу, в слова.

В дневнике (4 февраля 1974) он записал: «Слова ничего не значат, слова—вода», что, конечно, никак не указывает на его логоцентризм, а совсем наоборот. Но, с другой стороны, слова ничего не значили в той партитуре, в которой солировало изображение и где, как он говорил, смыслы передаются фактурой. В другой же, параллельной партитуре слова значили все, они буквально пересказывали все содержание фильма так, что его можно смотреть с закрытыми глазами.

Прием разделения информации на визуальный и словесный ряды характерен для символистского театра. Например, Вс. Мейерхольд в период своего увлечения «условно-декоративным театром» (1904—1907) заменял декорацию живописным панно, дающим эмоциональные доминанты спектакля, а актеров на фоне этого панно заставлял произносить реплики «как камешки падают в глубокий колодец», то есть гулко, раздельно и без всякой эмоциональной окраски (что отчасти совпадает с манерой говорения Профессора и Писателя в «Сталкере» и Горчакова в «Ностальгии»). Вероятно, подобное сходство манеры раннего Мейерхольда и Тарковского среднего и позднего периода его творчества заключалось не в столько символизме как таковом, свойственном обоим режиссерам, сколько в развитом в них обоих до невероятной силы ощущении «содержания формы»; собственно, из этого ощущения наличия каких-то бездонных смыслов в форме, в фактурах, в звучаниях, в самой материи жизни и шел этот пресловутый символизм. Это ощущение делало их не просто художниками, а великими художниками, философами художественной формы.

Музыка тоже не являлась для Тарковского только лишь эмоциональным камертоном к изображению, как это бывает в большинстве фильмов других режиссеров, даже хороших. Она вела свою собственную смысловую партию. В данном случае древнекитайская музыка означает включение потока времени в фильм. Не музыкальную структуризацию этого потока, а его неразложимую массу, именно само время, как феномен. Дело тут в китайской концепции музыки, с которой Тарковский, видимо, был хорошо знаком или просто глубоко ее интуитивно чувствовал. Не знаю, какими еще источниками он пользовался, но, по крайней мере, один источник известен—книга Германа Гессе «Игра в бисер», приведенные в ней рассуждения о китайской музыке Тарковский изучал очень внимательно и кое-что выписал в дневник еще в

1970 году. Эта концепция значила для него очень много не только для музыкальных решений, но и в целом для его концепции кинообраза.

Суть этой концепции заключалась в следующем: «Поскольку звук считался одним из неотъемлемых качеств Великого пути (Дао), он приобретал возможность воплощаться во времени и пространстве, которые являлись другими атрибутами Единого»¹⁰².

В «Ностальгии» звуки этой музыки переключали время.

Вряд ли следует напоминать, что по фабуле Горчаков ищет в Италии следы русского композитора XVIII века. Более плоский режиссер дал бы здесь, наверное, русскую или итальянскую музыку того времени (самого Березовского или кого-то из его соучеников по Болонской академии). А Тарковский дает древнюю китайскую — что не имеет отношения ни к Италии, ни к России, ни к XVIII веку. Но зато эта музыка переносит Горчакова в другое время, так что он как бы становится персонажем своего исследования.

Музыка для режиссера была не средством намекать на историческую эпоху, а самостоятельным могучим инструментом времени. С похожей ситуацией мы столкнемся в следующем его фильме и в связи с этим расскажем о другом способе включения музыки в сюжет.

Выше, в первой главе, мы отмечали, что в «Ностальгии» звучит фраза: «Я знаю, вы хотите быть счастливой. Но есть вещи более важные, чем счастье». Священник говорит это героине в начале фильма, в эпизоде, где женщины молятся о плодородии. Почти то же самое двадцатью годами раньше говорил кардинал герою в «Восьми с половиной» Феллини. Сейчас уже трудно узнать, внес ли в сценарий эту фразу Тонино Гуэрра или сам Тарковский. Гуэрра работал с Феллини (не на «Восьми с половиной», а на «Амаркорде» и на картине «Корабль плывет»), но, что важнее, хорошо представлял себе, что в этой ситуации мог бы сказать католический священник молодой женщине. Но и Тарковский, естественно, знал фильм Феллини, и, что опять-таки важнее, в своих собственных опубликованных размышлениях о счастье высказывает нечто подобное. Конечно, эта фраза остается интертекстом, но преднамеренным или нет — не столь важно. Тут, вероятно, суть дела не в первоисточниках, а в общности идей, умонастроений.

В некоторой мере интертекстуальна и сцена в бассейне серных бань Святой Екатерины, там, где бассейн представлен как ванна для лечебных процедур: люди плавают в облаках испарений и тихо разговаривают о Доменико и о том, как он держал свою семью взаперти. В некоторой мере — потому что трудно назвать конкретную параллель, их слишком много, и в то же время ни один из источников не цитируется напрямую, а скорее отзывается

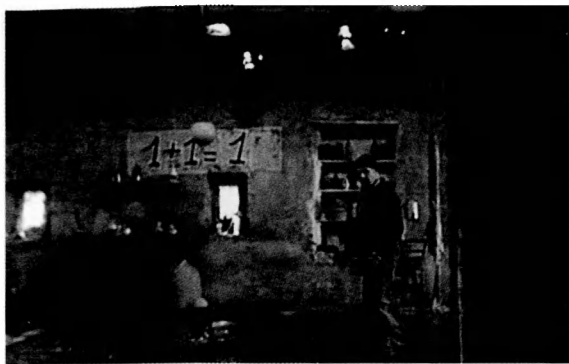
дальними ассоциациями, ведь эта ситуация представляет собой один из классических топосов модернизма и, шире — романтизма и неоромантизма: люди в «тумане жизни», их души, блуждающие в потустороннем мире. А за этим топосом просматривается другой, еще более широкий, который, вероятно, послужил его осознанным или неосознанным первоисточником: преисподняя или чистилище (например, у Данте).

Феллини в «Восьми с половиной» дал подобную сцену иронично и даже пародийно: Гвидо Ансельми и персонажи его воображаемого фильма бродят по огромному помещению курортной водолечебницы, закутанные в белые простыни и утопая в клубах пара, — чудесная симфония «белого на белом», гениально исполненная оператором Джанни ди Венанцо. Тарковский дает все в принципе то же самое, но всерьез, отсылая скорее к настоящему inferno, нежели к его ироническим отражениям.



Загадочная формула « $1 + 1 = 1$ », написанная на стене в доме Доменико, является интертекстом по определению, поскольку, как любое уравнение, имеет параболическую, притчевую структуру. Решение, которое она прячет в себе, при открытии должно образовать новый текст, который до поры до времени содержится в ней латентно. Однако в данном случае она не только теоретически допускает скрытый интертекст, но является и прямой цитатой.

Образ решения этого уравнения, который в «Ностальгии» никогда не будет нам предъявлен открыто, существовал в другом фильме — в «Красной пустыне» Микеланджело Антониони. Там мальчик, сын главной героини Джулианы (ее играет Моника Витти), играет с детским микроскопом и спрашивает:



— Мама, а сколько будет один плюс один?

— Ну и вопрос. Два. Правильно?

— Неправильно. Посмотри.

— Посмотрим.

Мальчик смешивает капли синего раствора на предметном стекле микроскопа:

— Одна. И еще одна. Две.

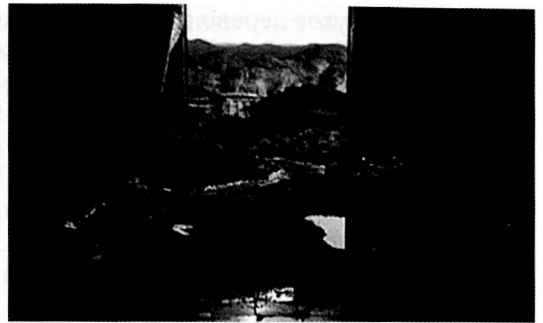
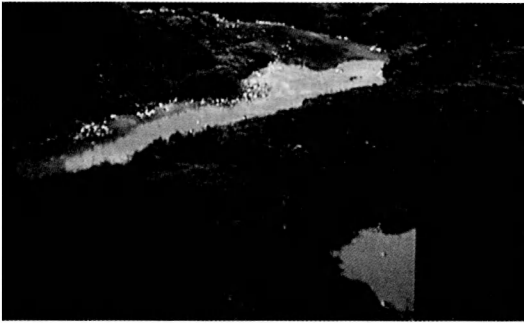
Капли сливаются воедино.

Мать удивляется:

— Одна! Правильно. Подумать только!

Конечно, Тарковский видел «Красную пустыню» и даже более того: он был членом жюри на Венецианском кинофестивале 1964 года, где картина получила главный приз. Но скорее перед нами не заимствование одного режиссера у другого, а самоцитирование Тонино Гуэрры, сценариста обоих фильмов. В раннем варианте смысл формулы конкретен, в позднем абстрактен и возвышен. В «Красной пустыне» речь шла об усилиях женщины сохранить свое «я» и невозможности разорвать семейную связь. В «Ностальгии» речь идет о единстве духовном. Причем не только о двойничестве Горчакова и Доменико и даже не о единстве российской и европейской культур, все же в чем-то открытых друг другу, при всей их неслиянности. Вероятно, тут имеется в виду более широкое единство; учитывая мистический настрой Доменико, можно говорить о единстве всего сущего, вообще о Едином как Абсолюте в смысле теософском и, возможно, суфийском. Но занятно, что источник этой возвышенной и мистической темы — в лепете ребенка, впервые открывающего для себя таинственные законы мироздания. Еще в начале 1960-х Гуэрра задумывался об этом. Кстати, с Тарковским они тогда уже были знакомы, впервые встретились в Венеции на фестивале 1962 года, где Гуэрру восхитил фильм русского дебютанта.

Когда Горчаков впервые входит в дом Доменико (ниже мы покажем, что это происходит в точке золотого сечения фильма), за дверью ему открывается нечто странное. На кафельном полу лежат кучи глины или земли, между ними струятся потоки воды, — и постепенно становится ясно, что это макет какой-то местности с горами и рекой, вдали смыкающийся с настоящим пейзажем или сам по себе как-то преобразующийся в реальный ландшафт, в самых дальних планах открытый солнцу и ветру. В фонограмме в это время —



шум природы и пение птиц. Получается, что Горчаков не столько входит в дом, сколько попадает в целостный неведомый мир. Или материализуется мир его видений, тем более что этот пейзаж напоминает пейзаж из его сновидения в начале фильма.

Горчаков входит в дом, осматривается, проходит по комнатам. Центральный зал с квадратными колоннами, поддерживающими двухскатную крышу, вечно протекающую, очень напоминает «Сталкер», а именно, помещение перед входом в Комнату, где исполняются желания, — а вместе с тем и уже известные нам крэговские эскизы к «Гамлету». Следовательно, и стоящая перед Горчаковым проблема выбора приобретает некий гамлетовский отзвук. Вообще весь полуразрушенный дом Доменико — аналог Зоны из «Сталкера» и, стало быть, еще один вариант инферно. Тем более что и здесь Горчакова встречает собака, страж иного мира.

«Жертвоприношение» построено как своего рода экранизация или экфразис картины Леонардо да Винчи «Поклонение волхвов» (незавершенный вариант 1481-1482 гг. из галереи Уфици во Флоренции). Весь фильм, как будет показано ниже, служит раскрытию некоторых смысловых линий этой картины.

Появляется в фильме и альбом русских икон, подарок на день рождения Александру. Цитатны некоторые платья и жесты героинь, в сцене ужина воспроизводящие платья эпохи Возрождения и жесты персонажей картины Леонардо «Мария с младенцем, маленьким Иоанном Крестителем и ангелом» («Мадонна в скалах»). Большой пласт ассоциаций связан с дальневосточной культурой — идеограмма «Инь-Янь» на халате Александра, древнеяпонская музыка, которую слушает герой. Чайная чашка с блюдцем, стоящая возле магнитофона, из которого слышится эта музыка, — самоцитата из «Зеркала» и «Соляриса».

Интертекстом является и смысловой блок, связанный с посадкой дерева Александром и его сыном. Они носят ведрами воду и поливают сухое дерево, Александр рассказывает сыну легенду о монахе, трудами и молитвами кото-

рого сухое дерево расцвело. Александр говорит сыну: «Подойди сюда, помоги мне, малыш. Ты знаешь, однажды, давно это было, старец из одного монастыря, его звали Памве, воткнул вот так же на горе сухое дерево и приказал своему ученику—монаху Иоанну Колову—монастырь был православный... приказал ему каждый день поливать это дерево до тех пор, пока оно не оживет. Положи сюда камень... И вот каждый день Иоанн по утрам наполнял ведро водой и отправлялся на гору, поливал эту корягу, а вечером, уже в темноте, возвращался в монастырь. И так целых три года. В один прекрасный день поднимается он на гору и видит: его дерево сплошь покрыто цветами!»

В этом монологе почти точно цитируется житие преподобного Иоанна Колова, с той только разницей, что на самом деле он был учеником преподобного Пимена Великого, а не преподобного Памвы, который жил несколько раньше. Тарковский выписывал эту историю из «Отечника» (в дневнике от 5 марта 1982), еще в Москве, до начала съемок «Ностальгии». В житии рассказано: «Преподобный Иоанн Колов подвизался в египетской пустыне в V веке в монастыре преподобного Пимена Великого. [...] Испытывая терпение молодого инока, святой Пимен дал ему необычное послушание. Три года преподобный Иоанн носил воду и поливал засохшее дерево, и оно покрылось листвой, дало обильные плоды и получило название “дерево послушания”. Преподобный Иоанн впоследствии сам стал наставником многих людей на пути ко спасению, в том числе преподобного Арсения Великого»¹⁰³ (приближало ли упоминание Арсения эт историю к Тарковскому? Кто знает...).

Подобный сюжет известен и в иных вариантах. В. Михалкович ссылался на аналогичные примеры из житий Иуды, Андрея Первозванного и др.¹⁰⁴ Он также отмечал, что продюсер фильма Анна-Лена Вибом в разговоре с ним утверждала, что в основе этого мотива—японская легенда¹⁰⁵. В некоторых критических статьях дерево также называется японским (в частности, Акош Силадзи: «...японская легенда о поливке сухого дерева»¹⁰⁶) или даже сакурой. Ларс-Олаф Лотвал в воспоминаниях о съемках «Жертвоприношения» пишет: «Эрланд [...] наблюдает, как его сын поливает сакуру», «Тарковский располагает камни вокруг сакуры так, как ему нужно»¹⁰⁷. Если сотрудники съемочной группы именовали дерево сакурой, чего режиссер не мог не заметить, то, возможно, и сам он говорил точно так же. Однако тут не только обычный для съемочных групп сленг, но и что-то большее. Ведь и герои фильма в кадре тоже называют дерево японским, причем не один, а шесть раз («Идите, мальчик покажет вам свое японское дерево»; «Что это за понское дерево?»; «Они с мальчиком просто помешались на своей Японии» и т. д.). Конечно, это уже не случайность, а контаминация христианской легенды с японской фактурой—возможно, на основе характерного для Тарковского слияния религиозно-философских воззрений.

В финале фильма дерево, сверкающее бликами над морем, будто

действительно расцвело; несомненно, здесь оно должно навевать ассоциации с крестом. А с последней фразы фильма—«В начале было слово»—начинается Евангелие от Иоанна. Эти религиозные ассоциации связаны не только с живым переживанием веры, но и опосредованы через тексты и в качестве отсылок к ним принадлежат хронотопу диалога культуры.

Тарковский в интервью Чарлзу де Бранту говорил, что «Жертвоприношение» «основано на классической драме»¹⁰⁸, и интервьюер отметил, что этот фильм из всех фильмов Тарковского «производит впечатление наиболее “театрального”»¹⁰⁹.

Действительно, действие «Жертвоприношения» вполне могло бы развернуться на сцене. Все оно в основном замкнуто в павильонной декорации дома Александра или возле дома, лишь небольшие эпизоды вынесены в дом Марии-ведьмы и на дорогу к ее дому, и эпизод сна происходит в городе. Что касается сцен на пленэре, то хотя они сняты поразительно красиво, но также насыщены диалогами и монологами и в принципе не исключают театрального решения.

Неудивительно, что критика искала в фильме параллели с театральной драматургией. Но эти поиски ограничились схематичными отсылками к великим именам¹¹⁰. На мой же взгляд, очевидны ассоциации с «усадебными» или «дачными» пьесами—национальным русским жанром, идущим от Тургенева и Толстого через Чехова к Горькому и советской драматургии.

Дача, или в более раннем варианте усадьба—мотив, характерный для российского образа жизни. Русские люди, если они не живут постоянно в деревне, на дачу или в усадьбу приезжают коротким русским летом, чтобы отдохнуть и расслабиться. Причем это не курортный отдых в отеле, среди чужих—нет, на даче человек у себя дома, окружен близкими людьми. Это убежище, куда скрываются от городской суеты, безопасное и уютное родовое гнездо, место отдыха или, как в «Дяде Ване», прозябания вдаль от активной деятельности; но именно здесь, где герои позволяют себе расслабиться, их и настигает судьба. Характерная коллизия «дачной» драматургии—удар изподтишка, когда человек его не ждет. Поэтому это чрезвычайно острая драматургия. Дачное или усадебное затишье исполняет выигрышную в драматургии функцию замедления действия перед ударом.

Уединенный дом Александра на острове Готланд похож (не внешне, а по существу—своей изолированностью от шумной городской жизни) на усадьбу, затерянную в русской провинции, а расстановка персонажей в конфликте почти буквально повторяет подобное в «Дяде Ване». Александр соединяет в себе черты дяди Вани и профессора Серебрякова. Как и Серебряков, он писал статьи об искусстве, сам не очень веря в написанное,



но, в отличие от чеховского профессора, нашел в себе силы бросить эту деятельность и удалиться в «деревню» (по шведским понятиям—в загородный дом), замкнуться в себе. Он как бы постепенно перерождается из Серебрякова в дядю Ваню, переходя от «паблисити» к стоическому одиночеству, а выстрел дяди Вани в Серебрякова рифмуется с тем, что Александр сжигает свой дом. И

проблемы в семье у него те же, что и у чеховских героев: Аделаида, жена Александра, не столь тонка душевно, как Елена Андреевна Серебрякова, но так же тайно влюблена в друга семьи, и этот друг, Виктор—тоже врач. Как и его чеховский прототип доктор Астров, Виктор тяготеет атмосферой в доме и мечтает уехать подальше—в Австралию: «Ну и жарница в этой Африке!»—будто слышится издали реплика Астрова. Виктор не сажает лесов, как Астров, но зато сам в своей спортивной статье воплощает некое экологическое здоровье. Чеховская карта Африки в фильме преобразуется в старинную карту XVII века, подаренную на день рождения Александру почтальоном Отто. Да и сам этот нескладный почтальон Отто—чем не чеховский Вафля? Его увлечение неземной мистикой рифмуется с оторванной от жизни наивной риторикой Вафли. Здесь все это имеет, конечно, иное смысловое наполнение, чем у Чехова. Соответствия касаются лишь внешней схемы. Но эта схема—тоже цитата, только особая, структурная цитата: прозрачный интертекст, мерцающий сквозь собственный текст произведения Тарковского; знак, достаточный для того, чтобы ощутить за кадром присутствие Чехова.

Как мы уже отмечали, «Дядю Ваню» экранизировал в 1970 году Андрей Михалков-Кончаловский, давний соавтор Тарковского по сценариям «Катка и скрипки», «Иванова детства» и «Андрея Рублева»; оператором «Дяди Вани» был Георгий Рерберг, через три года снявший с Тарковским «Зеркало». Так что этот чеховский сюжет все время блуждал где-то вблизи Тарковского.

Многое в «Жертвоприношении» ассоциативно отсылает к проблематике Ингмара Бергмана и впрямую—к его картине «Как в зеркале». Смысл названия восходит ко Второму посланию апостола Павла к Коринфянам:

«Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (Коринф. II, 3:18). Англоязычное название этого фильма *Through a Glass Darkly* — «Сквозь тусклое стекло» — отсылает к Первому посланию Павла к Коринфянам: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (Коринф. I, 13:12).

Для Тарковского эта картина была очень важна, он показывал ее студентам на Высших режиссерских курсах и анализировал в лекциях, где довольно точно цитировал текст Евангелия, важнейший для всего строя его размышлений: мы видим жизнь так же «гадательно» и не знаем, что на самом деле с нами происходит. Несомненно, на эту же идею опирается и «Жертвоприношение», чьи параллели с бергмановским фильмом нельзя отрицать. Они схожи даже на уровне сюжета и окружающей героев жизненной среды. У Бергмана действие фильма развивается в уединенном доме на пустынном берегу. Герой пишет книги в бесплодном творческом уединении, а в финале его сошедшую с ума дочь увозит вертолет скорой помощи, как санитарная машина в «Жертвоприношении». Другое дело, что истинное происхождение некоторых мотивов «Жертвоприношения» не вполне очевидно. Они одновременно и бергмановские и не бергмановские, в том числе и русские, хотя их русскость очень сложно опосредованна.

Традиции российской и скандинавской драматургии тесно переплетались. Ибсен, Стриндберг и Чехов составляли триаду «Новой драмы». Чуть расширяя ее временные и стилистические рамки, можно заметить, что Лев Толстой был так же хорошо известен в Северной Европе, как позже Гамсун — в России. Чехов, а затем и Горький, вполне впитавшие дух североевропейской экзистенциальной проблематики рубежа XIX—XX веков, в свою очередь оказали глубочайшее влияние на решение этой проблематики европейцами на всем протяжении XX века. При таком многослойном переплетении речь должна идти уже не о влияниях, а об общем круге идей. Протестантизму скандинавской драмы по-своему отвечают русские духовные поиски рубежа XIX—XX веков, которые считаются нашим отечественным вариантом не полностью реализованного протестантизма.

Бергман в театре не раз обращался к «новой драме», Ибсену и Стриндбергу. Ставил он и Чехова. Весной 1960 года он начинает разрабатывать идею фильма «Как в зеркале», а осенью в театре «Драматен» ставит «Чайку». Премьера спектакля состоялась 6 января 1961 года, фильм вышел 16 октября 1961 года¹¹¹. Бергман, замечая по поводу своего фильма, что «...это несомненно пьеса. Завуалированная театральная пьеса», прямо говорит: «Работа над постановкой “Чайки” в “Драматене” также повлияла на этот фильм»¹¹².

Мотивы «Чайки» в бергмановском фильме очевидны: Карин и Фредерик

(по прозвищу Минус), дети главного героя, Дэвида, разыгрывают домашний спектакль на пленэре. Сюжет сочиненной Минусом пьесы романтичен и символичен, почти как треплевская пьеса про Мировую Душу. Не вызывают сомнений вольные или невольные отсылки этих характеров к Треплеву и Нине Заречной. И еще более похож на Тригорина беллетрист Дэвид (актер Гуннар Бьёрнstrand), для своих романов использующий каждую деталь жизни, даже душевную болезнь дочери.

Таким образом, если Тарковский при создании «Жертвоприношения» отчасти и опирался на картину «Как в зеркале», то последняя, в свою очередь, восходит к чеховской «Чайке». Правда, в бергмановском фильме Тарковскому были более интересны характерные для шведского режиссера мотивы поисков бога и конфликт с ним (героине Бергмана в конечном счете бог представляется пауком), а не чеховская персонажная схема. В «Жертвоприношении» персонажная схема отнюдь не отсылает к «Чайке». Но она отсылает к «Дяде Ване», тоже чеховской пьесе.

Помимо всего прочего, скандинавскую фактуру «Жертвоприношения» нейтрализуют и возвращают к России русские имена персонажей (вернее, интернациональные, но распространенные также и в России): Александр, Мария, Виктор, Юлия, Аделаида; и даже имя почтальона-мистика Отто, похоже, является данью памяти любимому актеру Тарковского—Анатолию Солоницыну (его настоящее паспортное имя—Отто¹³, о чем при его жизни было известно близким знакомым, и, конечно, Тарковскому).

Распространенное в критике мнение о том, что «Жертвоприношение»—самый европейский и «бергмановский» фильм Тарковского, не лишено оснований. Но, учитывая характерную для русской драматургии модель «усадебной» («дачной») пьесы, мотивы Чехова (удвоенные—из «Дяди Вани» и «Чайки», переосмысленной Бергманом) и русские имена, точно так же можно утверждать, что это на шведской почве вполне русский фильм.

3. Природа этого хронотопа

После обзора конкретики и интертекстуальных взаимосвязей в каждом из фильмов попробуем понять природу этого хронотопа в целом. Природу не только смысловую, но и физическую: пространство, время и другие характеристики, такие как, например, изотропия.

Этот хронотоп связан с проблематикой дистанцирования, с акцентированием дистанции между своим и чужим. Здесь заимствования, но не присвоения. Фактура взята из произведений других авторов, с различной степенью диссоциации чужого материала в собственном, но даже когда цитаты не под-

черкнуты режиссером, чужой материал все равно не становится для него своим. Дистанция между своим и чужим текстом имеет специальную художественную ценность, она придает объемность и перспективу внутреннему пространству-времени фильма.

Наследие мировой культуры принадлежит всем и в том числе любому из зрителей, поэтому этот хронотоп деперсонализует и деавторизует проблематику фильма, повышая ее общечеловеческое звучание. Зритель, стремящийся понять включенные в фильм интексты, вовлекается во внутрифильмовой диалог (полилог) и становится соучастником действия.

Отказываясь от монологического ведения темы, Тарковский не принижает себя, а возвышает. Его кинотекст, звучащий рядом с классическими текстами, как бы уравнивает с ними свой статус. Режиссер становится наравне с такими участниками этого диалога, как Леонардо да Винчи, Брейгель, Пушкин, Рембрандт и другими великими предшественниками, и в том числе своим отцом — поэтом Арсением Тарковским, стихи которого звучат в фильмах. Возможно, тут не обошлось без «эдипова комплекса» — стремления возвыситься не над отцом, но в широком смысле над «отцами», но если этот комплекс и присутствует, то не является определяющим, более важен сам принцип диалога. В рамках хронотопа этот принцип воспроизводит в уменьшенном масштабе всю художественную структуру фильмов Тарковского, выстроенную полифонически, благодаря чему диалог культуры предстает как модель всего художественного космоса Тарковского.

Поле этого хронотопа — квазиреальность, дубликат настоящей реальности, созданный мировой культурой. Образы из общего фонда имажинаций, существовавшего до него и помимо него, режиссер соединяет в индивидуальную неповторимую композицию, имеющую свои особые контуры и внутренние закономерности.

Диалог культуры в фильмах не может не образовывать вокруг себя особо-го пространственно-временного поля, хотя бы потому, что его участники разделены сотнями лет и тысячами километров и находятся в разных пластах реальности: сценарные персонажи — выдуманные, но живые в пределах сюжета, а художники прошлого — были когда-то реальными людьми, но давно умерли. И если все эти люди — живые и умершие, реальные и выдуманные, существующие на громадном удалении друг от друга во времени и пространстве, участвуют в диалоге, то физическое поле этого диалога должно обладать особыми свойствами, позволяющими осуществлять столь масштабную и удивительную коммуникацию.

Этот диалог ведется на протяжении огромного исторического времени и географического пространства, которое в данном хронотопе как бы сжимается, каждая его точка становится доступной, близкой, так, что современный герой может общаться с Пушкиным и Дюрером, Брейгелем и Леонардо, Бахом и китайскими композиторами шестого века до нашей эры. Включаясь в

этот мысленный диспут, в этот групповой портрет, мы оказываемся в перекрестье взглядов, в гуле голосов, доносящихся из разных стран и времен, будто они существуют сейчас и здесь, в настоящий момент времени и в данной точке пространства. Воспроизведенный Тарковским в кино, этот диалог, в силу особых оживляющих свойств кинематографа, приобретает некоторые черты физической реальности.

Каковы пространственно-временные рамки и физическая структура этого хронотопа и куда направлен действующий в нем вектор времени? Этот хронотоп широк. Но не безграничен. Его пределы определяются радиусом культурных ассоциаций, выраженных в фильмах. Спроецированный на реальное пространство, он охватывает весь Старый Свет: через Россию от Японии до Западной Европы, которая представлена Бельгией и Голландией (Брейгель и Рембрандт — в «Зеркале» и «Солярисе», Ван Эйк — в «Сталкере»), Испанией (в «Зеркале»), Швецией («Жертвоприношение»), Германией (Бах — в «Жертвоприношении» и других фильмах, Дюрер в «Ивановом детстве»), Италией («Ностальгия», Леонардо да Винчи в «Зеркале» и «Жертвоприношении»). Что касается восточных ассоциаций, то Александр в «Жертвоприношении» носит халат-кимоно с даосским знаком на спине. Сухое дерево, которое он с сыном сажает на морском берегу, воспринимается его семьей как «японское» (см. выше). Тарковский в различных текстах говорил об огромном значении для него японской живописи и поэзии. В «Жертвоприношении» звучит древнеяпонская музыка, а в «Ностальгии» — древнекитайская VI века до нашей эры. Тема китайских увлечений Тарковского и даосские мотивы в его фильмах послужили темой ряда работ о нем¹¹⁴.

Однако интересно, что в одном из текстов он упоминает о своем тяготении к другой ветви восточной культуры — культуре Юго-Восточной Азии: Таиланда, Лаоса — и о том, что именно в этих странах он хотел бы прожить остаток жизни. Это не отразилось в фильмах или отразилось косвенно, не на визуальном, а на глубоком концептуальном уровне. Южная ветвь буддизма, хинаяна, более символична и абстрактна, чем его северный и более поздний вариант — махаяна. В фильмах Тарковского восточная культура представлена символами даосизма, более знакомыми европейскому сознанию. Нараставшие в творчестве Тарковского тенденции символизации, углубление в более изощренную философскую проблематику и минимализация в кино-стиле в какой-то мере соотносятся с переориентацией его интересов к абстрактно-утонченной хинаяне. Перспективы этой переориентировки он намечал определенно: говорил, что, закончив некий задуманный кинематографический цикл, он, возможно, совсем отошел бы от кино и занялся бы чистой философией, — признание, достойное интереса исследователей его творчества и сближающее возможную, хотя и несостоявшуюся эволюцию Тарковского с эволюцией европейских мистиков и традиционалистов типа Рене Генона или Анри Корбэна, устремлявшихся к Востоку.

Во времени хронотоп диалога культур ограничен настоящим и прошлым. Его нижняя граница захватывает эпоху Контрреформации и доходит до Ренессанса, захватывая частично позднее средневековье (русская иконопись в «Андрее Рублеве» и других фильмах, собор в «Ностальгии»). В единичных случаях она опускается в античность (памятник Марку Аврелию в «Ностальгии»).

Будущее время в хронотопе диалога культур не представлено. Это само собой разумеется для фильмов, где действие происходит в наше время и в прошлом, но даже в «Солярисе», где фабула разворачивается в будущем, бытовые аксессуары принадлежат нашему и более ранним временам, то есть глубокому прошлому относительно времени действия фильма. Семья Кельвина и строители станции «Солярис», наполнившие дом и кают-компанию станции предметами старины и репродукциями старой живописи, предстают как настоящие пассажиры.

Известна полемичность этого фильма по отношению к «Космической одиссее» Стенли Кубрика. Тарковский утверждал, что правильнее было бы не остраивать будущее, а снять его буднично, чтобы посадка космической ракеты выглядела не страннее «посадки в трамвай»¹¹⁵. Как известно, Станислав Лем возражал против такой трактовки, ему хотелось, чтобы в фильме было больше акцентировано научно-фантастическое начало¹¹⁶. По мнению Тарковского, действие выглядит для зрителей убедительнее, если в фильме передано ощущение привычности мира для обитателей. И правда, ему удалось создать эффект обжитости, будничности материальной среды фильма. Но это — будничность для сегодняшних зрителей. А для героев фильма это почти музейность. И возникает новый эффект. Отсутствие примет будущего в культурном пространстве фильма стало своеобразным минус-приемом, создающим ощущение лакуны, пустоты, обрыва, имеющего определенное эмоциональное значение — значение катастрофы. Ведь время действия фильма является будущим только с позиции сегодняшнего зрителя. Для героев фильма оно — их настоящее. Но как раз примет этого их собственного настоящего времени в фильме почти не показано. Получается, что они живут в «никаком» времени. Это отсутствующее время — время их фабульно-эмпирического хронотопа. Оно дано в абстрактной, чисто арифметической, датировочной, нейтральной временной модальности (вспомним античеловеческий аспект хронологического времени у Достоевского) и вне какой-либо рефлексии о нем, как «вещь-в-себе», непознаваемая и внеличностная. Это сухое, голое время выпирает из личностной освоенной человеком сферы, как голая кость из раненого тела, и воспринимается болезненно и тревожно.

Номинально приметы будущего в фильме есть — это так называемый «город будущего», снятый Тарковским серией длинных проездов по автострадам, эстакадам и тоннелям Токио. Но при проникновении в этот город показано его исчезание: он как бы растворяется на наших глазах, по мере продвижения внутрь него. Поездка Бертона с виллы Кельвина в город на-



чинается днем и продолжается вечером. Кадры, снятые в Токио в разное время суток, последовательно смонтированы так, что дневной свет постепенно гаснет, включаются фонари, зажигаются окна, подфарники машин и огни рекламы, и постепенно весь город превращается в мигающий разноцветными огнями компьютер, живущий в темноте таинственной жизнью—жизнью вне человеческой рефлексии. Человек, мчащийся в машине, погружается в этот город-организм, растворяется в нем, исчезает, поглощается этим городом, непознаваемым, как «черный ящик». Закрытость, недоступность пониманию будущего вызывает подсознательное ощущение опасности и тревоги.

Кстати, в «Веревке», первом цветном фильме Алфреда Хичкока (1948), точно так же по мере раз-

вития драмы за широким панорамным окном квартиры героев меняется уличное освещение: светлый день сменяется серо-лиловыми сумерками, потом вечерним освещением, на фоне темного неба зажигаются разноцветные огни рекламы—и вместе с тем усиливается ощущение тревоги. Поскольку, как известно, действие в «Веревке» происходит в одной декорации в течение одного дня, то внешний мир вторгается в замкнутый мирок квартиры героев только изменением освещенности за окном, которое метафорически оценивает их психопатические поступки с позиции общечеловеческой «нормальной» реальности. Этическая окраска событий вынесена за рамки самого действия и воплощена визуально. В «Солярисе» Тарковского точно так же «овнешняется», визуализируется внутреннее состояние героя, по мере поездки все более теряющего надежду.

В атмосфере и других фильмов Тарковского, где будущее не показано, разлито ощущение предстоящей катастрофы. Отмеченное многими критиками, откуда оно идет? Возможно, именно из того, что будущее не освоено культурой, не отрефлектировано, не включено в культурный хронотоп. Катастрофы ни в одном фильме напрямую не показано (атомная война в «Жертвоприношении» скорее может быть отнесена к настоящему времени или даже

к времени сновидения, нежели к будущему), ощущение катастрофичности будущего—это артефакт, порожденный «минус-приемом»—отсутствием, отсечением будущего в хронотопе диалога культуры.

В параллель к этому отметим, что В. Турчин, изучая обращение художников аванграда начала XX века к архаическим культурам, пишет, что характерное как для архаики, так и для авангарда циклическое время «обезглавлено, оно не имеет будущего»¹¹⁷. Здесь протянута еще одна нить, связывающая эстетику Тарковского с архаическими и авангардными принципами и позволившая нам выше определить его искусство как «реликтовый авангард».

Поэтому трактовка фильмов Тарковского в целом как катастрофических (Л. Козлов¹¹⁸, И. Знепольски¹¹⁹) вызывает некоторые параллельные размышления: ведь наряду с артефактовым, иллюзионным ощущением «конца света», основанным на акцентировании «минус-приема»—отсутствия будущего в хронотопе диалога культур, в других хронотопах есть и выраженная доминанта «начала мира». Она выражена отчасти в имажинативном и в полной мере—в сакральном хронотопе. Эти хронотопы показывают будущее не с позиции зрителя, а с позиции героев фильма, как их «ожидание». Все магические действия и взаимозависимости вещей в сакральном хронотопе являются предпосылками некоего предстоящего результата, поскольку вообще его логика построена не на принципе причин и следствий, а на принципе телеологии, и в этом смысле весь сакральный хронотоп есть предвестие, ожидание, надежда на то, что человеку подвластна коррекция будущего в лучшую сторону магическими средствами или верой, молитвой—благодаря чему оно может оказаться не столь катастрофическим, как могло бы быть. Ведь в «Жертвоприношении» война предотвращена Александром, ему удалось остановить время. Человек может стать всемогущим, надо только верить и знать, как это достигается и, главное, быть готовым пожертвовать всем ради этого—вот пафос Тарковского. Оптимистом его не назовешь, но он не теряет надежды.

Уточнение географии и хронологии реальности, отраженной в хронотопе диалога культур, важно для того, чтобы избежать заметных в оценках критики неоправданных сужений внутреннего мира фильмов Тарковского. Распространено убеждение, что он узок, локален: «Мир Тарковского может быть уподоблен сфере. Он замкнут, даже некоммуникабелен в каком-то смысле»¹²⁰, «Действие картин Тарковского протекает в локальном континууме моделируемой действительности»¹²¹. Но представление о локальности этого континуума ошибочно. Мы только что видели, что мир в фильмах Тарковского не замкнут и не локален, он огромен и занимает гигантское географическое и историческое пространство.

Неоправданное сужение понятий «мир Тарковского» и «действие картин Тарковского» вызвано тем, что из области определения этих понятий выключен хронотоп диалога культуры, а приметы культуры видятся как второ-

степенные, едва ли не декоративные аксессуары (пишут об этом так: «Вещное окружение героев наполнено знаками духовной культуры»¹²²), тогда как на самом деле этот хронотоп — не декоративное дополнение к действию, а важнейшая часть самого действия.

Фабульная сфера фильмов действительно стремится к локализации, в идеале — к классицистическим «трем единствам». Но мир фильмов Тарковского и их действие не ограничены фабулой. Действие развивается параллельно в нескольких хронотопах. Хронотоп диалога культур участвует в движении сюжета, оказывая на него влияние извне фабулы. Ниже мы подробно покажем, что частью действия «Жертвоприношения» стали события, произошедшие две тысячи лет назад в Палестине и зафиксированные в картине, написанной в XV веке в Италии; частью действия может стать и древнеяпонская музыка, если в ней герой находит аргументы для действия (в том же фильме). Поворот действия может быть выражен через мизансцену, воссоздающую композицию известной живописной картины — содержание этой картины, введенное ассоциативным путем в фильм, меняет его общий смысл («Солярис», «Зеркало»), и т.д. Итак, «континуум моделируемой действительности» в фильмах Тарковского шире их фабулы, в том числе и благодаря хронотопу диалога культур.

В физическом смысле этот хронотоп характеризуется изотропией, то есть его свойства одинаковы во всех его частях. Подобно голограмме, где каждая точка хранит в себе то же самое изображение, какое зафиксировано на всей ее поверхности, каждый атом мира культуры вмещает в себе весь этот мир. Этим он отличается, например, от сакрального хронотопа, где изотропия отсутствует, различные зоны и векторы сакрального пространства обладают разными ценностными свойствами: «Пространство в мифологии неоднородно, его направления обременены различными качествами и свойствами, представление о времени также имеет качественный характер»¹²³ и сведены в иерархическую систему, что и позволяет использовать их в магических операциях. Сравнивая хронотоп диалога культур с другим хронотопом — фабульно-эмпирическим, видим, что в фабульно-эмпирическом хронотопе евклидово пространство-время тоже изотропно, то есть все его точки тоже обладают одинаковыми свойствами. Однако здесь эти свойства другие: пространство-время фабулы имеет осевой линейный характер и направлено вперед, из прошлого через настоящее в будущее, события тут связаны причинно-следственной логикой. В отличие от этого, в хронотопе диалога культур нет причинно-следственной связи между событиями, а время телеологически обращено назад, из настоящего в прошлое. Пространство в хронотопе диалога культур замкнуто в некоем круге культурной парадигмы.

В фильмах Тарковского все эти столь разные по своим характеристикам пространственно-временные структуры просвечивают друг через друга, и

каждое сюжетное событие имеет несколько пространственно-временных обликов и ритмов. При просмотре фильма они резонируют в «биологических часах» и природном чувстве ориентации зрителя и создают на подсознательном уровне ощущение некоего биения или пульсации пространства-времени и такой же пульсации логики и всей смысловой сферы фильма. Пульсации, которая делает мир фильма живым, витальным — что в какой-то мере объяснил Гастон Башляр в «Психоанализе огня»: «Временной реальностью обладает лишь то, что вибрирует»¹²⁴ — и, кроме того, составляет одну из причин многозначности кинообраза, столь ценимой Тарковским.

4. Действенная роль этого хронотопа в драматургии фильмов

Обратимся к драматургической и смысловой роли этого хронотопа в целом и представленных в нем отдельных мотивов.

Цитаты и реминисценции играют в фильмах роль отнюдь не «декоративную», то есть не просто нагружают фильм дополнительными красками, не просто создают материальную среду вокруг основного действия. Они являются частью самого действия, непосредственно включены в него. Интертекстуальность вызывает в памяти зрителя тени поэтов и художников прошлого. Композиции кадров, напоминающие об их творениях, и репродукции их картин — это своеобразные двери, через которые в фильм входят и Рембрандт, и Леонардо, и другие старые мастера. Живописные цитаты, будучи визуальными элементами, конечно же, обогащают пластику фильмов, но главное их значение — драматургическое: они есть средство для включения в фильм целого ряда новых персонажей — невидимых, но активно участвующих в действии. Сюжеты фильмов, в которые входят эти призрачные персонажи, приобретают новую логику.

В середине 60-х годов, после «Рублева», Тарковский писал: «Я никогда не понимал, как можно, например, строить мизансцену, исходя из каких-либо произведений живописи. Это значит создавать ожившую живопись, а потом удостаиваться сомнительных похвал, вроде: ах, как почувствована эпоха! ах, какие интеллигентные люди! Но это же значит убивать кинематограф...»¹²⁵. Эти слова вроде бы дают повод обвинить его в непоследовательности. Что же, «рембрандтовский» кадр в «Солярисе», «брейгелевский» в «Зеркале» и многие другие скрытые и явные цитаты — это ожившая живопись и убийство кинематографа? Отнюдь нет. Эти композиции, хотя и формируют визуальный облик кадра, но относятся не столько к области изобразительного решения, сколько к области идеи, замысла.

Тут речь должна идти об особом виде драматургии. О такой драматургии, в которой персонажей гораздо больше, чем указано в списке ролей в режиссерском сценарии фильма.

В театре иногда кроме персонажей, написанных драматургом, на сцену выходят и персонажи «от режиссера». Художники прошлого (в широком понимании этого слова, то есть и поэты, писатели, композиторы—все участники «диалога культуры») в фильмах Тарковского—это и есть персонажи «от режиссера».

В драматургии фильмов у них есть несколько общих функций. Прежде всего это маски, личины режиссера. Через них режиссер как бы непосредственно участвует в сюжетном действии, и его участие заключается в том, что соприкосновение с этими условными персонажами служит для героев фильма своего рода «подсказкой». Оно обогащает героев важным для них узнаванием высших истин, которое меняет их систему поведения. Новое знание приходит к героям как бы ниоткуда, спонтанно, как откровение.

Функционально источник и носитель этого знания подобен Вестнику из старой (античной, классицистической, стариндийской и т.п.) драматургии: он появлялся на сцене в нужный момент и объявлял волю богов, которая спутывала земные карты героев и наставляла их на путь истинный. По мифологической функции это трикстер. В роли подобных Вестников выступают незримо присутствующие в фильме культурные герои—художники, композиторы, поэты прошлого. Их «подсказка» указывает героям прямой и кратчайший путь к результату, позволяя автору избежать псевдоправдоподобных бытовых мотивировок.

Новый модус действия героев после этой подсказки—своеобразное «прямое действие». Это выражение (*action directe*) в политических текстах означает диверсию или террористический акт. В некотором смысле это и есть диверсия против фабулы: подсказка пути для героя дается «из-за кулис» фабулы. Диверсии, кстати,—это сквозное действие трикстера.

В значении террористического акта этот термин имеет отношение к другому, уже в области киноэстетики,—«травме». Момент восприятия подсказки, то есть момент откровения, соприкосновения с истиной, для героев, несомненно, является травмой. Он отпечатывается в памяти, заставляет менять линию поведения. Отблески большого авторского «над-сюжетного» мира культуры проецируются в замкнутый мир души героев как частицы над-мирной—в данном случае находящейся над их миром—абсолютной истины.

Все это позволяет увидеть драматургическую структуру фильмов Тарковского как более сложную, нежели представлялось раньше. В ней различимы традиции «бога из машины», свойственные античному и другим видам древнего и традиционного театра, в которых сильны рудименты культовых представлений.

Режиссер настраивал зрителей в интервью и беседах с ними к восприятию его фильмов в духе «драматургии факта» и «хроники как идеального кинематографа». Он так увлеченно говорил, например, о реализме Брессона¹²⁶, что могло создаться впечатление, будто он сам ему следовал. Но у Брессона

все мотивации заключены внутри фабульного действия, а драматургия Тарковского имеет другую структуру, более связанную с древними ритуалистическими традициями, где мотивации диктуются извне фабулы.

Перенимая сконцентрированный в культуре чужой опыт и начиная в какой-то момент фильма действовать под влиянием не только собственного опыта, но и гигантского опыта культуры, герои изменяются. Изменяется и эти моменты и сюжет. В нем появляются новые действенные факторы. Так хронотоп диалога культуры участвует в сюжетном движении фильмов.

В сюжете участвуют и другие хронотопы, но способ участия каждого отличается от других: фабульно-эмпирический, имагинативный и сакральный хронотопы ведут в интегральном сюжете фильма собственные мотивы, а хронотоп диалога культуры не имеет в сюжете собственных линий и лишь изменяет тот сюжет, который сформирован другими хронотопами. Но зато эти изменения довольно заметны. Среди них могут быть:

- *ускорение, замедление и остановка действия,*
- *перемена его направления и мотиваций.*

Все это может сочетаться в сложные формы, например:

— *ускорение (замедление) действия с одновременным изменением его направления и мотивации.*

Воздействия, оказываемые на сюжет хронотопом диалога культуры, могут быть постоянными (на всем протяжении фильма), многократными (в нескольких эпизодах) или разовыми (в одном эпизоде).

Соприкосновения сюжетного действия с активным полем этого хронотопа являются драматургическими коллизиями. По определению коллизия — «узел драматического действия, где оно изменяется благодаря противоборству героев, участию новых персонажей и узнаванию новой информации». Но во взаимодействии с энергетикой данного хронотопа возникают коллизии особого типа, где сюжетную силу приобретают не персонажи или связанные с ними обстоятельства, а внесюжетные элементы: композиция кадра, наличие в интерьере определенных артефактов, участие специфической музыки и, вообще говоря, включение всевозможных интекстов в основной драматургический текст фильма.

Важно подчеркнуть, что эти элементы включаются в действие не в связи с их прямым назначением, а символически, и означают больше, чем они значат сами по себе. Например, чашка в «Жертвоприношении» используется не для чаепития, а как отсылка к аналогичным чашкам в «Зеркале» и «Солярисе», со всеми связанными с ними смыслами. Картина в этом же фильме не просто украшает интерьер, а служит поводом для диалога с Леонардо

да Винчи, и т.д. Рассмотрим некоторые примеры подобных коллизий.

Ускорение действия в «Жертвоприношении» создает отсылка к «Поклонению волхвов» Леонардо да Винчи. Эта картина открывает фильм (она служит фоном под титры), ее репродукция висит в доме Александра, и к ней несколько раз возвращается герой, вглядывается в нее, ища ответ на волнующие его вопросы.

Характерен диалог Александра с почтальоном Отто:

«ОТТО: А там что такое?»

АЛЕКСАНДР: Картина на стене.

ОТТО: Что это такое? Я никак не разгляжу. Она под стеклом. Да и здесь так темно.

АЛЕКСАНДР: Это “Поклонение волхвов” Леонардо. Репродукция, конечно.

ОТТО: Боже мой, какая же она страшная... Леонардо всегда внушал мне страх».

Между прочим, это еще один характерный для Тарковского экфрасис, дублирующий смысл экранного изображения в слове: показывается картина на стене, а потом идет разговор о ней: «что это? — картина на стене»...

Чем же страшна эта картина? Чтобы ответить на этот вопрос, критик пытается настроиться на эмоциональный ряд картины: «Да, внушают страх волхвы, у Леонардо — старцы, тянущие скрюченные руки к младенцу, да, страшна панорама битвы, крупы коней, жизнь, открытая всем ветрам космоса»¹²⁷. Но такой ответ вызывает некоторое удивление. Неужели во всей мировой живописи нет ничего более страшного, чем крупы коней у Леонардо? А эскизы повешенных у Пизанелло, «Казни» Калло, Босх, ведьмы Гойи, трупы солдат в окопах Первой мировой войны у немецких экспрессионистов Гросса и Дикса и т.д.? Очевидно, что трактовка картины как «страшной» наваяна не картиной, а ее интерпретацией в фильме, чувство страха вызвано репликами героев о картине и сюжетом фильма в целом, а не самой картиной. Однако суть ее определена связана с ситуацией, составившей сюжет фильма, и тут, похоже, страшны не «все ветра космоса», а что-то очень конкретное.

Другой критик также называет эту картину «зловещей»¹²⁸, что еще более удивительно, так как тема картины праздничная. Не случайно шествие волхвов к новорожденному Иисусу изображалось (например, у Беноццо Гоццолли) в виде грандиозной праздничной процессии и народного ликования.

Однако если отбросить версии об ошибке критиков, интуиции которых надо все-таки доверять, то приходится признать, что самым художником в картине заложена некая внутренняя точка зрения, с которой событие, изображенное в ней, выглядит не празднично, а трагично.

Трагизм, ставший главным в трактовке сюжета «Поклонения волхвов» Леонардо и Тарковским, связан с фигурами волхвов. Волхвы (в некоторых переводах Евангелия «восточные мудрецы») — иранские маги, последователи



зороастризма, — узнали о рождении «Царя Иудейского» по звездам («ибо мы видели звезду Его на Востоке и пришли поклониться ему», Матф. 2:2).

«Астрологическим знаком этого события было троекратное схождение Юпитера и Сатурна под знаком Рыб, произошедшее, по исследованиям И. Кеплера, в 7 году до н. э., или вспышка новой звезды, отмеченная в дальневосточных летописях под 5 годом до н. э., — пишет Александр Мень. — Согласно арабскому «Евангелию детства», волхвы, посетившие Иерусалим, были последователями Заратустры и верили, что в мир родился Сошиант, авестийский Спаситель. [...] Если это так, перед нами событие огромного символического значения: исповедники религии, которая, как и Ветхий Завет, была ориентирована на Грядущее, стали первыми язычниками, поклонившимися Христу»¹²⁹. И там же: «В ту эпоху каждая религия по-своему переживала чувство



приближающегося свершения. Это отразилось в мифах о Сабазии и Избавителе-Горе, в ожидании “нового Диониса”, аватара-Калки и Будды-Майтреи, в книгах Сивиллы и IV эклоге Вергилия. Иудейская эсхатология достигла высшей точки напряжения, в ней перекликались пророчества Библии и Авесты... То, что маги избрали своей целью Иерусалим, легко объяснимо. “На Востоке,—говорит Светоний, было давнее и твердое убеждение, что Судьбой предназначено в эту эпоху выходцам из Иудеи завладеть миром”. В сходных выражениях мессианские чаяния Азии описывает и Тацит. От иудеев своей страны волхвы могли слышать о Сивиллином пророчестве, возвещавшем приход “бессмертного царя” после покорения Египта Римом»¹³⁰.

И хотя магические знания (астрология) возвестили волхвам об этом событии, оно сущностью своей противоположно магии и на всю последующую историю ставит магию и магов в оппозицию себе (что не исключает сохранения астрологии в ренессансной европейской культуре).

Психология волхвов раскрыта в картине ренессансного художника и фильме современного режиссера не столько с точки зрения подлинных магов, сколько с точки зрения новой эпохи, уже знающей, что рождение христианства означало крушение старого мира, отказ от тысячелетней магической культуры.

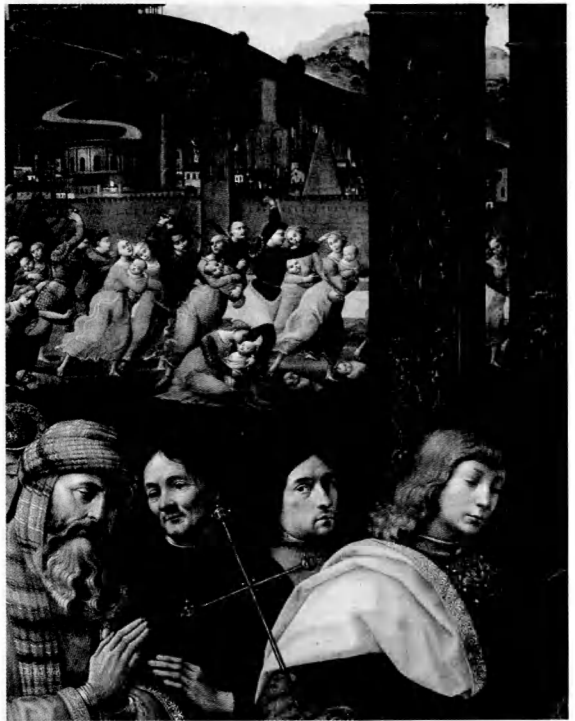
Смирненные волхвы уверовали, и обращение к Младенцу стало для них счастьем,—но и драмой, поскольку они не могут не чувствовать, что их старая культура здесь кончается. Возможно, такое предчувствие приписано им постфактум художником, но в сюжете картины, написанной с точки зрения новой исторической перспективы, они выступают как свидетели столкновения двух миров и как представители старого мира, гибнущего на их глазах, и зрелище этого столкновения не может не быть для них трагичным. В картине Леонардо они выглядят не столько радостными, сколько пораженными и даже испуганными, они тянут руки к Младенцу в отчаянной мольбе и надежде.

И еще одна драма: по Евангелию, волхвы поклонились Младенцу и, «получивши во сне откровение не возвращаться к царю Ироду, иным пу-

тем отошли в страну свою. [...] Тогда Ирод, увидев себя осмеянным мудрецами, весьма разгневался и послал истребить всех младенцев в Вифлееме» (Матф. 2:16). Рождение Христа ознаменовалось гибелью множества невинных младенцев, это как бы плата (жертва?) человечества за рождение нового мира и за воплощение Бога в представителе рода человеческого, ставшего потом жертвой за всех людей Земли. И это же — начало многих потоков крови, пролитых в связи с теми или иными поворотами в осуществлении христианства на планете. Тема вифлеемского избиения младенцев — неотъемлемое продолжение сюжета о поклонении волхвов.

Представляется естественным предположение, что эта тема также получила отражение в картине Леонардо, а именно — в сцене с вооруженными всадниками на заднем плане картины. Ведь иного повода для включения батальных сцен в этот сюжет евангельским текстом не предусмотрено. Эта моя атрибуция сюжета фоновой сцены тем более оправданна, что в многочисленных искусствоведческих работах о Леонардо всадники в этой картине до сих пор не получили бесспорной сюжетной трактовки. Не являются ли они воинами Ирода, посланными для истребления младенцев?

В ренессансной живописи был распространен принцип симультанной композиции, объединявший в одном изображении несколько эпизодов, связанных в Священном Писании общим сюжетом. Безусловно, такая связь существует между «Поклонени-



ем волхвов» и «Избиением младенцев», и в живописи они часто объединялись. Например, в алтарной картине Доменико Гирландайо «Поклонение волхвов» (1485–1488, Флоренция, Оспedale дельи Инноченти) эпизод «Избиение младенцев» (вписанный в картину мастера его учеником Бартоломео ди Джованни) располагается на заднем плане в левой верхней части композиции, точно там, где мы предполагаем этот сюжет и у Леонардо, то есть там, где у него даны непонятные всадники.

В 2005 году Маурицио Сарочини обнаружил идею о том, что всадники в «Поклонении волхвов» послужили прообразами всадников в «Битве при Ангиари», к работе над которой Леонардо приступил через двадцать лет. Сходство между ними, однако, не мотивирует включение батальной сцены в евангельский сюжет.

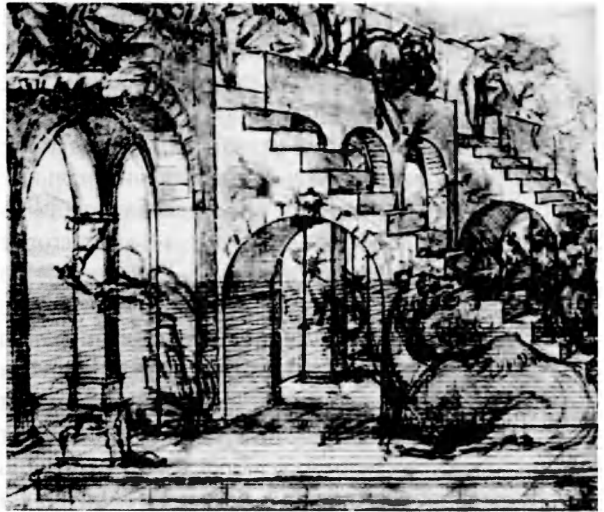
Картина Леонардо осталась незаконченной. Фигуры всадников едва намечены, и вопрос, кто они и что делают — отнимают младенцев у матерей или просто «заигрывают с женщинами», как сказано в одной из работ о художнике (один из них борется с женщиной или затаскивает ее к себе на лошадь), — видимо, навсегда останется полем для догадок. Но мое предположение дает драматизму картины более явное подтверждение.

Тема вифлеемского избиения младенцев отзывается в фильме во сне Александра. Сон начинается с того, что кровь ребенка течет по стеклу, красная в черно-белом кадре. А потом идет сцена паники в городе: испуганная толпа выбегает из тоннеля под какой-то странной лестницей и мечется по улице (эти кадры начала войны напоминают испанскую хронику в «Зеркале»). Весь мир облетело сообщение о том, что рядом с перекрестком, где снималась эта сцена, спустя полгода был застрелен премьер-министр Швеции Улоф Пальме. Журналисты писали о мистических предчувствиях Тарковского, цитировали его слова: «это место пахнет катастрофой» — в ответ на вопрос, почему он выбрал для съемки эту улицу. Однако шведский искусствовед Хокон Левгрэн, сопоставив кадр фильма и эскиз Леонардо, выяснил, что двойная лестница на этой улице своей характерной формой повторяет архитектурный фон руин на заднем плане картины Леонардо¹³¹, где как раз и разворачивается сцена с всадниками. Оказывается, Тарковский искал и нашел в Стокгольме место, которое почти точно воспроизводило архитектурный мотив Леонардо. Режиссер использовал эту картину буквально как эскиз художника-постановщика к фильму. Значит, именно эта батальная сцена у Леонардо была важна для Тарковского. И именно в связи со сновидением Александра о крови ребенка, то есть в ряду ассоциаций о вифлеемском избиении младенцев. Поэтому, даже если не настаивать на моей атрибуции этой сцены у Леонардо, все же несомненно, что Тарковский понимал ее именно так, то есть это не столько моя, сколько, вероятно, его атрибуция, мною лишь прочитанная в его фильме. И даже не его, а его героя.

Включив леонардовскую лестницу в сон Александра, режиссер, как мне

представляется, не просто заимствовал архитектурную форму у художника, но и продемонстрировал работу сновидческого воображения, показав нам, что это «заимствование» произведено его героем Александром, во сне которого смешались две реальности, и он действительно ощутил себя включенным в события, описанные в Евангелии и воспроизведенные Леонардо.

И еще одно. Как известно, руины на символическом языке западноевропейской живописи означали, что действие картины происходило очень давно. Тарковский в своей лондонской лекции об Апокалипсисе говорил, что этот финальный этап мировой истории давно уже идет, только мы этого не замечаем. Сцена бомбежки в городе, приснившаяся Александру, выглядит как своего рода атомный Апокалипсис и Тарковским, вероятно, трактовалась именно так. Воспроизводя в фильме лестницу из руин Леонардо, режиссер вряд ли хотел показать, что в каком-то неявном



смысле это событие идет уже давно, но независимо от его намерений смыслы сами собой складываются в такую картину. В этом нет ничего странного. Если режиссер использует образы, которые имеют собственную семантику, сложившуюся за столетия до того, как они попали в его фильм, то они приносят ее с собой, и не важно, знает он об этом или нет. Понятие «давно» в фильме вообще имеет особый смысл. В нем ведь речь идет об отмене одного временного хода и замене его другим — не означает ли эта лестница из руин, что данное событие относится к прежнему временному ряду, который был «до истории», до начала нового временного ряда? Тут нельзя утверждать ничего определенного, поскольку все такого рода символические прочтения условны. Тем не менее основания для них есть.

Тарковский использовал не только архитектурное решение фона в картине Леонардо, но и ее психологическую атмосферу. «Жертвоприношение» —

как бы вариация на тему «Поклонения волхвов». Александр в фильме полон предчувствий; ожидая великих событий, он склонен видеть в них трагическую сторону. Он суеверен, внимателен к приметам и тонам интуиции. Он — как волхв. Но волхв «для себя». И вот приходит момент, когда ему выпадает доля стать волхвом для всех. Момент выбора. Спасти мир от катастрофы и пожертвовать ради этого не только всем своим земным достоянием — это еще ничего, ибо верно заметил П. Бонитцер: «Если такова плата за спасение человечества от гибели, кто не скажет, что здесь вообще нет выбора?»¹³² — но и навеки своей бессмертной душой, что для Александра и Тарковского — вовсе не пустое понятие. Как и для евангельских волхвов, для Александра кончается один мир и начинается другой.

Многие зрители, и среди них священники¹³³, увидели в фильме конфликт магии и христианства. Что побеждает в этом конфликте? Мнения разделились, и каждое основано на действительно присутствующих в фильме моментах: в визите Александра к «ведьме» — торжество магии, но в финале (дерево-крест и в тексте первая фраза Евангелия от Иоанна) — утверждение христианства. Магия и христианство сплетены в фильме. Действия Александра имеют магический характер, но его решимость пожертвовать собой — христианской природы. Он не только исполнитель жертвоприношения, но и сам — жертва в магическом ритуале; и если как орудие и исполнитель ритуала он маг и грешник, то как жертва — христианин и праведник. Подобный парадокс действительно мог стать мощным творческим импульсом для автора фильма.

Тарковский вскрыл в христианстве забытые и отрицаемые христианством, но имманентные ему дохристианские магические корни и показал в магии — в самой возможности получения результатов от магических действий — подтверждение бытия Бога. Тут сам Тарковский выступает в роли евангельского волхва, увидевшего с помощью методики старой культуры (у евангельских волхвов это астрология) рождение нового мира.

Происходящее в картине Леонардо аналогично и параллельно происходящему в фильме. В ней показывается, что событие, предопределенное двойной неизбежностью — предсказаниями библейских пророков и астрологическими предвидениями магов, действительно воплотилось в жизни. Александр здесь черпает уверенность в правдивости своих предчувствий, а мы, зрители, видим в ней прецедент тому, что иногда сбываются самые невероятные предсказания и что миром управляют силы, превосходящие наше понимание, — прецедент, доказывающий правоту Александра.

Картина Леонардо моделирует поведение не только героя (на протяжении фильма он несколько раз как бы советуется или сверяется с ней), но и автора фильма. Надо полагать, по замыслу режиссера общение Александра с этой картиной должно было стать подобным общению зрителя с фильмом.

Эта картина несколько раз появляется в кадре, но даже когда ее непосред-

ственно не видно, зритель всегда помнит, что она находится в доме (что можно назвать экстрадиегетическим присутствием, по аналогии с экстрадиегетическим звуком, источник которого сначала в кадре, а затем звук продолжается как закадровый¹³⁴). Явное или скрытое присутствие картины в сюжете можно считать постоянным.

И она постоянно служит фактором ускорения медленного действия фильма. Вначале, пока мы еще не знаем, в чем раскроется его главная коллизия (война и ее устранение, поворот хода времени), и пока фабула не выходит за пределы семейной истории, режиссерский акцент на этой картине образует какую-то непонятную самостоятельную линию действия, параллельную фабуле и независимую от нее. Беспокойство героя, когда он смотрит на картину, кажется загадочным: с ней связана какая-то душевная тайна героя. Депрессия господина Александра и роман его супруги с другом семьи могут тянуться годами, статичность этой ситуации образует внутренний драматизм подобного рода сюжетов; но за ним ощутим и драматизм иной—мощный, взрывной, открытый, и потенцию именно такого драматизма несет в себе эта картина; для Александра она аккумулирует в себе весь ужас, царящий в доме. Но когда наступает время событий действительно трагических, то скрытая энергия этой картины переходит в мощную действенную форму. Рамки картины как бы расширяются до размеров экрана, и Александр входит внутрь нее, становится уверовавшим волхвом. И хотя действие фильма до конца тянется фактически в том же неторопливом ритме, зрителю кажется, что оно несет к финалу уже стремительно, и это зрительское ощущение питается энергией ускорения, исподволь и заранее накопленной этой картиной.

Концепция «ваяния из времени»—безусловно, авторское создание Тарковского, но у нее есть некий неявный прототип, и режиссер не раз упоминал его, хотя и по другим поводам. Он хорошо знал и в «Зеркале» даже цитировал «Трактат о живописи» Леонардо да Винчи, и, конечно, не мог пропустить фрагмент «Спор живописца с поэтом, музыкантом и скульптором» из этого трактата, где Леонардо превозносит живопись за ее способность преодолевать время и соединять в картине разные моменты времени. Подобное свойство для Тарковского станет самым ценным в кино. А. Ф. Лосев, процитировав В. П. Зубова: «Живопись схватывает различные моменты сразу, а не выхватывает один момент из потока бытия. В этом и заключается для Леонардо превосходство живописи»,—комментирует: Леонардо «...захотел сделать живопись трехмерной, и третьим измерением является здесь время. Плоскость

картины протяженна не только иллюзорно-пространственно, но и действительно протяженна во времени, но мы видим и воспринимаем время не так, как обычно, т. е. в виде последовательности движений и изменений, а так, словно прошлое и будущее гармонически зазвучали в некотором пространственном настоящем и вместе с ним. Живопись становится единственным средством преодолеть безумную, разрушающую силу времени, которую так остро переживал Леонардо»¹³⁵. Кино, подобно живописи и в отличие от фотографии, фиксирующей то, что находится перед объективом «здесь и сейчас», способно визуализировать прошлое (не случайно мысли о «запечатленном времени» возникли у Тарковского при работе над историческим сюжетом «Андрея Рублева»). Лосев пишет далее: «Вечная природа, по Леонардо, бесцельно творит один и тот же образ, а время так же бесцельно разрушает творимое. Определенный катастрофизм мышления, несомненно, отразился в представлениях Леонардо о разрушительной и безумной природе времени. Ей живопись противопоставляет “долговечность” картины, [...] длительно сохраняемое “созвучие разных пластов времени”»¹³⁶. Все то же самое — и гармоническое созвучие разных пластов времени, и связанный с ощущением времени катастрофизм, мы находим у Тарковского, но в соединении с натурфилософским представлением о мировых элементах: «быстротекущее» время в его фильмах материализовано в виде воды (во многих ее архетипических ипостасях, в том числе таких, как яма, тоннель и т.д.; позитивная сила, противостоящая ей, материализована в виде огня). Подробнее мы будем говорить об этом в четвертой главе книги, но здесь важно отметить историко-культурные параллели этой концепции.

Положение этой картины в системе хронотопов фильма сложно. Она принадлежит хронотопу диалога культуры, но активизирует и другие хронотопы. Она как воздушный мост переброшена поверх фабулы, соединяя разные миры. Поэтому ее проблематика служит «герменевтическим узлом» нескольких хронотопов, переводя нить смысла из одного в другие (герменевтическим — потому что она интерпретирует основные события фильма, но не в логической форме, а в образной, переводя образы одного мира в образы другого).

Через эту картину в фильм проливается свет внефабульной высшей истины, имеющей источник в сакральном хронотопе и материализованный, ставший видимым в объединяющем всех людей пространстве диалога культуры. Этот свет не оспаривает и не отвергает реальность эмпирического хронотопа и свойственный ей недоверчивый и предпочитающий твердые факты

критицизм, нет, он просто показывает, что вся эта эмпирическая реальность — лишь островок в океане другой, высшей реальности.

Александр входит в картину Леонардо. Причем буквально. Его отражение появляется на стекле, закрывающем репродукцию, и смешивается с просвечивающим через стекло изображением, Александр оказывается среди персонажей картины. Сначала в отражении на стекле картины появляются ветви деревьев, окружающих дом Александра и видимых через окна его дома; отраженный пейзаж накладывается на внутрикартинный пейзаж, объединяется с ним так, что живописное дерево и отраженные деревья составляют как бы целостный лес. Внутрь картины входит не только сам герой, но и весь окружающий его мир сливается воедино с миром картины.

Интересно, что содержанием кадра в данном случае является, строго говоря, не картина Леонардо, а стекло, прикрывающее ее. Это стекло играет роль зеркала (поскольку в нем отражаются Александр и окружающая его обстановка). Зеркало выравнивает модальности двух реальностей — истинной и мнимой, приводя их к единой неопределенной полуистинной, полумнимой модальности, к пульсации истинности-неистинности.

Проблематика стекла, отражений в зеркале, преломлений света, дробления реальности в осколках стекла и т.д. идет из самых истоков творчества Тарковского. Еще в «Катке и скрипке» дробящееся зеркальное отражение в осколках стекол в витрине магазина привлекло внимание героя фильма, мальчика, и автора фильма, начинающего режиссера. Уже в тот момент на плечо Тарковского невидимо положил руку Двуликий Янус — бог порогов, времени, солнечного света, основатель рек и источников, бог, которому должны были бы молиться кинематографисты.

Затем более мощно, всесторонне тема отражений развивается в «Зеркале». Но надо еще отметить и акцент на зеркальных поверхностях в «Солярисе» — моменты, когда Хари прорывается сквозь блестящую металлическую дверь каюты и когда она пьет жидкий газ из термоса и на зеркальных осколках сосуда видно ее отражение. Во всех этих случаях зеркало является границей миров с





разными модальностями—истинного и мнимого, жизни настоящей и искусственной (особенно в случае с Хари), бытия и небытия; но эта такая граница, которая не столько разделяет, сколько, подчеркивая разницу, все-таки соединяет, выравнивает модальности, через дробные осколки приводя их к общей манящей и пульсирующей неопределенности.

В «Жертвоприношении» то же самое. Зеркальная (точнее, полупрозрачная, полуотражающая) поверхность стекла на картине «впускает» Александра внутрь картины и вместе с тем впускает содержание картины в мир Александра. Соединяется не только фактическое содержание двух сюжетов, но и выравниваются их модальности: происходящее в фильме и в картине соединяется в один сюжет, один факт. Модальность этого факта становится неопределенной, пульсирующей: о нем уже нельзя сказать ни того, что он истинен, ни того, что он выдуман. Он истинный и ложный одновременно.

Среди многочисленных и важных для искусства эффектов зеркала есть и еще один: событие, отраженное в нем, когда зеркало находится внутри картины (например, у Веласкеса в «Менихах» и «Венере с зеркалом» или у Ван Эйка в «Портрете семейства Арнольфини»), представляется более реальным, чем мир, показанный в картине вне зеркала. Используя отражения в зеркалах, художники переводят явления в иной ранг, вырывают их из внутренней реальности произведения и переносят в реальность зрителя. Зеркало уничтожает выдуманность, искусственность события, заключенного в его рамке, и делает это событие почти таким же настоящим, как реальность зрителя. Почти—но не совсем, потому что изображение в зеркале находится по отношению к зрительской эмпирической реальности в более высоком и более неопределенном модусе мистической, тайной реальности—но эта тайна принадлежит уже зрителю, а не герою картины. Совокупное событие «Поклонения волхвов» Леонардо и сюжета «Жертвоприношения», объединенное отражением в стекле, в результате становится не принадлежащим ни тому, ни другому сюжету. Оно уже принадлежит реальности зрителя. Но на шкале модальностей этой—внефильмовой, зрительской—реальности это событие занимает место, отличающееся от эмпири-

ки, место высокое и неопределенное: это мистическая реальность уже нашего—внефильмового—мира. Получается, что событие превращения Александра в волхва происходит в нашем зрительском мире, но в мистическом плане.

Когда Александр уже принимает решение ехать к Марии и тайком спускается со второго этажа по приставной лестнице, он слышит разговор своих домашних внизу за столом. Виктор говорит:

«Как я понимаю, Александр считает странным, когда человек сам, добровольно, превращается в произведение искусства. В большинстве случаев результат всякого поэтического труда очень далеко стоит от автора, и зачастую просто не верится, что образец мастерства—это творение чьих-то рук. Но что касается актеров, здесь все наоборот. Здесь автор сам выступает в роли собственного произведения».

Это весьма многоплановый разговор. Речь на первый взгляд идет вроде бы о сценических увлечениях хозяина дома. Но второй план разговора понятен только самому Александру: он действительно сам превращается в произведение искусства, но не сценического, а живописного. Он становится персонажем картины Леонардо.

Для характеристики творческого метода Тарковского важно, что тут режиссер опять, как во многих других местах, показывает событие в двух дублях: в действии и в разговоре о нем (то же самое мы отмечали выше по поводу древнекитайской музыки в «Ностальгии», когда она звучит в кадре, и герои говорят о ней).

Однократное усиление мотивации. Последнюю фазу событий «Жертвоприношения» также оправдывает и обосновывает внефабульный элемент, принадлежащий хронотопу диалога культуры,—музыка. Это не закадровая аккомпанирующая музыка, которая комментирует действие от лица автора и которую слышат только зрители, а внутрикадровая—ее слышит герой и она является частью действия. Функционально она подобна живописным и литературным цитатам.

На рассвете катастрофической и магической ночи, перед тем, как будет подожжен дом и время пойдет вспять, и все начнется снова, будто с чистого листа, Александр включает магнитофон с записью древнеяпонской музыки.

Рядом с магнитофоном в секретере стоит чайная чашка с блюдцем—подобие той, от которой след, запотевший паром, медленно исчезал с полированной поверхности стола в «Зеркале», о чем, вероятно, призвано на-

помнить стоящее рядом с чашкой маленькое настольное зеркало. И еще более в этом символическом натюрморте жанра “*vanitas vanitatum*” зеркало, в котором отражается лицо Александра, говорит о превращениях времени и бытия. Пар— это нечто, способное исчезать. Он есть, и его нет. Так исчезает время. Чашка как вместилище воды, так же как и другие подобные вещи (например, умывальный кувшин), были для Тарковского своего рода резервуарами времени. Поэтому, как мы помним, в «Солярисе» перед отлетом Криса в космос внимание зрителя акцентируется на очень похожей белой с синим рисунком чайной чашке, забытой под дождем на столе на веранде дома, и дождь, налетающий внезапно, завесой воды-времени отгораживает Криса от его родных, которых он уже вряд ли увидит, вернувшись. В данном случае все эти символические значения принадлежат сакральному хронотопу, но в хронотопе диалога культуры они работают как взаимные интертекстуальные отсылки, скрепляя все фильмы Тарковского в единый метафильм. Чашка и зеркало маркируют вступление темы конфликта времени и вечности, и эта тема действительно тут вступает— в музыку.

Древними японцами владела «идея о господстве субстанции музыки над силами природы» и «вера в магическую силу музыки, изменяющую божественные законы природы»¹³⁷; то же характерно и для древнекитайской музыкальной системы (древнекитайская музыка, как мы помним, звучала в «Ностальгии»). Музыка приписывалась возможность изменять ритмы Вселенной. В дворцовом и религиозном ритуале она использовалась для гармонизации этих ритмов, за нарушение музыкального строя оркестрантов наказывали вплоть до казни, так как это якобы могло привести к крушению мировой гармонии. Звучащая в этом эпизоде «Жертвоприношения» древнеяпонская музыка погружена в вечность. Она гипнотизирует своим состоянием. Обращаясь к человеку, она как бы говорит ему, что время— не что-то самое абсолютное в мире, есть вещи более сильные, чем время, и истина как раз находится вне времени.



Эта музыка помогает Александру утвердиться в истинности того, что произошло: да, будто говорит ему музыка, это действительно возможно—обратить время вспять, можно жить вне времени, в вечности, и управлять временем. А раз так, то он убеждается и в реальности произошедшего ночью поворота времени и, соответственно, в необходимости довести дело до конца, выполнить свой обет, — и тогда он поджигает дом.

В данном случае направление и темп действия остаются прежними для героя и для зрителя, но мотивация, обоснование необходимости этого действия усиливается, дополнительно аргументируются музыкой.

В ситуации «Жертвоприношения» — однократное усиление мотивации. Но как говорилось выше, хронотоп диалога культуры оказывает также многократные и постоянные (непрерывные) воздействия на сюжет.

Постоянное усиление мотивации наблюдается, например, в «Андрее Рублеве». Герой этого фильма, иконописец, живет в хронотопе диалога культуры: он сам — создатель культурных ценностей, диалог культуры — это постоянный его диалог с самим собой, с современниками и потомками.

Усиление мотивации в данном случае следует отличать от ускорения действия. Видимый характер и темп действия в «Рублеве» соответствуют фабульной необходимости. Но мотивировки действий Рублева кажутся более существенными, чем у других персонажей: попросту говоря, этому отвечает ощущение того, что он всегда прав. Что бы он ни делал, всем его действиям присущ статус глубокой правоты. Партнеры Рублева иногда с недоумением воспринимают его действия. Логика его поступков не совпадает с бытовой необходимостью, и это вызывает протест, например, Кирилла, который достаточно умен, чтобы это заметить, но недостаточно глубок, чтобы оправдать. Протест Кирилла вызван тем, что он — тоже иконописец, но при этом знает о себе, что он — художник только по профессии, то есть в житейском, земном плане, тогда как Рублев одарен талантом свыше.

Рублев в фильме всегда и изначально прав, потому что он — художник от Бога. Тут раскрывается широкая панорама поэтических рефлексий на тему более высоких, чем у обычного человека, прав художника и поэта, его особого статуса, в чем-то сопоставимого с высокими ступенями в социальной иерархии («Поэт и царь» — А. Пушкин) и единства его с природой («Ночь и я, мы оба дышим» — А. Фет) и, с другой стороны, столь же широкий ряд культурологических концепций о сакральном происхождении поэзии и ритуальных правах поэта, восходящих к правам древнего шамана или жреца. Обе эти линии, поэтическая рефлексия и культурологический анализ, иногда соединяются: «Живет в пещере страх, а в рифме — допотопное шаманство», — Арсений Тарковский, или то же самое в ироническом снижении: «Любимая, жуть, когда любит поэт, влюбляется Бог неприкаянный, и хаос опять выползает на свет, как во времена ископаемых» — Б. Пастернак. Поэт, художник приравнивается к Богу или древним хтоническим богам, в этом особенность его статуса и оправдание его правоты.

«Короля играют придворные» — это старое театральное правило рабо-

тает и тут: художника-творца с высоким сакральным статусом играет окружающая его среда с заведомо сниженным статусом.

Отсюда в «Рублеве» натуралистически сниженное изображение современной иконописцу Руси. Кстати, нищие парижские мансарды Модильяни в фильме «Монпарнас, 19» Жака Беккера (впрочем, в кадре все же гораздо более чистенькие, чем были, видимо, натуральные интерьеры того времени) или бедная петербургская квартира художника Чарткова в «Портрете» Гоголя представляют собой тот же самый сниженный фон, необходимый для контрастного подчеркивания высокого статуса художника.

Это важно отметить в связи с полемикой между защитниками и противниками фильма «Андрей Рублев». Вот что говорил Игорь Шафаревич: «Мне запомнился “Андрей Рублев”. Поразила меня картина мрака, грязи, ущербности и жестокости, которые он рисует. В такой жизни явление Рублева было бы невозможно и бессмысленно. А ведь это была эпоха великих художников и святых: откуда же они явились?»¹³⁸. Думаю, любого непредвзятого человека, хоть сколько-то знающего историю искусства, удивит уверенность математика Шафаревича в том, что великое искусство рождается только в светлых дворцах. Когда защитники фильма пытаются оправдать осуждаемые И. Шафаревичем, И. Глазуновым и А. Солженицыным снижающие и якобы прямо-таки русофобские детали (рваные шкуры одежд, жестокость обращения, грубость быта, сумрачность природы) исторической достоверностью, тем, что на самом деле жизнь в Древней Руси была именно такой или даже более жестокой и грязной, то это верно, и автор данной работы стоит именно на этой позиции, а не на той, с которой наше прошлое видится приукрашенным и лакированным, ведь о жестокости и грязи прошлого говорят жестокость и грязь нашего настоящего и, между прочим, гулаговский опыт самого Солженицына; скорее можно поверить в стабильность этого состояния, нежели в значительный регресс в этом отношении с XIV—XV веков. Но попытки оправдать это исторической достоверностью в принципе не обязательны, сама поэтическая структура фильма предписывает разделение статусов художника и окружающей его среды на высокий и низкий.

Усиление мотивации действий Рублева, основанное на его пребывании в хронотопе диалога культуры, представляется очевидным и более простым случаем, чем подобное же усиление мотиваций у героя, который также находится в смысловом поле данного хронотопа, но при этом сам не является художником — речь идет об Андрее Горчакове в «Ностальгии».

Здесь усиление мотивации совмещается с *замедлением* действия.

Даже среди фильмов Тарковского, вообще не склонного к динамизации действия, «Ностальгия» отличается созерцательностью и статичностью. Это не случайно. Отсутствие внешней динамики напрямую связано с усилением дина-

мики внутренней, направленной на повышение статуса героя. Торможением действия кинетическая энергия «горизонтального» фабульного развития переводится в потенциальную энергию «вертикального» перехода героя в более высокий духовный статус, где его позиции оказываются заведомо ближе к истине и насыщены большим ценностным содержанием. А тем самым и усиливаются все его мотивации. Он тоже, как и Рублев, оказывается «всегда прав», несмотря на то что его поступки вызывают недоумение у партнерши по фильму (Эуджении) и у зрителей.

Сильные мотивации вообще свойственны героям, обладающим более высоким духовным статусом, а этот статус повышается при соприкосновении героя с хронотопом диалога культуры.

Между прочим, для русского и советского кино вообще характерно замедленное действие (для раннего кино это отмечено Ю. Цивьяном¹³⁹). Режиссеры пытаются регулировать духовную энергетику экрана с помощью темпоритма действия. О. М. Фрейденберг еще в 1930-е годы в работе «Поэтика сюжета и жанра» показала, что темпоритм действия в античном театре связан с социальным и духовным статусом персонажей (подробнее мы будем говорить об этом в третьей части книги, посвященной метрике фильмов Тарковского). Но вообще говоря, когда этот прием стал родовым свойством российского киноискусства, то он крайне раздражает своей навязчивой ложностью в огромной массе фильмов, где ни тема и сюжет, ни актерские образы, ни другие содержательные и художественные компоненты не могут претендовать на подлинную духовную ценность, которую пытаются имитировать замедлением темпоритма.

Изменение направления сюжетной коллизии, попавшей в сферу хронотопа диалога культуры, дает «рембрандтовский» кадр из «Соляриса».

После того как Крис решился на полный душевный контакт с Солярисом и содержание его сознания было послано в виде излучения мыслящей планете, фабула исчерпана. Но фильм не закончен. Мы видим, как Крис подходит к своему дому, обходит его, заглядывает в окна. И понимаем, что дом не совсем земной: на подоконнике стоит лабораторная кювета с землей и ростками зелени, такая же, как в каюте станции. Только сам Крис мог бы привезти ее в дом, но она уже тут, а он в космосе... А внутри дома дождь льется на плечи отца, отрешенно бродящего по комнатам, и отец не замечает его. Мы понимаем, что дом — не настоящий, он создан Солярисом из того, что содержалось в памяти Криса, а в памяти все немного спутано и что-то всегда про-

пущено — так, Солярис перед этим воспроизвел Хари, но упустил разрез под шнуровкой на платье, Крис его не помнил.

Навстречу Крису на крыльцо дома выходит отец, Крис падает перед ним на колени, а отец кладет руки ему на плечи. Сцена в земном плане сильная, простая и ясная: прощение. Все будет хорошо, — будто говорит нам автор, — отец простил, все будет хорошо... Но кроме земного смысла есть еще и другой. Он раскрывается в рембрандтовской мизансцене кадра. Евангельская притча подразумевает Бога, радующегося возвращению человека на истинный путь. Рембрандт переводит эту притчу в земной план, дает ей пронзительно человеческое воплощение: чего стоят только натоптанные пятки сына и натруженные руки отца, глубочайшая нежность во взгляде старика. Тарковский использует его картину для обратной операции: для сакрализации своего сюжета, проходит обратный путь — от земного к божественному. Воссозданная в кадре рембрандтовская мизансцена используется как знак, отсылающий к древнему, но в контексте фильма новому для зрителя смыслу.

Через рембрандтовскую композицию кадра до зрителя доводится новый смысл: Крис приходит к познанию высших ценностей, может быть, к познанию Бога. Мизансцена меняет жанр фильма. Из научно-фантастического он превращается в религиозный или по крайней мере такой, где религиозная проблематика играет существенную роль. Поэтому замысел этой мизансцены — отнюдь не изобразительно-пластический, а духовный и литературный. Своей цитатностью она не только не «убивает кинематограф», но скорее вообще снимает акцент на изобразительности, освобождая путь внутреннему, смысловому — восстающему перед зрителем евангельскому прототипу рембрандтовской картины. Во встрече двух изображений, кинематографического и живописного, происходит как бы их аннигиляция, и на первый план выходят чисто смысловые аспекты.

5. Критика культуры

В последней четверти XX века изменились представления о тех свойствах культуры, которые считались сущностными для нее.

В написанной в 1974-м и опубликованной впервые в 1988 году рецензии на «Зеркало» Л. Баткин определяет сущностное свойство культуры как волю к «культивированию», то есть самопознанию и самосовершенствованию; это свойство делает «Зеркало» в его глазах «фильмом о культуре», или «культурным фильмом»: «Решительно все содержательные особенности “Зеркала” зависят [...] от принятого Андреем Тарковским способа художественной рефлексии. [...] Способность изменяться в про-

цессе мышления, воля к самоконструированию — главная суть “Зеркала”. Культивирование — тема и цель фильма не только в отношении его непосредственного содержания и этоса. “Зеркало” не только фильм о памяти, о совести, о человеческой ответственности за то, как прожита жизнь. Это само по себе вполне понятное содержание “Зеркала” укоренено в некотором способе мышления, движение которого совпадает с разворачиванием и построением фильма. Поэтому, чтобы понять, что происходит на экране, мы вынуждены вникать в процесс самоутверждения непривычной эстетики. Приключения поэтики, приключения культурного сознания составляют истинный сюжет “Зеркала”. Чтобы встряхнуть и обновить жизнь, оказывается необходимым пересоздание всего и вся “зеркальностью”. Обнажается не только конструкция “Зеркала”, но и процесс создания этой конструкции. Фильм нащупывается, творится при нас, и мы должны принять в этом деятельное участие»¹⁴⁰.

В рецензии Л. Баткина с таким уважительным тактом раскрыты суть и внутреннее строение фильма, что режиссер, обычно скептически относившийся к критике, на сей раз попытался употребить свое влияние, чтобы статья была напечатана, но, к сожалению, ему не удалось этого добиться.

Время, прошедшее со времени написания статьи до ее опубликования и до нынешних дней, изменило окружающую нас социальную реальность, контуры страны, в которой мы живем, и всю духовную и культурную ситуацию внутри нее. Вместе с этим не могла не измениться и трактовка «квинтэссенции культуры» в связи с трактовкой фильмов Тарковского.

Для Л. Баткина в 1974 году «Зеркало» воплощало «беспокойный, пограничный, иначе говоря, культурный способ нашего современного существования»¹⁴¹. Ощущение культурного существования как «беспокойного и пограничного» было естественно для начала 70-х годов, эпохи духовной клаустрофобии, ожидания перемен, поисков свободы. Динамический полюс культуры осознавался как наибольшая ценность в ту эпоху. Сейчас мы живем во время перемен, происходящих на наших глазах, когда «беспокойным и пограничным» стало не столько культурное, сколько социальное и житейское существование. В этих условиях доминанта представлений об идеале культуры неизбежно смещается в сторону стабильности, нехватка которой становится опасной. Когда динамика самой действительности приобрела необыкновенный темп, все более осознается необходимость статического полюса культуры — тех самых «вечных ценностей», забвение которых ставит культуру страны на грань катастрофы. Этот статический, а точнее, вечный и непоколебимый полюс культуры также отмечен Баткиным в «Зеркале», но отмечен лишь скупым намеком: «Все вещное, реальное, конкретное в “Зеркале” свидетельствует о какой-то более универсальной и мудрой, более значительной и “скрывающейся” реальности»¹⁴².

В таком случае, можно ли исключать эту высшую «скрывающуюся» ре-

альность из фильмов Тарковского, будто она стоит где-то вне сюжета? Конечно нет. Эта высшая реальность для сегодняшнего зрителя выходит из-за скрывавших ее мотивов («Мотивы Тарковского, даже малые, всегда тяготеют к большому, что видится за ними, как бы ни хотел он остаться “при факте”», — М. Туровская¹⁴³), перестает скрываться. Она, собственно, и раньше не скрывалась, но у критики были причины ее не замечать, а у автора фильмов — говорить о ней иносказательно. Сейчас, в новых условиях, возможен крен в другую сторону. Появляются работы, где мистические мотивы объявляются главными в работах Тарковского, то есть «высшая реальность» теперь выходит вперед и заслоняет собой все остальное. Равновесие тут, видимо, никогда не будет найдено, крайние точки зрения диктуются временем, и от его императивов никуда не уйти.

«Приключения поэтики, приключения культурного сознания» у Л. Баткина, или, у М. Туровской, «приключения мотивов, приключения форм» — это все, конечно, прекрасно. Но если мы не наберемся смелости увидеть цель этих приключений, их отношение к неким абсолютным ценностям или к Абсолюту, то мы никогда не поймем и не расшифруем узор этих приключений и закономерности художественной формы.

Ради «скрывающейся реальности» Абсолюта отходит на второй план культура как поиск отдельных, индивидуальных, частных истин. И раз уж обессмысливается результат, то сам путь к нему, само занятие этим поиском для Тарковского перестает быть чем-то привлекательным, важным, тем, на что стоит тратить жизнь. Если уж тратить ее, то на что-то другое, что-то более важное, — решают его герои.

Как мы отмечали выше, герои Тарковского — творческие люди, творцы и носители культуры. Однако из этого не следует, что их отношение к культуре было благостным. Нет, наоборот. Они разочарованы в культуре, разуверились в ее ценностях.

Вот что поразительно: все они отказываются от творчества.

Художник избегает что-либо создавать. Писатель издевается над литературой. Историк-поэт перестал интересоваться историей. Ученый отрешается от науки и пытается взорвать изучаемый объект — вот это последнее может служить обобщающей метафорой для всего остального, ведь все они так или иначе пытаются, условно говоря, взорвать объекты своего искусства. Профессор, покинувший кафедру, и артист, сбежавший со сцены, — они в буквальном смысле беглецы от культуры, диссиденты в старом церковном смысле этого слова, да и в новом тоже.

И все же они остаются носителями культуры. Тут нет противоречия. Их отказ есть неотъемлемая часть самой культуры. Культура противоречива, и герои Тарковского несут в себе ее драматизм, ее суицидный «отказный» пафос, воплощают присущую ей внутреннюю конфликтность.

Культура, как известно, располагается «на собственных границах», в самопознании, диалоге и полемике. В поиске новых форм и концепций она возвращается к истокам, углубляется в архаические слои сознания.

Тарковский со всей драматической остротой выразил в своих фильмах характерное для культуры самоотрицание. Он понимал культуру глубже, нежели просто как рефлексию и создание артефактов. Его герои — не только производители «культурных ценностей», но и люди, благодаря которым обновляется мир.

Множество поклонников готовы сделать из имени режиссера своего рода знамя, под которым культура героически отражает натиск цивилизации. Но он не жаловал то и другое, и весьма критично говорил о современной культуре. Вот подборка из разных его текстов:

«В наше время искусство находится в состоянии глубокой депрессии.

...Сегодня часто то, что мы называем искусством, давно уже им не является по существу. И в гораздо большей степени, чем нам это кажется.

...Искусство становится все более и более бездуховным. Оно уже находит цель в чем-то другом, не в том, в чем следует ее искать.

...Кино с самого начала в принципе было искусством коммерческим. Но в нем происходят странные процессы. Я бы сказал, катастрофические.

...И в других видах искусств, скажем, в живописи, дела тоже обстоят очень и очень печально. Короче говоря, этот кризис породила наша бездуховность.

...Словом, о ренессансе говорить не приходится.

...В конечном счете демократические завоевания на Западе, которые дали человеку возможность чувствовать себя свободным, по существу отобрали у него веру в кого-то, кроме себя. В каком-то смысле этот западный демократизм эгоистичен. Такова, в общем, и культура.

...Жизнь вышла из-под нашего контроля. Даже в самых демократических странах на Западе. Все это в конечном счете не могло не отразиться на нашей культуре. А такие частности, как кризис современной литературы, современного романа, кино — все это уже такие пустяки и мелочи, которые являются совершенно логичным завершением соотношения нашей внутренней жизни и социального состояния.

...Можно сказать, что искусство всегда находилось в состоянии кризиса.

...Несмотря на то, что восклицания о конце света, о сложностях и о кризисе раздаются очень давно, такой степени давления, которую мы испытываем сегодня, человек не испытывал никогда. И каков парадокс: казалось бы, именно сейчас требуется, чтобы художник относился к своей профессии, к самому себе с совершенно другими претензиями и мерками. Но, тем не менее, мы видим, что искусство находится в состоянии очень тяжелом и служит обыкновенным товаром.

...Вот довольно-таки мрачная картина, которая возникает передо мной, когда я думаю о проблемах современного искусства».

Тут продолжается характерная для Тарковского линия «критики позитивного героя» — если таковым считать культуру в общечеловеческих представлениях о ней.

Отворачиваясь от дилеммы «культура или цивилизация», Тарковский выбрал третий путь — сакрализацию культуры.

Памятники искусства, изображением которых в изобилии насыщены его фильмы, принадлежат прошлому и выглядят как воспоминание об утраченном. Сегодняшней культуры в фильмах нет, а ее творцы безмолвствуют.

Расхожая формула об их творческом кризисе тут не годится, ибо все более вопрос «как» сменяется вопросом «зачем».

Писатель в «Сталкере» говорит о бессмысленности писательского труда цинично и ернически, но за бравадой чувствуется растерянность и боль талантливого человека, утратившего смысл творчества. Андрей Горчаков в «Ностальгии» ищет не следы композитора Сосновского, а новые жизненные ориентиры для себя. Партнеры по фильму называют его «русским поэтом», и он читает в кадре стихи Арсения Тарковского, но потом сжигает книгу.

Можно сказать, что и другие герои Тарковского «сжигают книги», но не как фашисты, о чем вспоминает Иван в «Ивановом детстве», — а как жгут корабли, мосты, прощаясь с прошлым, отрезая дорогу назад. Как перед отлетом в космос Крис в «Солярисе» жег свои старые записи. Крис не поэт и не писатель, но и на научном поприще испытывает разочарование. Он ищет истину не методами естественных наук, но интуитивным постижением духовных ценностей.

Александр в «Жертвоприношении» жжет не стихи, а свой дом, перед тем бросив преподавание эстетики в университете и актерскую карьеру. В «Зеркале» герой-кинорежиссер не занимается творчеством, а болеет и умирает.

Предвидением всего этого был «Андрей Рублев», где сюжет строится на отказе героя от живописи, — единственный фильм Тарковского с оптимистическим финалом, где в конце Рублев говорит литейщику Борiske: «Пойдем. Ты будешь колокола лить, я — иконы писать». Чем дальше, тем больше оптимизм Тарковского переходит из житейской в метафизическую сферу.

Предвидение, собственно говоря, было еще раньше, в «Катке и скрипке», где маленький мальчик тоже не слишком охотно занимался музыкой, предпочитая иные жизненные интересы — на микроскопическом проблемном пространстве виковской короткометражки с героями-детьми была уже эскизно намечена та же структура конфликта. Можно увидеть тут иронию по поводу собственных детских занятий музыкой Тарковского и тем более его соавтора по сценарию Андрея Михалкова-Кончаловского, который успел даже поучиться в консерватории. Но в перспективе отказа героев от искусства во всех его последующих фильмах эта ирония выглядит как-то совсем иначе.

Тарковский показывает художника без кисти, писателя без слов, актера без сцены и поэта, которому осточертело прекрасное.

Обрывает им крылья, чтобы посмотреть, не смогут ли они левитировать.

Сказанное похоже на жестокую метафору, но Тарковского действительно волновала проблема левитации, один из его непоставленных сценариев, «Ариэль», был как раз о летающем человеке. Оставляя от романа А. Беляева лишь имя героя, Тарковский делает его католическим монахом и насыщает сценарий диалогами на духовные темы. Однако, по мнению самого Тарковского, идея сценария — «рождение практицизма. Герой поэтому прагматик. Он считает, что родился не зря, что создан, чтобы выполнить особую миссию. На самом деле он ничтожество. Мания величия. Комплекс неполноценности и полная зависимость от общества»¹⁴⁴. Примерно так же он относился и к деятелям культуры.

Для художника в самом высоком смысле, каким был Тарковский, такое негативное отношение к творчеству выглядит странно. Но странность эту разъяснит как раз вопрос «зачем». Вопрос о цели творения.

Тарковский стремился создать в своих фильмах целостный мир, еще более реальный, чем окружающая нас действительность, и выстроенный по законам абсолютной этики. Но это касалось не только диегезиса. Импульс творения проецировался в реальную действительность. Изменение мира стало для Тарковского миссией, груз которой он все яснее осознавал к концу жизни.

Те же интенции движут его героями. Они не создают ничего в искусстве и культуре потому, что хотят создать нечто большее — обновить мир. Ритуальный модус их жизни обязательно включает в себя переживание разрушения мира.

Катастрофизм Тарковского есть необходимая часть его концепции обновления мира. Все, что существует во времени, погибает. Грехи цивилизации дают повод к этому, но не являются причиной. Ведь если человек погибает от каких-то поводов, то и без них он не бессмертен.

Режиссер не предлагает никаких путей спасения человечества. Никаких рецептов социальных реформ, никаких этических примеров. Ведь самосожжение Доменико, а перед этим — запираение им своих близких в доме на много лет, сожжение своего дома Александром, переход Горчакова со свечой через бассейн — все эти ключевые моменты поведения его героев никак нельзя считать примерами. Невозможно даже представить себе, что будет, если люди последуют этим примерам. С точки зрения житейской практики это поведение абсурдное, идиотское (об «идиотизме вечного возвращения» говорят в «Жертвоприношении» Александр и Отто), если ему следовать, человечество просто изведет себя. Но опять-таки, как мы уже отмечали раньше, это тот абсурд, который толкает на поиск глубинных значений. И найти их не так уж трудно, так как в сакральном смысле такое поведение в высшей сте-

пени логично. Герои ритуальным образом уничтожают мир в образе микрокосма, то есть самих себя, и это есть первая и необходимая фаза в пересоздании макрокосма.

Это и есть их творчество. «Так как сотворение мира есть творчество по определению, то космогонический миф становится образцовой моделью для всего многообразия творческих проявлений»¹⁴⁵, — заметил М. Элиаде.

Тарковский одарил своих героев творческим импульсом сильнейшей степени, при котором им уже не нужны тексты, картины и музыка и никакие другие артефакты. Артефактом для них становится новая действительность. Об этом — «Жертвоприношение», последний фильм мастера. Но творение нового мира происходит в символическом пространстве-времени сакрального хронотопа. А хронотоп культуры у Тарковского — не творящий, а метафорически смыывающий мироздание и переводящий его в вечные тексты.

Поэтому хронотоп диалога культуры подготавливает раскрытие нового хронотопа, сакрального.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

САКРАЛЬНЫЙ ХРОНОТОП

1. По ту сторону верований

Сакральный хронотоп — картина мира с точки зрения субъекта, убежденного в наличии сверхъестественного начала во всех проявлениях бытия. Термин «сакральный» позволяет охватить широкий и открытый класс представлений о сверхъестественном, в отличие от терминов «религиозный», «священный», «мифологический», «архетипический», «магический», «окультурный» и т.п., которые привнесли бы свою специфику, излишнюю в данном случае. Можно было бы также назвать этот хронотоп фидеистическим (фидеизм — все проявления веры в сверхъестественное, от лат. *fides* — вера), но такое название характеризовало бы скорее субъекта, его восприятие явлений с позиции веры, тогда как термин «сакральный» характеризует сами явления, что в данном случае, на мой взгляд, точнее.

Осознание или ощущение того, что в мире присутствует сакральное начало, проявляется в религии и мифологии, магии и оккультизме, составляя в них общую основу на уровне архетипов коллективного бессознательного. Именно эта общая основа воспроизводится в сакральном хронотопе, который воплощает рефлексии о событиях фильма с позиции коллективного бессознательного и не аргументирует принадлежность режиссера к той или иной религии или конфессии и не представляет его адептом магии или оккультизма.

Представление о сверхъестественном в фильмах Тарковского — и в этом хронотопе, и вне его, вплоть до фабульной мотивации некоторых поступков героев, — синкретично и включает в себя элементы многих религиозных, мистических и мифологических концепций. Ни одна из них не выражена четко и однозначно, все они даны в виде следов, намеков и отблесков и сливаются в общее смысловое поле, которое может трактоваться различно — в духе христианства православного, католического и протестантского, буддизма,

даосизма и дзен, теософии и антропософии, различных форм магии, оккультизма и мистики, алхимических концепций, теизма, деизма и ислама (точнее, суфизма).

Последнее оправдано тем, во-первых, что Тарковский в молодости намеревался посвятить себя арабистике. Увлечение это, возможно, инспирировано тем, что его отец много переводил восточных, кавказских поэтов и признавался в стихах:

Для чего я лучшие годы
Продал за чужие слова?
Ах, восточные переводы,
Как болит от вас голова!¹

— и неподтвержденной версией о происхождении семьи по отцовской линии от дагестанских кумыкских князей-шамхалов (по легендам, титул «шамхал» восходит к имени одного из арабских завоевателей Кавказа в VIII в.), — и довольно быстро закончилось. На арабском отделении ближневосточного факультета Института востоковедения проучился он всего полтора года; причины ухода из института не вполне ясны (в институтских документах указана неуспеваемость по французскому и арабскому языкам и физкультуре²); затем его интересы устремились от арабского мира в сторону Японии и Китая, а еще позже повернутся на юг Азии, к Лаосу и Таиланду. Во-вторых, главное, — кажущуюся пестроту и множественность связанных с его фильмами религиозно-мистических представлений, при том что за ними отчетливо чувствуется некая общность, наилучшим образом проясняет и примиряет суфийская формула Ибн-Араби: «Человек живет в мире множественности, и только Бог — в мире единства».

«Тарковский, — отмечает Г. Померанц, — ближе всего подошел к мистическому чувству внутреннего света, из которого вырастают все религии, но которое не есть оформленная религия — не есть обряд, догма, миф, икона, а только порыв. То, что выразил американский поэт Стивенс: “Мы веруем без верований, по ту сторону верований”»³.

Сакральный хронотоп наиболее отчетливо выявляет режиссерскую индивидуальность Тарковского. Другие хронотопы необычны своей структурой, развитием или функциональным использованием в фильмах — в отличие от них, сакральный хронотоп уникален самим фактом своего существования. Например, имажинативный хронотоп — это материализованные сновидения и внутренний монолог героя, издавна используемые в искусстве. В хроното-

пе диалога культуры необычно действенное участие культурных ассоциаций в сюжете, но цитирование в искусстве вполне привычно, особенно в эпоху постмодернизма. Фабульный хронотоп Тарковского странен своей инволюцией, но фабула как таковая неизбежна в работах любого автора. И лишь сакральному хронотопу Тарковского трудно найти аналоги: не часто в искусстве многочисленные символические элементы объединяются в целостный, замкнутый, подробно проработанный мир.

Этим хронотопом определены характерные черты творчества Тарковского: тема жертвы, мистическая и магическая атмосфера в фильмах, символизм архетипических образов, гиперреалистическая стилистика (см. выше замечание С. М. Эйзенштейна о мифологической сущности стремления к фотореализму).

Постоянство предметных символов — особенность не только стилистики, но и содержания: эти предметы-символы были внешним выражением темы, волновавшей режиссера начиная с первого его фильма (даже первого кадра) и не отпускавшей его до конца жизни. Пожизненная верность этой теме сопоставима в истории искусства, может быть, лишь с верностью русского художника середины XIX века Александра Иванова идее создания грандиозной картины «Явление Христа народу», над которой он, как известно, работал около тридцати лет.

Сакральный хронотоп обеспечивает единство фильмов, позволяя представить их совокупность в виде цикла или метафильма. Он обращен к подсознанию зрителя. Смыслы его символики впитываются зрителями помимо воли, овладевают ими исподволь, незаметно. Поэтому его воздействие на зрителя столь мощно.

Сакральный хронотоп в фильмах показан с помощью особых художественных средств, выражающих активное присутствие сверхъестественного и священного начала во внутриэкранном мире. Не касаясь пока его глубинной сути, отметим, что внешне, на уровне материальном, это присутствие выражается в странной силе, с какой некоторые вещи влияют на происходящее. Специальной акцентировкой между этими вещами и ситуациями в фильме устанавливаются устойчивые взаимосвязи. Вещи становятся знаками ситуаций, а ситуации разворачивают в конкретных событиях символический смысл, скрытый в вещах. Поэтому сакральный хронотоп привязан к определенным вещам в кадре фильма, и знакомство с ним надо начать с их анализа.

Способность вещей наполняться символическим смыслом, притягивать архетипические значения — которую можно назвать «архетипической ва-

лентностью», — присуща различным вещам в разной степени. Среди всего бесчисленного множества вещей, способных в кинокадре приобрести символическую смысловую нагрузку, есть ограниченный круг вещей с особой, чрезвычайно сильной и очевидной «архетипической валентностью».

Эти вещи принадлежат к древней символической традиции, складывавшейся тысячелетиями и зафиксированной в архетипах коллективного бессознательного. Поэтому и речи не может быть о том, что будто бы режиссер своей творческой волей, произвольно, дал им некие аллегорические условные значения. Это не аллегории, а символы, и они осознавались в качестве символов задолго до того, как попали в фильмы Тарковского.

О каких вещах идет речь? Зрители и критики уже после первых фильмов Тарковского заметили его приверженность к определенному узкому набору вещей. Это вода (иногда текущая внутри дома с потолка и по стенам), дерево, яблоки, собаки, птицы, лошади, огонь (иногда огонь пожара), молоко, книги, картины (или гравюры), зеркала (иногда стекла или хрусталь), колокол, музыкальные инструменты, воздушные шары. На первый взгляд они не связаны никакой общей закономерностью. Но на самом деле связь между ними есть. Собственно, рассмотрению этой связи и посвящена данная глава.

Друзья Тарковского и постоянные сотрудники его съемочных групп, а вслед за ними и журналисты называли подобные вещи «талисманами Тарковского». Первые его «талисманы» — яблоки и лошади, запомнившиеся еще с «Иванова детства». Талисманами называли не только вещи в кадре, но и некоторых актеров, с которыми часто работал Тарковский, — Николая Гринько, Тамару Огородникову, Анатолия Солоницына; актеры гордились почетным прозвищем и сами себя так именовали⁴.

К «талисманам» относились как к причуде гения. Необъяснимой, но обаятельной. Характерен диалог критика Майи Туровской с ассистенткой Тарковского Марианной Чугуновой:

«М. Туровская: Мне кажется, что “Зеркалом” он закончил какой-то период. И даже от всех своих талисманов, “фирменных” кадров отказался.

М. Чугунова: Он в “Сталкере” решил их все разрушить. Он не снял Огородникову — она его талисман была, — он не снял яблоко и не снял лошадь. Отказался от всех трех своих привычек. Он сказал: яблока не будет, положите апельсин, гнилой, около кровати; ну а лошадь собакой заменил.

— Почему?

— Он таких вещей не объяснял. Когда я спрашивала: “Почему?” — он отвечал: “По кочану”»⁵.

Это «по кочану» долго предлагалось как единственный ответ на вопросы зрителей о причинах появления в кадре таких вещей и отбило охоту критиков разбираться в этой проблеме.

На вопросы зрителей о том, почему у него в кадрах много воды, режиссер обычно отвечал, что Россия — дождливая страна: «В последнее время зрители настойчиво спрашивают меня, что означает дождь в моих фильмах, почему он появляется из фильма в фильм. [...] Я не знаю, как быть с такими вопросами. Дождь чаще всего типичен в том пейзаже, где я вырос. В России длинные, унылые, упорные дожди»⁶.

Критики подхватили эту мотивировку. Никто не дал себе труда заметить, что количество дождей в России не объясняет, почему вода льется с потолка в доме Доменико в Италии и в космической копии дома Криса на острове в океане Соляриса.

Понятие «талисман» означало, что эти вещи психологически поддерживали режиссера, помогали ему, мистически охраняли его, — и тем самым создавало впечатление, что «талисманы» связаны только с причудами режиссера, но никак не с содержанием фильма. Впечатление это ложное.

Вещи эти крепко связаны с сюжетом и глубинным смыслом фильмов. Они играют в фильмах важнейшую роль. Рассмотрим их, разделив на три группы.

2. Три группы символических объектов

Первая группа — вода, огонь и дерево.

Они появляются в кадрах фильмов Тарковского в различных видах наиболее часто. Вода — река в «Ивановом детстве»; река и ручей в «Андрее Рублеве»; пруд в «Солярисе»; морской залив Сиваш в хроникальных кадрах «Зеркала»; море и лужи в «Жертвоприношении». Вода в кувшине для умывания — в «Солярисе» он появляется в каюте Гибаряна и во сне Криса, где мать обмывает ему руку из кувшина над керамическим умывальным тазом, позже в «Жертвоприношении» Александр будет обмывать руки из такого же кувшина в доме Марии. Вода в бассейне «Ностальгии» и залитых водой развалинах, где Горчаков читает стихи; в ручьях Зоны и тоннелях электростанции «Сталкера»; ливень и лужи в «Катке и скрипке».

Вариант архетипа воды — яма (и ее подварианты — колодец, траншея, труба, бассейн, тоннель): колодец и траншея в «Ивановом детстве»; литейная яма для выплавки колокола в «Андрее Рублеве»; ямы под сгнившим фундаментом дома в «Зеркале»; труба или тоннель — горизонтальный аналог колодца и вариант ямы — в «Сталкере»; бассейн (в том числе осушенный) в «Ностальгии».

Огонь — печка в «Ивановом детстве», плавильная печь колокола в «Андрее Рублеве»; костер в «Солярисе»; пожар, свеча, костер, печь и лучина в «Зеркале»; свеча и самосожжение в «Ностальгии»; пожар в «Жертвоприношении».

Дерево — в начале и в конце «Иванова детства» и «Жертвоприношения»; в пейзажных кадрах «Соляриса», «Зеркала» и «Ностальгии»; корень и могучее



дерево в сцене выплавки колокола «Андрея Рублева». Дерево в живописи: в репродукции картины Брейгеля «Зима» в «Солярисе», эта картина косвенно воспроизведена и в кадре «Зеркала»; дерево в «Поклонении волхвов» Леонардо да Винчи в «Жертвоприношении».

Вещи первой группы отражают архетипы космоса, а вместе с тем — жизни и смерти как обезличенных начал, принадлежащих не конкретному человеку, но всему существу. Они связаны с

первичными элементами мироздания в ранних космогонических концепциях (вода и огонь) и пространственными координатами базовой схемы мифологического космоса: дерево как архетип мировой оси и входа в «верхний мир», и яма как развернутое вниз «антидерево», архетип входа в «нижний мир». Эти архетипы закладывают собственно хронотопические, то есть пространственно-временные ориентиры сакрального мира, воспроизводя в фильме известную и многократно описанную в культурологии (М. Элиаде⁷, В. Топоров⁸, В. Пропп⁹, Е. Мелетинский¹⁰ и др.) схему мифологического космоса. Эта модель по-своему отражена даже в декартовой трехосевой системе координат. Но в исходной древней модели будущая декартова стереометрия наполнена сакральными ценностями: векторы вверх, вправо и вперед связаны с позитивным началом, божественным благом и бессмертием, и с первоэлементом «огонь», чьи позитивные коннотации определены его связью с Солнцем как верховным божеством; векторы вниз, влево и назад связаны с негативным началом, подземным миром смерти и зла и первоэлементом «вода» («Водоем, река, пруд, озеро — вход в царство мертвых», — отмечал В. Пропп¹¹).

Поскольку в мифологической модели космоса этические категории соединены с пространственными векторами и первоэлементами (добро — верх и огонь, зло — низ и вода), то архетипы космоса являются также архетипами первичной этики — добра и зла. Они принадлежат древнейшему доисторическому слою, мифологическому сознанию раннего родового общества. Сакральные значения этих вещей наиболее глубоки. Они воспринимаются почти рефлекторно.

Вторая группа — дом, молоко, яблоки, лошадь, собака, птицы.

Акцентируется дом в «Солярисе», «Зеркале», «Ностальгии», дом и его модель в «Жертвоприношении». Молоко, в том числе пролитое, — «Андрей

Рублев», «Зеркало», «Жертвоприношение». Яблоки—«Каток и скрипка», «Иваново детство». Лошадь—«Иваново детство», «Солярис». Собака—в «Солярисе», «Сталкере», «Ностальгии». Птицы—петух в «Ивановом детстве», петух и воробей в «Зеркале», чайки в «Сталкере».

Вещи второй группы—это архетипы биологической жизни и конкретной человеческой личности. Они вторичные, производные от первичных значений, и за их собственными значениями просматриваются базовые, более фундаментальные архетипы первой группы.

Согласно В. Проппу, за архетипом лошади просматривается базовый архетип огня («образ коня сливается с представлением об огне»¹²), а архетипы птицы как души, покинувшей тело («птица представляет душу умершего»¹³), и собаки как «стража подземного мира» восходят к теме смерти и, следовательно, к базовым архетипам «ямы» и «воды» и к хтоническим образам подземного мира.

Мы здесь не рассматриваем вопрос исторической преемственности между архетипами (например, В. Пропп отмечал, что птица принадлежит более древнему архетипическому слою, чем огонь).

Все эти вещи природного происхождения, за исключением дома. Но прототип дома—шалаш или пещера—является также частью природы и связующим звеном между человеком и природой; дом также выступает архетипом человека как биологического организма, то есть тоже как части природы.

Вещи данной группы связаны с живой природой, едой, деревенским и домашним бытом и тем самым с детскими воспоминаниями автора, с его личностью и семьей, его родом. Поэтому они связывают сакральный хронотоп с



имагинативным. В имагинативном хронотопе они образуют смысловой слой, несущий сакральную нагрузку, и намечают в нем координаты сакрального хронотопа (вообще говоря, архетипы всех трех групп связаны определенной системой взаимных превращений и трансформаций).

Третья группа — книга, зеркало, колокол, икона, картина (гравюра, репродукция, фотография), музыкальные инструменты (скрипка, валторна, труба, охотничий рог), воздушные шары.

Акцентируются книги в «Солярисе», «Зеркале» и «Сталкере». Иконы в «Андрее Рублеве», иконы как иллюстрации в книге — в «Жертвоприношении». Картины — в «Солярисе», «Сталкере» и «Жертвоприношении», гравюры — в «Ивановом детстве», «Солярисе», «Зеркале», «Сталкере». Колокол — в «Ивановом детстве» и «Андрее Рублеве», маленький колокол на письменном столе в «Зеркале». Скрипка в «Катке и скрипке», скрипка и другие музыкальные инструменты — в библиотеке станции и доме Криса в «Солярисе». Зеркало — в «Зеркале», «Ностальгии»; вариант темы зеркала в игре отражений в «Катке и скрипке» и «Жертвоприношении». Воздушные шары-монгольфьеры, стратостаты или их прототип из рваных шкур возникают в природе и на картинках в «Андрее Рублеве», «Солярисе», «Зеркале».

Все эти символы способны перетекать один в другой, связываться и взаимопревращаться. Книжки часто даются не в текстовой ипостаси, а в изобразительной, представляя собой аналоги картин или икон, только репродуцированных и переплетенных в обложку. Поверхность стекла, прикрывающая картину, может стать зеркалом (в «Жертвоприношении»). Охотничий рог, висящий на стене в доме Криса, перешел сюда из картины Брейгеля. Книга о Леонардо, его картина и его тексты составляют нерасторжимое целое, и т.д.

Для символической системы Тарковского характерно, что символы не только одной группы, но и разных групп связываются в смысловые цепочки, переплетаются: дерево в картине, огонь в зеркале и зеркало в огне, вода в доме, собаки в воде (в яме, трубе), зеркало в воде, молоко в ручье, колокол в яме и колокол в огне и т.д. В результате возникает многослойная символическая ткань.

Вещи третьей группы — архетипы культуры. Они сложились в период формирования более или менее осознанной и отрефлексированной культуры и становления религий. Как отмечал В. Пропп, «зеркало и книга — явления более поздние». «Зеркало пришло на смену небу»¹⁴, еще позже «магическая функция переходит на другой предмет, полный таинственности и силы — на книгу»¹⁵.

Все эти вещи — не природного происхождения, они созданы человеком, и

в первом применении предназначались для выполнения ритуальных функций, лишь позже эти функции заменились на бытовые.

Исходные значения этих архетипов, восходящие к первичному мифу, тяготеют к мотиву «высшего знания», и поэтому—к базовому архетипу огня и вектору «вверх», а следова-



тельно, к позитивному началу и теме бессмертия. По сути, все это поздние вариации мотива солнца. Поэтому иногда они также связаны, в той или иной мере, и с одной из производных мотива солнца—темой отцовства.

Чтение своих стихов Арсением Тарковским в «Зеркале»—один из вариантов этого мотива, соединяющий и стихи, и отцовство, и сверхзнание: живая книга, звучащая голосом отца. То же самое касается и чтения его стихов героем фильма «Ностальгия» посреди ручья: характернейший для Тарковского мотив «огонь посреди воды» (там же в ручье и свечка горит).

Своеобразным вариантом этого архетипа является формализованная структура стихов—ритмика и рифма. То есть архетипичны не стихи как таковые (хотя в стихах Арсения Тарковского заметны конкретные отсылки к архетипам), а сам феномен рифмы, а вслед за этим и поэтическая композиция фильмов, тоже несущая архетипический смысл.

Эти архетипы затрагивают также хронотоп диалога культуры. Они сакрализуют культуру, внося в нее представления о священном, а в сакральном хронотопе возвращают к диалогу культуры.

Часы или часовой механизм, иногда ржавый, с распушенной пружиной и помещенный в воду или грязь (в «Зеркале», «Сталкере», «Жертвоприношении»), один из постоянных мотивов Тарковского, тоже можно было бы поместить в эту группу, но условно, не на полных правах. Часы—аллегория, а не символ. Символически часы говорят не о времени, но об уходящей или ушедшей жизни, энтропии, распаде. Часы и вода у Тарковского—синонимы, взятые из стадияльно разных языков культуры. Одно и то же, но повторенное на двух языках, древнем и новом. Часы в воде—аллегория внутри символа: время внутри вечности. Часы созданы поздней культурой, но у Тарковского являются инвариантом древнейшего архетипа воды и поэтому могут быть отнесены к двум группам: к третьей группе как предмет культуры и к первой как инвариант первичного архетипа.

Смысл часов в кадре чаще всего символически-абстрактен, но иногда конкретен: в «Жертвоприношении» почтальон Отто падает в обморок при сообщении о начале войны, и у него из жилетного кармашка выкатываются

часы; камера их ненавязчиво акцентирует, предсказывая коллизию с обращением времени, которая в фильме развернется чуть позже, а в более общем плане обозначая границу между «нашим» и «иным» мирами: обычно у Тарковского эта граница обозначена водой, а здесь — часами, что подтверждает их синонимию.

Воздушные шары (в «Андрее Рублеве», «Солярисе» и «Зеркале») вполне очевидно связаны со стихией воздуха (дополняющей первоэлементы воды, огня и дерева; воздух является производным мотивом огня, а следовательно, неба и солнца, и во всех этих значениях воздушные шары несут позитивный смысл, подспудно тяготеющий к идее высшего знания и творчества, а сюжетно связанный с темой свободы и противопоставленной ей несвободы: в доме Криса в «Солярисе» картинка с воздушным шаром на стене, а рядом — птичка в клетке, да и в «Зеркале» взлет стратостата выглядит почти как побег. Но все эти смыслы комплексные и поздние в историческом плане, они аллегоричны, а не символичны. Воздушный шар тоже, как и некоторые другие вещи, соединяет хронотопы: воздух — сакрализованная стихия, но шар — продукт культуры.

Архетипические значения вещей, принадлежащих всем трем группам, используются в фильмах, с точки зрения их функций, примерно одинаково — для этической оценки и смысловой окраски изображаемых в фильме событий. Но степень их активности различна.

Архетипические значения каждой группы вещей отложились в разных слоях подсознания — первая группа в более глубоких, вторая и третья — в более поверхностных. Соответственно этому и воспринимаются они по-разному. Наиболее активны архетипы первой группы, менее — второй и третьей.

Древнейшие архетипические значения вещей первой группы связаны с базовыми слоями подсознания, а потому и действуют более мощно. Они связаны с базовыми категориями этики, добром и злом, и поэтому дают оценку события самую элементарную — в оппозиции «хорошо/плохо» (в исторических и биологических истоках это оппозиция «жизнь/смерть»), — и вместе с тем самую глубокую, так как эта оппозиция берется не в относительном, а в абсолютном смысле — с точки зрения самого мироздания. Подобной системой оценок режиссер выражает свое негативное или позитивное отношение к событиям фильма, и поэтому эти вещи используются Тарковским наиболее часто — в каждом фильме и по многу раз. Чуть ли не в каждую ситуацию фильмов включен подобный скрытый оценочный элемент.

Архетипы второй группы появляются в фильмах Тарковского реже. Эти архетипы замкнуты на личности героя фильма, на его жизни и семье и оценивают события более локально — не с точки зрения мироздания, а с точки

зрения героя и его жизни, его рода. Зачастую они сигнализируют о некоей опасности, угрожающей герою (например, пролитое молоко).

Архетипы третьей группы используются еще реже. Символический смысл вещей этой группы подчеркивает сверхценностное и надсюжетное значение атрибутов культуры в контексте фильма.

Специальный смысл подобного рода вещей (всех трех групп) подчеркивается тем, что они даются в особых случаях:

— в ирреальных ситуациях, не имеющих аналогий с действительностью: дождь внутри дома или вода, стекающая с потолка и стен (в «Солярисе», «Зеркале», «Ностальгии»), заливающая пол (в доме Доменико в «Ностальгии») или создающая озера внутри помещения (в «Сталкере» перед таинственной Комнатой, исполняющей желания);

— в условной окружающей среде: одинаковые финалы «Соляриса» и «Ностальгии», где дом героя превращается в островок в условной среде, будь то интерьер средневекового собора или океан Соляриса;

— в опорных композиционных точках отдельных фильмов и всего их цикла. Так, «Жертвоприношение» начинается и кончается кадром с деревом на морском берегу и мальчиком, точно так же, как за двадцать с лишним лет до этого кадром с мальчиком и деревом кончалось и начиналось «Иваново детство». Получается, что финал последнего фильма смыкается с началом первого, образуя что-то вроде музыкального или поэтического «рондо» или неких ассоциативных рамок, открывающих и замыкающих все творчество Тарковского.

3. Обратные связи

Восприятие зрителями и героями фильма внутриэкранного мира как профанного либо сакрального, то есть обратная связь между символикой и человеком, изменяется во времени.

Например, в «Ивановом детстве» сакральный характер внутриэкранного мира раскрывается определенными режиссерскими приемами лишь для зрителя, но не для героя, который не знает об этой особенности окружающего его мира и не думает о религиозных проблемах.

В средней группе фильмов восприятие сакральности мира уже становится частично, в разной степени, доступным и для героев. Например, в «Солярисе» Крис поначалу разделяет убеждение Сарториуса в том, что мир вокруг станции и сама мыслящая планета являются лишь физическими объектами,

но постепенно он начинает осознавать сакральный характер этого мира; а третий герой, Снаут, сомневается во всем: он чувствует, как Крис, но вынужден поступать, как Сарториус. В «Сталкере» главный герой с самого начала фильма воспринимает Зону как сакральное пространство, в отличие от Писателя, к которому такое понимание приходит лишь в финале.

В поздних фильмах — «Ностальгии» и «Жертвоприношении» — главные герои уже вполне отчетливо осознают мир вокруг них как сакральный, и их поведение имеет ярко выраженный ритуальный характер.

При этом для автора фильмов, в отличие от его героев, во всех случаях все внутреннее пространство каждого фильма сакрально с самого начала. Для него вообще кинематографическое пространство сакрально по своей природе, так же как и вообще пространство искусства и культуры.

Как видим, в эволюции творчества Тарковского его герои проходят через разные ступени познания и постепенно убеждаются в сакральности окружающего мира.

Что касается зрителя, то ему режиссер уже в первом фильме предоставил возможность догадаться об этом, что, однако, не вызвало отклика в печати, так как в 60-е годы открытие сакральных структур в фильме было криминалом и для критика, и для автора. Известно, что ГОСКИНО требовало от режиссера убрать религиозные мотивы из «Андрея Рублева» и «Зеркала»¹⁶. Однажды, чтобы отбиться от таких замечаний, ему пришлось сказать, что он даже не понимает, о чем речь, так как вообще не читал «Евангелия». Как ни странно, ему поверили. Или сделали вид, что поверили. Ведь и та и другая сторона понимали, что главное — играть по правилам.

В первых фильмах Тарковского режиссерский монолог о сакральной природе мира звучал в пустоте, герой в этом монологе не участвовал, а зритель его не слышал. И лишь на последнем этапе творчества Тарковского его зрители стали вслушиваться в этот разговор, а герои — участвовать в нем.

Осознание единства всего пространства культуры на сакральном уровне позволяет режиссеру вставлять в свои фильмы элементы других картин, фресок, книг, стихов и т.д. Отсюда, из идеи общности сакрального содержания произведений искусства разных эпох и авторов, вырастает хронотоп диалога культуры у Тарковского, который, таким образом, глубоко связан с сакральным хронотопом.

Интертекстуальность фильмов Тарковского обеспечивается не просто цитированием чужих художественных текстов в целях аргументации каких-то своих идей, нет, она реализуется на более глубоком уровне, там, где вообще нет различий в том, кто создал тот или иной конкретный текст и где все эти тексты составляют единое духовное поле. Там, в этом поле, вообще нет авторства, а есть лишь те или иные личностные отражения единых первообразов. Поэтому там в некотором смысле все картины составляют одну картину — «картину мира», все тексты — один текст, предъявляющий «слово истины» (в том числе и колокол, который тоже есть производное от текста, ибо он есть сигнал и знак, свидетельствующий о том же, хотя и своими особыми средствами). В конечном счете все они, и книги, и картины, и колокола, свертываются в зеркало, как более обобщенный и древний символ, значение которого сводится к способности отражать образы, а следовательно, свидетельствовать о первообразах. А зеркало, в свою очередь, рассказывает о солнце и огне, как эманации высшего блага, то есть о Боге.

Религиозная проблематика связана с самыми истоками творчества режиссера, с «Андреем Рублевым», который следует считать его первым большим проектом, и с «Ивановым детством», которое чисто случайно вклинилось между первой идеей этого проекта и его воплощением (известно, что сценарий «Страсти по Андрею» ждал разрешения на запуск и в это время Тарковскому предложили переснять неудачно начатую картину другого режиссера — так возникло «Иваново детство»).

4. Рождение сюжета из духа символики

Режиссерские средства показа сакрального мира у Тарковского за четверть века не изменились, если говорить только о предметном составе этих средств: предметы с символическим архетипическим наполнением использовались им в 80-х годах в «Жертвоприношении» точно так же, как в «Катке и скрипке» и «Ивановом детстве» в конце 50-х — начале 60-х годов. Не было периода поиска и постепенного формирования круга этих символических элементов. Система их включения в фильм родилась у режиссера как бы совершенно готовой и оставалась неизменной с начала до конца. Но при всем постоянстве состава этих элементов изменялась их роль в фильме.

Поначалу они имели вспомогательный характер и служили раскрытию отдельных аспектов сюжета — в частности, авторской оценке сюжетных ситуа-

ций, — притом что сюжет в целом был не связан с сакральной проблематикой (например, в «Ивановом детстве» и еще раньше, в «Катке и скрипке»). Символические архетипические образы на первом этапе были для режиссера лишь художественным средством, приемом, служившим тому, чтобы под-сознание героя с их помощью было наиболее адекватно и глубоко почувствовано зрителем. «Мысль, переданная фактурно, при наибольшей отчетливости наименее навязчива», — писал он в одной из первых своих публикаций¹⁷. Через эти образы душевное состояние героя становилось видимым и читаемым для зрителя, то есть они служили средством трансляции этого душевного состояния от героя к зрителю.

Но постепенно в этом приеме раскрывалось самостоятельное содержание. Из средства он превратился в цель.

Внутреннее смысловое поле символа драматизировалось, составлявшие его семантические оппозиции превращались в драматургические коллизии: шел удивительный творческий процесс, который можно назвать «сюжетизацией символа». Символика стала перетекать из стилистики в сюжет.

Сюжетизация символа может быть рассмотрена в лингвистическом плане. В естественных языках иногда бывают заметны процессы грамматикализации и лексикализации. В первом случае, как указывает Вяч. Вс. Иванов, происходит «превращение лексически полнозначных (“полных” в китайской грамматической терминологии) слов в грамматически служебные (“пустые” в китайской терминологии) слова»¹⁸, становящиеся грамматическими указателями. Во втором случае для различения грамматических оттенков формируются «лексические уточнители», например, времени — «бывало»¹⁹.

В киноязыке Тарковского тоже идут встречные процессы грамматикализации и лексикализации (то и другое с приставкой «квази», ведь представления о киноязыке все-таки условны). В первом случае предметные символы настолько сращиваются с ситуациями, что их символическая функция начинает преобладать над прагматической, прагматической; они превращаются в предикаты. Например, вода теряет свои сущностные свойства и усиливает предикативные, — и поэтому мы почти уже не нуждаемся в житейском, прагматическом оправдании того, почему в «Ностальгии» герой забирается по пояс в воду где-то в развалинах, чтобы прочесть стихи; ясно, что тут вода — знак погружения в небытие. Кстати, чтобы нам это не казалось нелепым, режиссер вводит в сцену «включенного наблюдателя» — итальянскую девочку, которая почему-то сидит в развалинах и внимательно, без тени насмешки, слушает этого удивительного

иностранца²⁰. Внезапный дождь в «Солярисе» и дожди внутри дома в «Солярисе» и «Зеркале» — тоже не вода в полном смысле, а предикат небытия. А во втором случае идет лексикализация: определенные события и действия возникают как развитие некоторых предметных символов. Например, в «Ностальгии» вся сюжетная коллизия перехода через бассейн (полный либо пустой) выросла из темы воды (или ее варианта — ямы) как преграды между бытием и небытием. Эта тема проявилась впервые в короткометражке «Каткок и скрипка», где вода, обнаруживая вполне явно свои символические свойства, была все-таки еще материальной и ощутимо мокрой водой, от которой легко можно закрыться зонтиком, спрятаться под курткой; но уже вскоре в «Ивановом детстве» она станет преградой, которую приходится с трудом преодолевать вброд. Точно так же и сюжетная ситуация «Жертвоприношения» материализовалась из всей суммы предыдущих размышлений Тарковского о времени, его обратимости и пластичности.

Тут нужна оговорка: выглядит все это вполне последовательно, только если иметь в виду готовые фильмы в порядке их производства. Но столь стройную картину смазывает то, что Тарковский задумывал будущий фильм раньше предыдущего: как мы знаем, «Андрей Рублев» задуман до «Иванова детства», «Солярис» и «Зеркало» — почти одновременно, причем «Зеркало» даже чуть раньше, а отдельные сюжетные блоки «Жертвоприношения» сочинены до «Ностальгии» (один из прототипов этого сюжета, «Двое видели лису», упоминается в дневнике еще в сентябре 1970 года). Вероятно, замысел фильма, планируемого на некое отдаленное или близкое будущее, приводил к новациям структурного и стилистического характера в фильме, над которым в этот момент уже шла работа. А потом, когда задуманные ранее сюжетные мотивы дожидались своего часа и воплощались в следующих фильмах, то они выглядели выросшими из художественных структур предыдущего фильма, хотя по сути предшествовали им. Таким образом, процессы грамматикализации и лексикализации шли совместно, закручиваясь в некоем вихре.

Вихрь этот, кстати, обеспечивал и круговорот творческой энергии между хронотопами, ведь квазилексикализация относится к фабульному, а квазиграмматикализация — к рефлексивным хронотопам.

5. Двойники

Мистические идеи, связанные с воздействием сакральных сил и космических стихий на человека и на его мир, осуществлялись поначалу только в авторской рефлексии по поводу сюжета, в авторской оценке ситуаций фильма. Но постепенно они материализуются в сценарных сюжетных линиях и персонажируются в образах новых героев.

Так, уже начиная с «Соляриса», а затем вполне очевидно в «Сталкере», сценарный замысел фильма выстраивается вокруг проблем, связанных с сакральным смыслом космических сил.

Что касается персонификации, то первым персонажем, воплощавшим в себе эти идеи, стала мыслящая планета Солярис. А потом силы, связанные со сферой загадочного и сверхъестественного, стали воплощаться в людях. Частично эта тема возникает уже в фигуре Сталкера, который в некоторой степени персонифицирует в себе самом некоторые странности Зоны; более явно то же самое заметно в Доменико из «Ностальгии», а затем уже во всей полноте в почтальоне Отто и Марии в «Жертвоприношении». Вокруг этих людей и особенностей их характера строятся целые сюжетные линии, определяющие в целом сюжет фильма. Надо к этому добавить, что персонифицировать музыку и живопись Тарковский начал достаточно рано, в «Катке и скрипке» и «Андрее Рублеве».

Персонажи, связанные с мистическими силами и персонифицирующие их в себе, функционально являются двойниками главного героя. Но это двойники необычные. В них довольно мало общего с главным героем. Нет между ними внешнего сходства, и нет каких-то одинаковых событий, связанных как с одним, так и с другим. Общность заключается скорее в том, что двойник отбирает на себя более тесную связь с мистическими силами, ту связь, укрепить которую стремится главный герой, но двойник как бы опережает его и вместе с укреплением этой связи берет на себя и весь риск, связанный с подобным контактом. Он принимает на себя удар. Поэтому такого героя уместнее назвать не двойником, а дублером. Дублер функционально становится щитом для главного героя, будучи на самом деле его тенью. Так, подобным щитом становится Гибарян в «Солярисе». Он кончает жизнь самоубийством, а сменить его приезжает Крис Кельвин. Так, кончает с собой Доменико в «Ностальгии». Так, падает в обморок Отто в «Жертвоприношении».

Ниже, в разделе о «каноне Тарковского», я покажу, что моменты, когда активно проявляется негативное воздействие мистических сил на двойника, то есть, собственно говоря, моменты, когда «тьень» принимает удары на себя, Тарковский старался располагать в фильмах не случайно, а строго в определенных точках фильма — в точках золотого сечения.

Отталкиваясь уже от этой геометрии, мы переходим от общего (расположение в точке «золотого сечения») к частному (к характеристике некоторых свойств персонажа). Таким способом можно сделать косвенные выводы о двойничестве с главным героем тех персонажей, у которых реальные черты двойничества выражены не слишком явно или вообще не выражены, но зато некоторые связанные с ними моменты активизированы в точках золотого сечения. Так, в «Сталкере» с этими точками связаны некоторые важные моменты для Писателя, и, следовательно, Писатель является мистическим дублером Сталкера. Не случайно именно ему Стал-

кер обманом подсовывает жребий первому пройти по тоннелю до двери в помещение, где находится таинственная Комната, и именно ему на голову водружается терновый венец.

Система «герой и его тень» возникла в творчестве Тарковского с самого начала, хотя мистическое начало в ней на раннем этапе не очень явно просматривается. Уже в короткометражке «Каток и скрипка» двойником главного героя, мальчика, был рабочий на катке-асфальтоукладчике. Конечно, их дружба не несет в себе мотивов двойничества в чистом виде, но некоторые акценты, связанные с рабочим и акцентированные именно в «золотом сечении» (какие — об этом скажем позже), заставляют видеть его все той же тенью главного героя. В иных случаях двойник может быть антиподом, каким в «Андрее Рублеве» для главного героя является Кирилл. Негативные события, связанные с Кириллом, происходят тоже в точках «золотого сечения», особенно в новелле «Колокол», что заставляет увидеть в нем ту же функцию — отвод удара от главного героя; в данном случае этот удар связан с обвинением в выдаче Скомороха властям — обвинением ложным для Андрея Рублева и правдивым для Кирилла. Но и сама линия двойничества может раздваиваться, поскольку Скоморох тоже в некоей мере является тенью Рублева

Такого рода скрытое двойничество даже интереснее и в художественном плане гораздо тоньше, чем двойничество открытое, которое обнаруживается в отражениях и переодеваниях: например, в «Зеркале» во взаимных отражениях-превращениях Матери и Натальи, в «Ностальгии» — Горчакова и Доменико, переводчицы Эуджени и жены Горчакова Марии; в «Жертвоприношении» служанка Мария появляется во сне Александра в платье Аделаиды, а в «Солярисе» во сне Криса его мать появляется в платье Хари. Хотя Тарковский не избегает и подобных демонстративных проявлений этой темы.

6. «Легенда» Тарковского как телеологический нарратив

С сакральным началом связан отдельный сюжетный слой, лежащий под сценарным сюжетом и совершенно независимый от него. Он возникает от того, что сцепление символов в определенном порядке (и, разумеется, в определенном контексте) порождает повествовательную структуру.

Архетипические значения устойчиво закреплены за рассмотренными выше вещами, что превращает эти вещи в знаки, единицы некоего языка. Особыми художественными средствами в фильмах Тарковского этот язык активизирован и сделан доступным зрителю. «Записанный» этим условным языком текст создает собственный смысловой слой и свой сюжет, лежащий под сценарными смысловыми взаимосвязями, очевидными обыденному прагматическому сознанию, но в отличие от них вовсе не настолько очевидный.

Собственный сюжет есть не только в сакральном хронотопе, но и в других. Но если в них сюжеты развернуты в форме свободных дискурсов, имеющих некую развивающуюся тему, но не имеющих жесткой знаково-текстовой структуры, то сакральный хронотоп имеет такую структуру. Текстовое начало в нем выражено более явно, чем в других хронотопах, в связи с более явной знаковой природой образующих его вещей.

Назовем повествовательную текстовую структуру, возникающую в сакральном хронотопе, — условно, чтобы отделить ее от сценарных сюжетов, — «легендой» Тарковского. Поскольку хронотоп охватывает не отдельный фильм, а всю совокупность фильмов, понятую как целостный цикл и как «метафильм», то «легенда» является содержанием метафильма как всей совокупности фильмов. Но при этом она в несколько отраженном виде, каждый раз по-своему, проявляется и в каждом из фильмов, как это будет ясно из дальнейшего изложения.

По мере разворачивания «легенды» от фильма к фильму знаковый характер предметов усиливается. Вместе с тем изменяется восприятие и ранних фильмов Тарковского: в них начинают прочитываться значения, ранее недоступные зрителю. Тут действует своеобразный эффект обратной перспективы, такой же, как в живописи, где он требует увеличения отдаленных предметов. После просмотра последних фильмов Тарковского возврат к его первым работам многократно усиливает их символическое звучание. Последние фильмы разрешают интригу «легенды» и не оставляют сомнений в том, что она глубоко символична. Они дают ключ к коду, пользуясь которым можно прочесть спрятанный под сценарными сюжетами первых фильмов все тот же мифологический мотив и увидеть символы в тех элементах, которые прежде воспринимались как многозначные и неопределимые образы.

Поскольку этот сюжет начинает осознаваться в качестве сюжета только по завершении, можно сказать, что это такой странный нарратив, который рождается не от начала, а от конца, и поэтому его можно назвать «телеологическим нарративом».

Вообще говоря, символ — производное от контекста, один и тот же предмет может обладать символическим значением в одном контексте и не обладать им в другом. Ранние фильмы Тарковского символичны в контексте всего его творчества, когда уже ясен «телеологический нарратив», и не символичны в своих собственных контекстах.

Символическая форма развивается во времени как музыка. До завершения ее невозможно понять, как музыкальную тему по первым тактам вступления.

Сюжетизация символа с точки зрения герменевтической технологии весьма похожа на то, что Поль Рикер называл «герменевтической дугой». По его представлениям, «герменевтическая дуга истолковывается как раскручивающийся процесс. [...] Центральным раскручивающим двигателем [...] является чередование формирования гипотез о значении и оценка этих гипотез посредством аргументации. Эти идеи приводят к признанию метафоры в качестве основного источника семантических инноваций»²¹.

Если мы в этом высказывании, во-первых, заменим метафору на символ (в одних системах представлений считают метафору одной из форм символа, в других — символ одной из форм метафоры, что только подчеркивает внутреннее единство этих понятий, определяющих ситуацию, где нечто представлено через иное), во-вторых, семантическими инновациями будем считать сюжет, а в-третьих, заменим когнитивную задачу Рикера на операциональную задачу Тарковского, то получим с абсолютной точностью ситуацию сюжетизации символа, где символ оказывается «источником инноваций». Это еще раз подтверждает, что общая логика творческого процесса у Тарковского была аналогична задачам философской герменевтики, то есть истолкованию (в данном случае истолкованию мироздания) с целью пересоздания его компонентов в более гармоничную модель, нежели та, которой мир представляется в обыденном сознании.

Вопрос о том, были ли им эти задачи осознаны или нет, я оставляю в стороне. Могу только заметить, что я бы не стал начисто отрицать такую возможность. Он был человеком очень глубоким и, как я уже говорил, достаточно рациональным. Конечно, он мыслил не в такой терминологии, как мы в этой книге, но это дела не меняет.

То, что архетипические значения принадлежат указанным выше вещам и эти вещи являются материальными носителями сакрального хронотопа, еще не означает, что хронотоп и соответствующая ему нарративная структура формируются при любом появлении подобных вещей в кадре любого фильма. Для формирования сакрального хронотопа и соответствующего ему текста нужны особые условия.

Главное из них — системность, которая активизирует подсознание зрителя и формирует его установку на восприятие архетипических значений. Она возникает, когда архетипические элементы повторяются в аналогичных ситуациях, подтверждающих и закрепляющих их значение.

Если бы этого условия не было, то любое появление в любом фильме во-

ды, огня или дерева — например, костра в лесу у реки — означало бы наличие там сакрального хронотопа. Но это, конечно, не так. Повторность ситуаций, подтверждающих символические значения этих вещей, является обязательным условием для активации сакрального хронотопа.

Архетипические элементы не обязательно должны соседствовать в фильме, они могут находиться в разных эпизодах. Иногда какой-то из них завершает всю систему в финале фильма, и тогда другие, появившиеся в фильме раньше, начинают осознаваться как члены системы, активизировать свое до поры до времени скрытое символическое и хронотопическое начало. То есть хронотоп формируется лишь по завершении фильма. Например, в «Ивановом детстве» без последнего эпизода, где Иван бежит по воде и натывается на черное дерево, сакральный хронотоп не имел бы столь классически законченной формы. Более того, хронотопическая система как целое может завершиться не в пределах фильма, но по завершении группы фильмов — именно это мы наблюдаем в цикле фильмов Тарковского.

Для сравнения можно отметить, что литературные произведения, которые анализировал М. Бахтин, так же развернуты во времени, как и фильмы, и некоторые элементы хронотопа доходят до сознания читателя лишь в конце книги. В названиях классических хронотопов Бахтина иногда заложен фактор продолжительности восприятия, например, «большая дорога по родному миру»²².

Поэтому представление о наличии некоего мифологического текста, спрятанного под сценарными сюжетами в фильмах Тарковского, рождается из настойчивой повторяемости некоторых предметных элементов в них.

Исследование проблематики мифа С. Аверинцев начинает с проблемы повторяемости: «В чем признак мифа? При самом приблизительном описании того, как мы представляем себе миф, невозможно обойтись без таких слов, как “первоэлементы”, “первообразы”, “схемы”, “типы” и их синонимы. Стало быть, мифологичны какие-то изначальные схемы представлений, которые ложатся в основу самых сложных художественных структур. Дело идет о том, чтобы возможно более адекватным образом выявить повторяющиеся схемы и систематизировать их»²³.

Рассмотрим систему повторяющихся ситуаций с включенными в них архетипическими элементами в фильмах Тарковского.

7. *Arbor mundi*

Тарковский говорил об «иероглифе абсолютной истины», который предстает художнику «в мгновенном озарении»²⁴. Это не метафора: иероглиф абсолютной истины в свернутом виде представляет собой сюжет его «легенды». В развернутом виде — это постановочный план его фильмов.

Контуры мифа буквально совпадают с контурами творчества Тарковского:

его рамками, как уже говорилось, являются первый и последний кадры первого и последнего фильмов.

Дерево. Оно появляется в конце «Жертвоприношения» и в его начале, и в центре — в картине Леонардо да Винчи «Поклонение волхвов», репродукция которой висит в доме героя, и на титрах, фоном для которых служит эта картина. Под вечным деревом жизни Мария держит на коленях ребенка, которому суждено стать жертвой за весь мир. «Как страшен этот Леонардо!» — говорит почтальон Отто, рассматривая картину.

Как страшно это черное дерево, куда с разбегу ударяется, как в гробовую колоду, Иван в конце «Иванова детства». А в начале своей истории Иван — во сне — весело гоняется за бабочкой в солнечном лесу, под высоким деревом, и камера выпускает его из кадра, медленно поднимается вдоль ствола до самой вершины и оттуда, сверху, через верхушку дерева на первом плане снова ловит в кадр мальчика, уже уходящего к горизонту — к своей доле.

Жизнь начинается и кончается, прорастая, как дерево, и через жертву уходит в бессмертие. Первое, солнечное дерево видится Ивану во сне, от которого он просыпается уже в условиях войны. Последнее, смертное дерево тоже растет в мире видений.

Под леонардовским деревом — ребенок, воплотивший в себе весь мир. Под деревом в «Зиме» Брейгеля, воспроизведенной в кадре «Зеркала» и висящей в салоне станции Солярис, — весь человеческий мир в его зимней прозрачности, с городами и реками, лесами и полями, охотниками и их собаками.

Деревом же начинается и заканчивается (в финале оно ассоциируется с крестом, но об этом чуть ниже) «Жертвоприношение», то есть, вообще говоря, весь цикл фильмов Тарковского, все его кинематографическое творчество.

Есть только одно дерево, в образе которого соединились идеи жизни и смерти и которое проходит через все эпохи искусства как символ единства добра и зла и символ жертвы — Мировое дерево, *arbor mundi*.



Если композицию «легенды» Тарковского представить как ряд последовательных визуальных картин, как некий живописный фриз, то окажется, что в этом фризе Мировое древо фланкирует изображение — открывает его в начале и закрывает в конце и царит в центре, и рядом с ним герой — ребенок, являющийся жертвой (и в этом плане воспроизводящий архетип героя, спускающегося в подземный мир в поисках бессмертия).

Эта композиционная схема (где рядом с Мировым деревом вместо героя могут находиться боги и символы иного мира, звери и птицы) характерна для фризообразных разверток древнейших месопотамских каменных печатей, для многих фольклорных орнаментов, вплоть до знакомых нам вышивок на русских полотенцах «с петухами», росписей прялок и т.п. Это не случайно: «В мифе форма тождественна содержанию и поэтому символический образ представляет то, что он моделирует»²⁵.



«Легенда» Тарковского, воспроизводя смысловые модели мифа, вместе с ними воспроизводит и композиционную схему визуальных воплощений мифа в искусстве. На это явление можно посмотреть и с противоположной точки зрения: архетипическая композиционная схема продуцирует восприятие изображения как мифологического. Сюжет мифа изоморфен его композиции. Мифологический сюжет неизбежно реализуется в определенной композиционной схеме, и поэтому отвечающая этой схеме композиция метафильма Тарковского заставляет нас трактовать его сюжет как мифологический.

Мировое древо — один из древнейших мифологических мотивов в искусстве. Это живой, пластически представимый образ и вместе с

тем — логическая конструкция, показывающая взаимосвязанность добра и зла и общность физического и этического пространства. Мировое древо, по представлениям древних народов, вырастало корнями из «нижнего» подземного мира воды, темноты и смерти, а ветвями уходило в небеса, в мир богов, света (огня) и бессмертия. Его ствол соотносился с осью мира (*axis mundi*). С Мировым деревом связаны вещественные атрибуты бессмертия — золотые яблоки, золотая ветвь²⁶ и т.д., — за которыми, собственно, герой и отправлялся в иной мир. Но этот поход — иносказание умирания героя, и его попытка найти бессмертие может быть реализована в мифе только переходом через смерть. А путь через смерть к бессмертию — это путь жертвы. Так в один смысловой комплекс сошлись идеи взаимопроникновения разных миров и духовного возрождения человека. В христианстве жертва обрела сверхценное значение. С Мировым деревом стал ассоциироваться крест. Существуют иконы и картины, где Христос изображен распятым на «древе жизни» — одном из вариантов мотива Мирового древа²⁷.

Вероятно, Тарковскому было близко такое прочтение мотива Мирового древа — соединяющее христианство с древнейшими представлениями о миропорядке как «этическом космосе»; так заставляет думать финальный кадр «Жертвоприношения» с деревом, посаженным на пустынном морском берегу и оставленным как завещание сыну — героем и автором, кадр, в котором мальчик спрашивает: «Почему в начале было Слово?»

Если Мировое древо связывает жизнь и смерть, то, отделяясь друг от друга, эти полюса судьбы воплощаются в мифологемах огня и воды.

8. Вода. Стражи ворот

Вода — иносказание смерти²⁸. В древнем мире это хаос, первобытное состояние мира, откуда все пришло. То же самое вода означает и в мире Тарковского, но тут добавляется оттенок: вода как время и энтропия, антагонист памяти.





Кинематограф, обладающий свойством материализовать память, был для Тарковского чем-то большим, чем искусство, — миссией, служением Абсолюту, подвигом победы над временем. В этой киноэстетике, тождественной мифу, позитивным полюсом была память — эквивалент бессмертия, он записал в дневнике (3 февраля 1974): «Само по себе творчество — это уже отрицание смерти». А негативным — забвение, энтропия, всеразрушающее время, текучее, как вода. В любых ассоциациях время для него связано с водой.

Часовой механизм, разобранный, с распущенной пружиной, в стеклянном кувшине с водой возникает в «Зеркале». Как еще яснее показать родство воды и времени? Этот кадр из «Зеркала» отвечает стихам Арсения Тарковского:

...И время в чем попало
В больших кувшинах, в синих ведрах, в банках
Из-под компота — принесут...²⁹

Эта же идея — часы в воде — буквально уже как автоцитата, повторена в «Сталкере», где среди прочих деталей жизни в ручье Зоны мы видим полуразобранный часовой механизм, и в «Жертвоприношении», где Александр во сне бродит по какому-то заброшенному и заснеженному предместью и в лужах под ворохом палых листьев видит все то же, что и Сталкер в ручье: часовой механизм с распущенной пружиной.

Вода как субстанция распада появляется и в других стихах Арсения Тарковского:

На свете все преобразилось, даже
Простые вещи — таз, кувшин, когда
Стояла между нами как на страже
Слоистая и темная вода³⁰.

Именно такая ипостась воды проявляется в фильмах, где вода буквально как шторка отсекает прошлое от будущего, например, в начале «Соляриса», где дождь внезапно налетает перед предстоящим отлетом Криса в космос. Дождь отсекает прошлое, и это мы видим в поэзии Арсения Тарковского:

Мне остается холодный рассвет,
Сто запоздалых трамваев и сто
Капель дождя на трамвайном пути,
Сто переулков, сто улиц и сто
Капель дождя, побежавших вослед³¹.

Надо заметить, что Андрей Тарковский использовал воду в значении субстанции времени и распада достаточно рано, еще в «Катке и скрипке», до того, как стихи отца были опубликованы (его первая книга вышла почти одновременно с венецианским триумфом сына в 1962 году). Сын знал неопубликованные стихи отца. Но тайное знание передавалось, вероятно, не только через стихи. Секретов генетического наследования информации я не знаю и обсуждать не буду, все может быть проще — эти темы обсуждались ими. Как, когда, в каких деталях — никогда не узнаем, ясно лишь, что разговоры такие были. Александр Гордон вспоминает: «Видеть, как отец и сын общаются наедине, ведут веселую и мудрую беседу о тайнах искусства как два равных и близких по духу творца, мне было неловко. Когда я заходил к ним в комнату, на моих глазах закрывались створки их душ, как закрываются створки беззубки, когда ее вытаскивают из воды. Порой чувствовал я неловкость своего положения, поэтому, извинившись под каким-то предлогом, оставлял их вдвоем, если уж окончательно не раздавалось громкогласное и решительное: Саша! Куда ты? А кто коньяк пить будет?»³²

Тарковский часто акцентирует мифологические функции предметов, отделяя их от бытовых функций.

Знаменитый навязчивый образ фильмов Тарковского — дождь в доме. В кошмарных снах в «Зеркале» вода потоком льет с потолка, рушится промокшая штукатурка, оплывают покрытой черной плесенью стены...

В «Солярисе» дождь тихо капает на плечи отца в доме, созданном Солярисом для землян. В «Ностальгии» льет в расставленные по всему полу тазы и бутылки в доме Доменико.

В «Зеркале» в сцене, где Мать в доме у богатой докторши рубит голову петуху, за ее спиной просачивается из стены, проливается вода — ужас ее от того, что происходит. Когда вода появляется в доме, в дом входит какая-то странная форма жизни, враждебная человеку, подвижная, агрессивная: антижизнь.

Эти мотивы вне символики понять нельзя, их приходится волей-неволей объяснять символически. Вода в конкретных случаях знаменует силы зла, разрушения, страха, греха — проецируя эти значения на обычные



пейзажно-бытовые мотивы, которые есть в любом фильме: река, ручей, болото, море, лужа, вода в раковине, колодец, бассейн. Даже в простых жизненных контекстах фильмов Тарковского вода появляется или акцентируется не случайно, она является не просто частью пейзажа или домашнего интерьера, но его значимой негативной частью. Или тем, что образует внутреннюю границу в обычном интерьере или пейзаже, вырезая в них сакральную зону. Акцент камеры на раковине, на луже и ручье или каплях воды, текущих по стене, означает: мы касаемся границы, за ней стоят такие силы, которые властны над жизнью и смертью, они могут отсылать в небытие и возвращать оттуда, как вернула мир ведьма Мария в «Жертвоприношении» — а ведь Александр по дороге к

ней упал с велосипеда в лужу и у нее в доме омыл руки водой из кувшина; тем самым он отдался на милость ей. Могла бы уничтожить — помиловала. Почему? Кто знает...

Вообще говоря, вода — это граница между миром людей и «иным миром», она представляет собой как бы материально выраженный форпост, передний край незримого для непосвященных «иного мира» (особенно это явно в «Ивановом детстве», «Сталкере», «Жертвоприношении»). Вода — как правило, хотя и не всегда, — среда, враждебная человеку.

Если говорить уже не о фильмах Тарковского, а о более широком контексте искусства, то вода не везде и не обязательно связана с темным началом. Она в принципе отвечает мифологеме первобытного состояния мироздания, из которого все родилось, но которое само по себе было темным хаосом. Поэтому в ней сохраняется амбивалентность значений и в разных случаях (но не у Тарковского) иногда активизируется порождающее начало, а иногда темное. В некоторых первобытных языках даже зафиксирована эта амбивалентность — тем, что для воды существуют два термина, один обозначает воду темную, другой светлую. В русском языке та же самая амбивалентность решается через эпитеты «живая» и «мертвая» вода. В искусстве в каждом конкретном случае вода ассоциируется с тем или иным своим свойством. Но Тарковский акцентировал чаще темную сторону воды.

Доказывает это крайне интересный пример «от противного». В «Зеркале» есть сцена в типографии, где мать проверяет возможную опечатку, которая в 30-е годы могла стоить ей жизни (вероятно, источник этого сюжетного мотива — известные во множестве вариантов истории об опечатке в фамилии Сталина). Выясняется, что опечатки нет, ужас разряжается истерикой, и она идет в душ, чтобы смыть пережитый страх. Стоит под душем и смеется. Но ведь в фильме Тарковского сцена с водой не может быть радостной, просто по уже очевидному для нас определению. Неужели Тарковский здесь сделал исключение? Присмотримся к кадру. Актриса крутит краны, брызгает несколько капель, но вода прекращает идти. Воды нет! И женщина смеется. Конечно, в этой сцене и не могло быть воды. Ведь беда-то прошла.

Воды в кадре нет. А значит, и нет никакого исключения. Наоборот, еще сильнее подчеркивается правило. Мифологическая логика запрещает появление воды там, где нет беды, где есть счастье, даже если эта ситуация разворачивается в душевой кабинке, где по житейской необходимости вода должна быть. Отсутствие воды становится знаком счастья. Здесь образ абстрагирован и своей житейской абсурдностью «высушен» до степени знака — редкий случай, когда уместен этот буквализм. Сцена в типографском душе для Тарковского — виртуознейший пассаж в разработке этой темы.

Та же мифологическая логика заставляет воду появляться там, где по житейской правде ее быть не должно — когда она течет по стенам дома в «Зеркале» и других фильмах. Мифологическая логика для Тарковского выше прагматической.

Героиня «Зеркале» бежала к типографии (в страхе, когда еще ей казалось, что опечатка возможна) под проливным дождем. Снят этот ее пробег по улице в рапиде, замедленно. Тарковский сказал в лекциях, что тут актриса идет «как сквозь воду»!³³ Она преодолевает сопротивление упругой среды. Можно было бы сказать: преодолевает сопротивление беды. Сопротивление времени — ибо в такие моменты время сгущается и будто выпотеваает из вещей, из пространства — водой.



Омовение рук в фильмах Тарковского — не смывание с них грязи, а, наоборот, приобщение к воде, к антижизни. В «Жертвоприношении» Александр моет руки, когда входит в дом служанки-ведьмы. Он забывает свой прошлый мир таким омовением и соединяется с ведьмой. Воду она наливает ему на руки из старинного умывального кувшина над керамическим тазом. Эта вода не от того мира, который он покинул, а того, куда он пришел, от ведьминого мира. Не всеобщая вода из крана, а принадлежащая ей, из ее кувшина, из ее рук.

Такой же старинный фаянсовый умывальный набор из эпохи отсутствия магистральных водопроводов появляется перед финалом «Соляриса» во сне Криса — в доме, воссозданном Солярисом, то есть существующем как бы уже в потусторонней жизни. Из этого кувшина над керамическим тазом мать моет обожженную руку Криса в его сне. И такой же кувшин из умывального набора стоит на полке в каюте Гибаряна на космической станции. С прагматической точки зрения нет никого смысла тащить в космос такую громоздкую, хрупкую и ненужную вещь.



Смысл здесь иной. Гибарян убил себя. И этот кувшин для омовения рук — знак иного мира, куда ушел Гибарян. И тот же самый кувшин вдруг появляется в каюте Криса после того, как Хари исчезла навсегда. На кресле, где она любила сидеть и где появилась впервые, стоит этот самый кувшин с водой. Вода разделяет.

Александр в «Жертвоприношении» вынужден был мыть руки, так как испачкал их по дороге к ведьме, — упал с велосипеда в лужу, которую никак не смог объехать, хотя пытался. Смешно сказать, но эта лужица — своеобразный Рубикон (тоже, как известно, небольшая речушка, но ее плеск не умолкает в истории).

В финале «Жертвоприношения» горящий дом снят с такого ракурса, где на переднем плане огромные лужи. В начале фильма дом снимался с других точек, и луж там не было. Получается, что местность стала забо-



лачиваться одновременно с происходящими страшными событиями. И когда Александр и его жена во время пожара бегут к дому и спотыкаются и падают в эти лужи, это воспринимается как перебои сердечной деятельности, как мгновенные обмороки. Там, где они, оступаясь, прикасаются к воде, они прикасаются к смерти. И забвению.

Все эти лужи в кадрах фильма оказались не случайно. Как и все остальное на киносъемках, как все детали пейзажа, они были сделаны искусственно. Между прочим, в том числе и дерево возле дома Александра: когда озабоченные проблемами экологии шведские зрители выразили возмущение тем, что режиссер позволил во время съемки пожара погибнуть дереву, пришлось признаться, что это дерево привезено сюда и вкопано как часть декорации.

В документальном фильме М. Лещиловского о съемках «Жертвоприношения» показано, как тщательно подготавливаются лужи возле дома, как Тарковский бродит по съемочной площадке и располагает камни в каком-то одному ему ведомом порядке. То же рассказывает о съемках и другой свидетель, Ларс-Олаф Лотвал: «Тарковский переставляет с места на место привезенные для съемки кусты можжевельника. В некоторые лужи подливается вода»³⁴.

Да и остров — «часть суши, окруженная водой», как учат пособия по географии, — выбран как место для дома Александра не случайно. Остров Готланд продолжает тему, начатую островком в океане Соляриса и островком русской деревни внутри итальянского собора в «Ностальгии».

Горчаков читает стихи в затопленных развалинах. А в «Сталкере» герои идут к центральной комнате Зоны через тоннели, ручки по колено в воде, мимо целого водопада из какой-то разрушенной плотины — преодолевая воду, границу смерти и «иного мира». На последнее задание Иван в «Ивановом



детстве» уходит через воду, разросшуюся до космических масштабов, — огромный гнилой лес залит водой до горизонта, и по нему бредут по пояс в воде разведчики. Рифмой к этой воде — блестящий солнечными бликами речной плес, через него убегает Иван в эпилоге, в игре в прятки. Кадр вроде бы радостный. Но на самом деле отнюдь нет, ибо мы знаем, что Иван уже погиб, бежит он уже за гранью смерти. Известно, что игра в прятки является фольклорным отголоском древнейшего ритуала, связанного с прохождением через мнимую смерть: «прятки представляют собой метафору погружения в преисподнюю, в небытие, скрывание»³⁵.

В начале и в конце цикла фильмов Тарковского, кроме дерева, которое образует главный, самый мощный рамочный акцент в начале первого фильма и в конце последнего, есть еще и второй, более слабый акцент — вода. В «Ивановом детстве» сразу после начального эпизода с деревом есть маленькая, проходная, почти незаметная сценка, где мальчик встречает свою мать. Она несет ведро с водой. Иван наклоняется и пьет из ведра. Очень милая солнечная сцена — приобретающая, однако, какой-то особый смысл, если мы сопоставим ее с тем, что в финале «Жертвоприношения» Малыш тоже тащит ведро с водой.



Иногда кадры в фильмах Тарковского, где вода в доме течет с потолка, объясняют бытовыми мотивами. И действительно, так уж случилось, что в самых разных домах, где поселялся режиссер, везде с потолка текла вода. Александр Гордон вспоминает: «А еще совсем недавно



жил он (Тарковский. — Д.С.) в полупустой квартире своей тещи на последнем этаже старого кирпичного дома в Орлово-Давыдовском переулке. На кухне стол и два стула, здесь Андрей с Фридрихом Горенштейном работали сначала над сценарием “Ариэль”, а потом над “Солярисом”. У этой квартиры было коварное свойство: во время дождя с потолка капала вода, поэтому везде были расставлены тазы. (Не отсюда ли родился образ льющейся воды и падающей с потолка штукатурки в “Зеркале”?)»³⁶. Свидетельство абсолютно достоверное. Ведь и сам Тарковский записывает в дневник 16 декабря 1973-го: «Течет с потолков во всех трех комнатах. Написал письмо Сизову (директору “Мосфильма”. — Д.С.). Единственная надежда, что он поможет получить квартиру в новом доме у студии». А позже и в квартире Тарковского в Сан-Грегорио крыша протекала: в одной из книг приводится свидетельство кинокритика Эммы Нери о том, что там повсюду были расставлены кастрюли и банки для стекающей воды³⁷.

Все возможно. Но как быть с тем, что вода в символической функции появилась еще в «Катке и скрипке» и «Ивановом детстве»? Бытовые протечки никоим образом не могут объяснить появление воды в его фильмах. Не объясняют ничего и российские дожди, на которые он часто ссылался в разговорах со зрителями. «В каком-то смысле режиссер всегда обманщик»³⁸ — учил он своих студентов на Высших режиссерских курсах. Да, конечно, Владимирская земля в «Андрее Рублеве» — типично русское дождливое место. Но Тарковский пользуется дождем и иными природными стихиями так, как иные режиссеры пользуются музыкой в фильме, в соответствии с эмоциональным напряжением сцены. Он то усиливает потоки дождя, то ослабляет их, в зависимости от степени бедствий, происходящих в кадре. Например, в «Андрее Рублеве» княжеские стражники под дождем арестовывают Скомороха и увозят по дороге, пролегающей за рекой. И также за рекой — которая является границей между добром и злом — располагается лагерь князя-предателя, а его встреча и сговор с татарским ханом происходит прямо посреди реки на переправе. Они едут верхом навстречу друг другу, вброд, и вода доходит до стремян.

Если вода — граница, то вовсе не обязательно за этой границей героям фильмов будет плохо. Иной мир отнюдь не связан с Антихристом. Хотя именно так показалось в какой-то момент одному моему оппоненту, швейцарцу итальянского происхождения, очень достойному человеку и истовому католику. Нас познакомили на Первых Международных чтениях по Тарковскому. Перед выступлением он показал мне свой доклад³⁹ с возражениями против концепции нисхождения в «иной мир» как одной из мифологем Тарковского (в моей статье «Режиссер и миф»). После того как мы обсудили разницу между пониманием иного мира в первобытном архетипе и современной конфессиональной вере, он, надо признать к чести его, спросил меня, не следует ли ему снять с программы чтений свой доклад, и я посоветовал ему не менять своих планов.

Вода — граница смерти, это так, и вряд ли кто-то станет спорить по этому поводу даже не со мной, а с Владимиром Проппом; но само это понятие не так-то просто. По крайней мере для Тарковского. Если он был уверен, что человек отнюдь не создан для счастья, вопреки общепризнанной иллюзии, то не требует ли та же самая логика, чтобы и несчастьем не был для него уход человека из этой жизни? Возможно, это именно так, по крайней мере по отношению к Доменико, Горчакову, Крису Кельвину (что иное означает его встреча с отцом в доме на острове в океане Соляриса?). Уходя, они восходили к познанию какой-то запредельной истины. Вряд ли надо обсуждать, в чем она заключается. Если они платили за узнавание такую дорогую цену, не будем обесценивать ее нашими умозаключениями. Несомненно одно: за этой границей герои отдают себя под власть непознаваемых сил, и дальше все, что бы ни случилось, зависит уже не от них. Эти силы могут их уничтожить, а могут и вознаградить. Так, ведьма Мария вознаграждает пожертвовавшего своим рассудком Александра, спасая мир; вознаграждает Зона Сталкера, каждый раз выпуская его оттуда живым (надо ли считать пара-психологические способности его дочери достаточной платой за ее обездвиженность — вопрос, на который Тарковский не отвечает). Каждый раз «иные силы» испытывают человека, проверяют, достаточно ли он подготовлен, достаточно ли отрешен от материального. Иногда высшим подарком может стать переход к чисто духовному состоянию, своего рода вознесение, правда, к сожалению, сопряженное со смертью в физическом плане — что мы видим в «Ностальгии».

У Тарковского очень странное для нашего времени, кардинально противоречащее привычным взглядам отношение к этим вещам. Не зря же Разлогов сказал о нем, что он был «идеальным примером живого средневекового мировоззрения». Я бы пошел дальше и сказал бы, что он был «идеальным примером живого инициационного мышления», ведь «иной мир» в его смысловых конструкциях — это мир, через который проходят в обряде инициации.

Мы не поймем его отношения ко всем этим вещам, если не пойдем на одно простое, но совершенно необходимое допущение, характерное для первобытного анимизма даже более, что для развитых религий: мы должны признать возможность бессмертия абсолютно достоверной. Это аксиома, на которой строится вся логика Тарковского, основа его реальности.

Из всех тягот войны, запечатленных в сотнях километров военной кинохроники, Тарковский выбрал и вмонтировал в «Зеркало» кадры перехода наших солдат через «гнилое море» Сиваш, соединив их со стихами Арсения Тарковского: «... я выбираю сети, когда идет бессмертье косяком» (еще одна буквальная экранизация стихов отца).

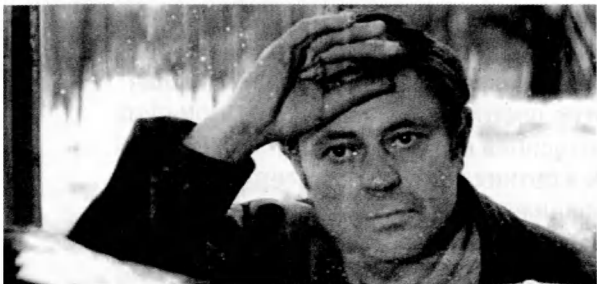
Вода как граница между человеческим и потусторонним мирами используется во всех фильмах Тарковского. Это знак. Но в большинстве случаев это знак для зрителя, а не для героя. Режиссер подчас специально подчеркивал, что герою до определенного момента недоступно знание о сакральном характере окружающего мира.

В тех случаях, когда вода имеет чисто знаковую функцию, она не должна восприниматься героем как физическая субстанция.

Примером может служить сцена в «Солярисе», где Крис мысленно прощается с землей.

Вдруг проливается дождь. Актер Д. Банионис, исполнявший роль Криса, во время съемки непроизвольно поежился от попавшей на него холодной воды. «Как жаль, испорчен кадр!» — расстроился режиссер. Опубликованное воспоминание об этом моменте съемок художника-постановщика фильма «Солярис» М. Ромадина⁴⁰ чрезвычайно важно, как редкое подлинное свидетельство отношения Тарковского к подобным мотивам. Режиссеру было важно, чтобы актер не замечал воды — воды «иного мира». Здесь граница между хронотопами и между точками зрения героя и автора. Герой не может догадываться об авторском комментарии по поводу своего состояния, даже если этот ком-





ментарий выражен в льющейся на артиста воде.

Хронотоп — не объектное, а субъектное понятие. Перефразируя Маркса («товар не вещь, а отношение»), можно сказать, что хронотоп — не время и место, а ощущение.

В данном случае Крис еще не ощущает окружающий его мир как сакральный и поэтому не должен

ощущать воды сакрального мира. Точно так же мать в «Зеркале» не замечает воды, проливающейся у нее за спиной по стене в доме у докторши, после того как та попросила ее убить петуха. И сакральность Зоны в «Сталкере» поначалу ощущается одним только Сталкером, который ведет себя соответствующе, но его поведение выглядит нелепо для Профессора и Писателя, которые не воспринимают Зону как сакральную область.

Крис начинает замечать воду как границу между мирами лишь когда после контакта с Солярисом у него изменяется мировосприятие и открывается новое зрение. Заглядывая через окно в дом, созданный для него Солярисом, он с грустью видит, что в этом так подлинно, так любовно и идеально точно смакетированном доме с потолка льет дождь, прямо на плечи молчаливо бродящему по комнатам отцу (а отец этого дождя не замечает!).

И это не ошибка, не просчет Соляриса, как синтетическая кровь Хари. Это вечный дождь потустороннего мира. Вода мирового хаоса, внутри которого теплится земной огонек. Напоминание землянам, что они живут в смерти, живут в «нигде». Знак власти над ними высших сил, открытый теперь уже не только зрителю, но и герою.

Конечно, в кино вода не всегда связана с символикой, как у Тарковского. В большинстве случаев это просто вода как часть пейзажа, как бытовой или практический мотив. Но символическая трактовка воды тоже достаточно распространена, воду в значении разлуки, смерти, распада использовали многие, не только Тарковский. Например, в начале «Судьбы человека» залитый водой лес — метафора злой судьбы героя, а не просто пейзажный мотив, и когда в этом фильме герой вернулся с фронта и слышит рассказ о том, что в его дом попала бомба, пейзажная перебивка с затопленным лесом символически отрезает его от прошлой жизни; панорама по воде приводит к дереву, покрытому цветами и световыми бликами, что со всей очевидностью читается как надежда на возрождение после пережитой трагедии, почти как в

финале «Жертвоприношения». Снятый в 1959-м фильм С.Бондарчука был весьма знаменит, и его не мог не видеть студент ВГИКа Андрей Тарковский. Но не думаю, что тут заимствования или влияния, к тому же в «Ивановом детстве» переправа через реку предусматривалась литературным первоисточником и лишь в режиссерской акцентировке выросла до символа.

Видимо, в обоих случаях режиссеры опирались на универсальные мифологемы, характерные для мифопоэтического пространства нашей культуры. В дальнейшем они пошли разными путями—Бондарчук увлекся эпическими решениями, а Тарковский устремился в глубинное исследование логики символов. Одушевление природы, своеобразный пантеизм вообще отличает отечественное искусство (Тарковский говорил о Довженко: «Его концепция одухотворения, обожествления природы, его пантеизм мне близки»). Свойственная советскому кино манера выражать идеи через природные мотивы (например, знаменитые ледоходы в «Матери» Пудовкина) идет из русской лирической пейзажной поэзии и прозы XIX века, в свою очередь, опирающейся на общие для европейского романтизма приемы «космизации чувств» (конечно, не без влияния фольклора). Бесчисленные метафоры, связывающие чувства героев с природными явлениями, давно стали у нас банальными общими местами. Однако у Тарковского возникает нечто новое. Во-первых, в группу топосов у него входят не только общепринятые воды, огни, яблоки и молоко, но и многие другие предметы—книги, часы, музыкальные инструменты, воздушные шары и т. д. Во-вторых, главное, все эти символические элементы объединены общей системой, которая работает как своеобразный язык, чего не было у его предшественников. И в-третьих, уже на основе системы подобных элементов возник сакральный хронотоп, получивший самостоятельные функции, независимый от других хронотопов и в конечном счете повлиявший даже на сюжетику его поздних фильмов.

Граница «иного мира» в фильмах Тарковского, так же, как и в традиционном мифе и волшебной сказке, имеет проходы, то есть входы в иной мир и выходы из него, охраняемые специальными персонажами—стражами, или охранителями ворот.

В «Ивановом детстве» Иван убегает на фронт, вместо того, чтобы отправиться в Суворовское училище. Его находят и возвращают у последней грани—у распахнутой двери разрушенного дома в сгоревшей деревне. Дверь, которая никуда не ведет, для Тарковского ведет в «никуда»—в иной мир, мир смерти. И здесь же—сумасшедший старик с петухом на веревочке, говорящий непонятные слова и не понимающий Ивана. Петух на



веревочке — страж потустороннего мира: душа, еще не совсем покинувшая тело, но уже «на отлете». Уже разум отключен. Уже человек наполовину «по ту сторону» (параллели в поэзии см. в третьей главе).

Позже в «Ностальгии» Тарковский повторит этот мотив. Мы уже упоминали, что в доме Доменико посреди комнаты стоит рама с дверью, без стены, как ширма. Андрей Горчаков пройдет мимо, а Доменико откроет дверь и пройдет через нее. Естественно, и тут возникает мотив «священного безумия»: Доменико считают сумасшедшим, но ему открыто глубинное понимание сущности мира. Возможно, для Тарковского предметное выражение этого мотива было как-то связано с дверью «из никуда в никуда». Без стены, то есть без своего материального обоснования, дверь

становится чистым символом, и конечно, в таком символическом качестве отсылает к сакральным переходам между мирами.

В «Дневнике» за 1982 год, когда режиссер в Италии готовился к постановке «Ностальгии», он записывает римскую легенду о том, что на площади перед собором Святого Петра есть невидимая дверь в другое пространство. Только найти ее невозможно. Надо встать на определенную точку на площади, но где она, никто не знает... Эта запись свидетельствует, что его действительно глубоко волновала возможность перехода между мирами и образ таинственной двери не случаен в его фильмах.

А в «Жертвоприношении» появится дверь в стене, но заложенная кирпичом: две ее створки распахнуты, но войти невозможно. Александр видит эту дверь во сне. Опять мотив сна, предвидения... Да и душевное состояние Александра в момент этого сна не слишком отличается от подобного у Доменико. Нет никаких сомнений — это один и тот же мотив продолжается из фильма в фильм.

В «Ивановом детстве», уезжая из сгоревшей деревни, Иван оставляет старику хлеб и консервы. Но не дает их ему в руки. Они остаются лежать на срубе колодца рядом с разрушенной избой. Колодец — это вход в подземный мир, еще более ортодоксально-сказочный, чем дверь, ведущая в «никуда».

Иван во сне видит себя во сне на дне колодца, а мать — наверху. Этот

сон — о том, что он видит себя в смерти. А мать для него — жива, хотя ее уже нет. А в конце сна звучат выстрелы, на мать обрушивается поток колодезной холодной воды — и становится ясно, что Иван и во сне помнит о ее смерти.

Траншея — аналог колодца и тоже ассоциируется с переходом в иной мир. Кадр из «Иванова детства», где капитан Холин и медсестра Маша застыли в объятии над траншеей, стал хрестоматийным: любовь над смертью.

Еще один переход между мирами — разрушенная мельница в начале фильма. Заброшенная мельница в фольклоре традиционно связана с чертовщиной. После мирного солнечного сновидения, с которого начинается фильм, Иван просыпается в этой черной мельнице и погружается в атмосферу войны.

Стражи потустороннего мира в «Ивановом детстве» — не только странный старик и петух, но и два мертвеца, встречающие разведчиков на немецком берегу, а в других фильмах — животные.

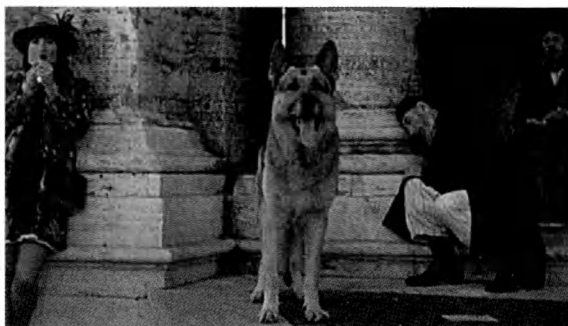
В сказочной, мифологической и религиозной традициях мертвецы, животные и птицы часто играют роль стражей потустороннего мира⁴¹.

В «Зеркале» — петух, вылетающий из разбитых окон опустошенного дома в страшном сне героя, и птичка, вспархивающая из руки героя перед его смертью.

В «Солярисе» собака-боксер, которой в реальности давно уже нет на свете, первой встречает Крису, когда он приходит к своему дому, воссозданному Солярисом. Тарковский тщательно прорабатывал отсчет времени: эту же собаку, но совсем маленьким щенком, держала на руках молодая мать Криси в видеокдрах-воспоминаниях. А когда ему снится мать в его каюте на станции, то рядом с ней эта собака.

И вот пример того, на каких мельчайших деталях строилась режиссура Тарковского. После того как Крис окончательно потерял Хари, он бредет по коридору станции и машинально поднимает с пола, а потом небрежно выбрасывает





мятый листок, вырванную кем-то (может быть, ребенком-фантомом) иллюстрацию из детской книжки: собаки. Собак на станции не может быть, но, если надо, они придут и сюда— хотя бы картинками из книжки. Здесь герой прикасается к границе иного мира.

Зрители могут не заметить этот короткий проходной мотив. Но он подействует на них подсознательно, как пресловутый «25-й кадр».

В «Ностальгии»—собака в сцене самосожжения Доменико и собака, пришедшая в гостиничную комнату к Горчакову в тот момент, когда он пребывает в крайней депрессии (М. Туровская отмечает, что эта собака— «из «Сталкера»⁴²).

В «Сталкере» чайки летают у входа в таинственную комнату, где исполняются желания. И черная собака ждет героев в глубине Зоны у тоннеля.

Немецкий критик Ева Шмидт трактует собаку из «Сталкера» как аналог древнеегипетского собакоголового бога Тота или Анубиса, стража царства мертвых⁴³. Действительно, черная овчарка характерным силуэтом похожа на изображения Тота или Анубиса. Но древнеегипетский пантеон для современного человека является скорее текстом культуры, нежели объектом религиозного восприятия. Поэтому такая трактовка превращает этот образ в интертекст и переносит его в хронотоп диалога культуры. Здесь опять, как и в некоторых других случаях, о которых говорилось раньше, возникает хронотопическое расслоение образа. Многие конкретные элементы в фильмах принадлежат одновременно нескольким хронотопам. В этом и заключается их «полисемантичность». Чтобы остаться элементом сакрального мира и продуцировать свой собственный миф на основе универсальной модели, а не реконструировать известные— например, те же древнеегипетские— мифы, образ должен быть безмянным. В сакральном мире «Сталкера» эта овчарка присутствует не как конкретный бог Тот или Анубис, но лишь как знак.

В этом примере виден общий принцип: культурно-историческая привязка превращает архетипические образы в цитаты и перемещает их из сакрального хронотопа в хронотоп диалога культуры. В сакральном хронотопе они не имеют имен и прототипов, именно абстрактность этих образов делает их первообразами любой религии.

То же самое можно сказать, кстати, и о трактовке польским критиком С.Кусьмерчиком внутреннего пространства Зоны в «Сталкере» как пространства с обратной перспективой, характерной для иконы, и, следовательно, трактовке всего фильма — как иконы⁴⁴. Эта трактовка является культурно-исторической, и представляет пространственную структуру Зоны как своеобразный интертекст — интертекст иконы, а следовательно, относит его к хронотопу диалога культуры.



Более точным мне представляется, что Тарковский в фильме воспроизводил не икону, а некое состояние пространства, в котором ощущается его сакральность; это состояние пространства человек пытался воспроизводить в искусстве задолго до исторического возникновения иконописи. Византийская (и возникшая на ее основе русская) икона дала свой вариант этого решения, наряду с другими вариантами — например, древнеегипетскими или дальневосточными. Тарковский в своем фильме воспроизвел не столько икону, сколько универсальный прототип, из которого выросло решение и иконы, и других аналогичных культовых изображений. В рамках сакрального хронотопа он воспроизводил непосредственный религиозный опыт, а не претворение этого опыта в конкретных памятниках искусства и культуры. Хотя все сказанное, конечно, не мешает при желании кому-то из зрителей метафорически воспринимать фильм как икону.

9. Свет и огонь. Зеркало и солнце

Если вода и темнота в фильмах Тарковского воплощают смерть, то свет и огонь — духовную, высшую жизнь.

Тема зеркала и зеркальности корреспондируется с темами стекла, хрусталя и золота; хрусталь и золото связаны с мотивом солнца и потустороннего мира как «солнечного» царства⁴⁵, а тем самым — с мотивом огня.

Впервые этот мотив визуально воплощен Тарковским еще в «Катке и скрипке», где мальчик проходит мимо витрины магазина, в которой множество зеркал. В отражениях умножается все вокруг: сам мальчик, дома, машины, кораблики в лужах, воздушные шары, уличные часы, рассыпанные по земле помидоры и яблоки (потом они появятся в «Ивановом детстве»). В одной только этой счастливой монтажной фразе из дипломной короткометражки предсказан почти весь будущий кинематограф Тарковского.



Проход мальчика, героя «Катка и скрипки», по коридору музыкальной школы снят более чем экстравагантно — с верхней точки через люстру. Здесь смысл этого образа выявлен еще не так ясно, как будет через десять лет, когда в «Солярисе» вновь появится хрустальная люстра — эманация мыслящего океана, всевидящего света, творящего все сущее. Но поражает интуиция молодого режиссера, так рано открывшего этот образ.

Стекло, тем более зеркальное, граненое, преломляющее и умножающее изображение, связано с творческим продуктивным началом. И к тому же мотив огня вообще полон скрытого эротизма, как заметил Гастон Башляр в «Психоанализе огня»⁴⁶.

В судьбе всех героев Тарковского огнем отмечены переходы души в новое состояние. Огонь появляется в фильмах в те моменты, когда герой поднимается на новую нравственную ступень.

Огнем выплавляется колокол в «Андрее Рублеве», пылает дом в «Жертвоприношении», пытается сжечь себя Доменико в «Ностальгии», в «Солярисе» Крис перед отлетом в космос жжет в костре старые бумаги.

Перед финалом «Соляриса» Крис, Снаут и Хари идут по круговому коридору станции, и этот коридор бесконечен, и из каждого круглого окна бьет им в лица ослепительный свет.

Каждый виток спиральной композиции «Зеркала», раскрывающий новые грани духовной жизни героя, связан с огнем — пожара, лучины, лампы, печи, костра (в этом фильме функционально огонь иногда играет роль интермедии, соединяющей один смысловой блок эпизодов с другим). С пожара начинаются воспоминания героя «Зеркала».

В «Ностальгии» в тот момент, когда Доменико погибает в огне, умирает и Горчаков, тоже с огнем — со свечой — в руках, пытаясь перейти пустой бассейн серных бань. Серные бани — это сложное символическое сочетание воды и огня. Сера горит, адский огонь именуется «серным пламенем»; сера,

растворенная в воде, — тут некое сложное взаимоотношение между водой и огнем.

Сюжетная активность мотива огня возростала у Тарковского к последним фильмам. Если его фильмы иногда критика (Лю Янпинь) называет «мокрыми»⁴⁷, настолько активен там мотив воды, то точно так же можно назвать их «огненными», а режиссера — «пироманьяком».

В одной из сценарных идей «Жертвоприношения» герой собирался сжечь свою жену за то, что она слишком много врала (нельзя назвать гуманным подобный способ утверждения истины). Этот вариант сценария назывался «Ведьма»⁴⁸, в нем наметились будущие сюжетные и жизненные обстоятельства: ведьмой стала служанка в «Жертвоприношении», а онкологическое заболевание героя «Ведьмы» погубило автора этих сюжетов.

Тарковский имел опыт переживания пожара (в сентябре 1970-го), о чем сообщает в письме: «А в-третьих, тот дом, о котором я тебе писал — в Рязанской обл[асти] и на который так рассчитывал, сгорел дотла. Нужны деньги, чтобы восстановить его. Деньги будут, и весной придется повозиться»⁴⁹.

Существовала и заявка на сценарий «Пожар», написанная им вместе с Артуром Макаровым, брутальным персонажем 60-х годов — охотником, золотоискателем и сценаристом, другом Владимира Высоцкого, наметившего для себя роль в фильме по этому сценарию⁵⁰.

Как в природе и в мифологической картине мира, так и в фильмах Тарковского огонь и вода противопоставлены друг другу. Вот взаимоотношения огня с водой в «Зеркале»: когда мать продает богатой докторше сережки, мальчик ждет и мучается от унижения, от стыда — и керосиновая лампа в снях медленно гаснет. На крупном плане фитиль трепещет и затухает. Встык к этому кадру — докторша примеряет



сережки, улыбается, что-то воркует, но слов нет: в фонограмме шум дождя!

И тут же на экране — то, что мальчик видит в воображении. Нечто странное. Огонь — и в нем горит зеркало. Короткий кусок, несколько секунд, едва успеваешь рассмотреть, что это такое. Блестит амальгама, мутнеет от дыма стекло...

Почему зеркало дано в этом эпизоде, почему оно в огне и, наконец, что вообще означает зеркало в фильме «Зеркало»? Между прочим, в этом эпизоде есть еще и другие зеркала. Одно висит на стене, и мальчик отражается в нем. Другое представляется ему в воображении, это зеркало на дверке шкафа, оно поворачивается и позволяет увидеть в отражении рыжую девочку из воспоминаний и незнакомца, похожего на Тарковского — об этом уже шла речь во второй главе.

Разумеется, есть простые объяснения. Зеркало означает самопознание, самоидентификацию, поиск ответа на вопрос — «кто я?». Как и то, что зеркала фиксируют важные моменты в жизни героя, складывающего автопортрет из кусочков отражений. В предфинальной сцене на стене висят около десяти или больше зеркал — как бы вся его жизнь (режиссер-педант повесил бы здесь зеркала из всех предыдущих эпизодов; но у Тарковского полного совпадения нет, зеркала и те и другие). Обычно на этом исчерпывается исследование мотива зеркала. Но есть кое-что и посложнее.

Зеркало у Тарковского, кроме диалога героя с самим собой, предполагает диалог еще с кем-то: с небом (у В. Проппа — «зеркало-небо»⁵¹) и солнцем как высшим началом света и всезнания, а следовательно, за ним неявно просматривается мотив отца. В названии и сквозной теме зеркальности несущее мотив отцовства, «Зеркало», задуманное как фильм о матери, превращается в фильм об отце.

Сабин Мельшиор-Бонне в «Истории зеркала» отмечает, что в рассказе Мопассана «Орля» злой дух, двойник главного героя, связанный с зеркалом, представляет собой «опасный и символический компонент структуры личности отца», и что, по мнению исследователей творчества Мопассана, в рассказах которого нередко появляется тема зеркала, «сходство между отцом и сыном есть не что иное, как зеркальное отражение». Злой дух у Мопассана, или добрый, как Солнце в волшебных сказках, — эмоционально-этическая оценка может меняться. Она второстепенна. Первостепенна же, на мой взгляд, сама символическая связь зеркала с темой отцовства⁵².

10. Мифологическое и религиозное содержание «легенды»

Только после завершения всего цикла фильмов Тарковского стало очевидно, что в них символичны не только отдельные детали и ситуации, но и целые сюжетные мотивы, между которыми возникают смысловые переключки, об-

наруживается внутреннее родство. Это позволяет объединить их в несколько рядов. Каждый такой ряд однотипных мотивов становится единицей укрупненного сюжета «легенды» Тарковского.

Неожиданно и сильно этому способствует то, что между такими рядами возникает соподчиненность и последовательность, импульс развития темы переходит от одной группы мотивов к другой, а поэтому между ними сами собой складываются композиционные отношения: экспозиция—развитие—кульминация—развязка. То есть самопроизвольно возникает нарративная структура, вторичная по отношению к сценарному сюжету и составляющая собственно «легенду» Тарковского.

Вот как выглядит сюжет «легенды».

1. Герой уходит в ИНОЙ МИР.

В каждом фильме Тарковского локализованы зоны, где сосредоточены высшие силы, позитивные или негативные, но всегда стоящие над человеком. Эти зоны отделены границей от зон, где идет нормальная человеческая жизнь.

В «Ивановом детстве» иной мир—это немецкий берег. В «Андрее Рублеве»—зона молчания героя (в мифологической традиции обет молчания, так же как и другие обеты аскезы—столпничество, затворничество и т.д.,—приравниваются к мнимой ритуальной смерти и сопоставляются с пребыванием в ином—загробном—мире). В «Солярисе» иной мир—орбита мыслящей планеты. В «Сталкере»—Зона. В «Ностальгии»—дом Доменико и бассейн, да и, пожалуй, вся Италия, вернее, вся «не Россия». В «Жертвоприношении»—дом служанки-ведьмы, впоследствии в эту зону входит и дом героя (сначала как объект иной реальности он предстает в виде макета, сделанного сыном героя и подаренного ему на день рождения служанкой-ведьмой). Особняком от других фильмов стоит «Зеркало». Здесь вариантом путешествия в иной мир становится уход отца из семьи, увиденный с точки зрения оставшихся—Телемаха и Пенелопы в отсутствие Одиссея. Основной сюжетный ход тут перевернут, зеркально обращен, но внутренний его смысл остается тем же.

2. Цель похода в иной мир—ПОИСК СРЕДСТВА ДЛЯ СПАСЕНИЯ ЗЕМНОГО МИРА, то есть БЕССМЕРТИЯ.

Тарковский акцентирует в фильмах ощущение гармонии или дисгармонии мира. Совесть выступает в них как универсальный космический принцип, единственная защита против нравственного распада человеческого мира или его физической гибели.

В «Ивановом детстве» спасение мира—победа над немцами. В «Жертвоприношении»—уничтожение самой возможности войны. В «Андрее Рублеве»—очищение совести, обретение духовной мощи, познание истинной сути искусства; Рублев молчанием искупает свой грех и прерывает молчание, когда понимает, что надо, забыв о себе, творить искусство, которое спасет не одного,

а всех. В «Солярисе» спасение — в том, чтобы идти навстречу высшим ценностям, а не наперекор им. В «Зеркале» — поиск гармонии в отношениях между людьми. «Сталкер» кажется земным вариантом «Соляриса», и здесь тайна Зоны помогает героям разгадать самих себя. Пытается обрести духовную силу герой «Ностальгии», итогом фильма становится его видение — русский деревянный дом в развалинах итальянского средневекового собора. Дом Криса на острове в океане Соляриса — более ранний вариант той же идеи.

3. Контакт героя в ином мире с ВЛАСТИТЕЛЯМИ ЖИЗНИ И СМЕРТИ.

Фильмы Тарковского остроконфликтны, но конфликт разделяет не отдельных людей, а человечество в целом и противостоящие ему силы. Столкновения персонажей — лишь отголоски этого главного конфликта, спор между разными формами отношения к внеземным силам — которые могут быть позитивны или негативны.

Иван вместе с нашими солдатами и офицерами в «Ивановом детстве» воюет не с конкретными немецкими солдатами, а со стихией смерти, орудующей на земле руками немцев. Немцы в фильме показаны всего один раз, мы не видим их лиц (и потом в кинохронике — их мертвые тела). Враждебность человеку, исходящая от них, внеличностна. Татары и князя с их бесчинствующими стражниками в «Андрее Рублеве» — единое скопище бесов. В своей пестроте они все тождественны, все они рабы стоящей за ними тьмы. Высший внечеловеческий разум в «Солярисе» впервые явлен воочию. Этот высший разум несомненно воплощает в себе позитивное начало. Он — и разум и благо. Но в любом случае он не является человеческим разумом, и первые контакты с ним конфликтны. В «Зеркале» зло рассеяно в мире: это и фашисты, и маоисты, и франкисты, и американские летчики над Хиросимой, и сталинский культ; но больше всего это непонимание людьми друг друга, чувства одиночества, бесприютности и печали. Космический разум в «Сталкере» растворен в пространстве Зоны. В «Ностальгии» с идеей господства над жизнью и смертью связан Доменико. Все его действия — атрибуты «нездешнего» персонажа. Он пророчествовал, обладая странной духовной властью над людьми; собирался перейти бассейн по воде, не замочив ног. Доменико не воплощает в себе высших сил, но связывает людей с ними, он посредник, такой же, как в «Жертвоприношении» — почталыон и служанка-ведьма.

4. Истинный путь к спасению — ПРИНЕСЕНИЕ ЖЕРТВЫ (и катарсис — ПРИНЯТИЕ ЖЕРТВЫ).

Во всех фильмах герои утверждают идею высшего добра, отказываясь ради него от своей жизни или от чего-то самого дорогого в ней.

Жертвенна работа Ивана в немецком тылу в «Ивановом детстве», показаны атрибуты казни в тюрьме. В «Андрее Рублеве» процесс жертвы протянулся молчанием Рублева (его «неживым» состоянием) до отливки колокола. В огне родился колокол. Рублев у этого огня возродился к новой жизни,

обрел новую ипостась — духовного ученика. В «Солярисе» жертвой является передача Солярису энцефалограммы Криса — всего его сознания.

В «Зеркале» мотив жертвы раздроблен в спиральной композиции фильма и воплощен в огне — огни костра, пожара, печи, лучины или свечи пунктиром прошивают все действие, каждый раз, как отмечалось, знаменуя переход героя в новое духовное состояние.

В «Сталкере» вся Зона представляет собой нечто вроде большого жертвенника: человек прозрачен для царящих здесь высших сил. Вступая в последнюю комнату Зоны, где совершается таинство материализации самого сокровенного в душе человека, герои перестают быть хозяевами себя и отдаются во власть высших сил. Что это, если не жертва? Единственное, в чем они свободны, — отказаться от желаний. Но человеку, пока он жив, это не под силу. Уничтожить в себе желания, волю, память, мысли возможно лишь в буддийской доктрине нирваны, да и тут это ее конечный момент, сопоставимый с «нежизнью», а ведь пройти через момент «нежизни» — тоже жертва в некотором роде. Так что Зона оказывается ловушкой, из которой без жертвы не выйти.

В «Ностальгии» жертва главного героя, Андрея Горчакова, сублимируется через самосожжение его двойника Доменико, это известный в мифологии обряд «замещения жертвы».

В «Жертвоприношении» уже по названию ясно, что есть жертва; но где — надо уточнить. Это не столько пожар, как может показаться, сколько ночь в доме ведьмы. Пожар происходит утром, когда жертва уже принята и на земле воцарился мир. Накануне вечером герой в молитве обещал отказаться от семьи, дома и всего прочего, если будет выполнена его просьба. Просьба выполнена, и пожар — отдача долга. Не жертва в чистом виде, а ее повторение, ритуальная имитация. Характерно, что наибольшие моральные терзания герой испытывает перед походом к ведьме, а не перед подожжением дома, дом он поджигает машинально — в это время он уже находится в беспамятстве.

Однако с идеей жертвы в еще более широком смысле фильм связан уже с первого кадра, где Александр сажает в землю сухое дерево и рассказывает сыну притчу о монахе, который всю жизнь поливал водой такое же сухое дерево, пока оно не расцвело. Эта притча восходит к покаянному обету, известному во многих вариантах, в том числе и в православном русском так называемом «поливании головешки», пока она не прорастет и не принесет плодов: «если черенок зацветет — грешник прощен, если нет — осужден»⁵³. Покаяние такого рода есть замещенная форма жертвы.

В последнем кадре мальчик продолжает дело отца — поливает дерево, продолжает покаяние и жертву. Идея жертвы проходит через несколько сюжетных слоев этого фильма, образуя концентрическую структуру (не говоря уже о теме жертвы, воплощенной в картине Леонардо да Винчи «Поклонение волхвов», о чем шла речь в третьей главе).

Пожар в «Жертвоприношении» — катарсис. Такой же, как пробег Ивана по речному плесу в финале «Иванова детства»; как цветная иконопись в «Андрее Рублеве»; как странные экстрасенсорные способности, открывшиеся в дочке Сталкера; как дом героя в океане Соляриса и в интерьере храма в «Ностальгии». «Мне важно сохранить для кинематографа идею катарсиса», — говорил Тарковский⁵⁴. Катарсис (или моменты, более или менее его напоминающие) — неременная часть композиции его фильмов — тяготеет к жанру античной трагедии, как и характерный для фильмов Тарковского конфликт героя с судьбой. В структуру трагедии катарсис вошел из предшествовавшего ей мифа, из мистерий и религиозных праздников, в которых «очищение от осквернения совершалось средствами религиозного ритуала»⁵⁵, и в этом смысле катарсис в фильмах Тарковского является частью мотива жертвы, причем ее завершающей, результирующей частью.

Итак, в каждом фильме присутствуют четыре мотива:

1. Герой уходит в «иной мир».
2. Цель этого похода — поиск средства для спасения мира, или бессмертия.
3. В «ином мире» герой входит в контакт (дружественный или враждебный) с высшими силами (позитивными или негативными).
4. Герою открывается путь к спасению — жертва.

Эти мотивы складываются в стройный сюжет «легенды», объединяющий фильмы Тарковского, — сюжет, который глубоко скрыт под их фабулами, под оригинальными, в каждом фильме по-новому выразительными кинематографическими фактурами. Этим внутренним сюжетом определяется подспудное движение смысла в фильмах и их единство. Но откуда возникает это движение смысла? Почему этот смысл движется? Ведь набор только что приведенных выше мифологем в каждом фильме почти идентичен, все они одинаково статичны — откуда же берется в них движение сюжета?

Дело в том, что фильмы отличаются друг от друга не по составу мифологических мотивов, а по их акцентировке. Мифологические мотивы в фильмах акцентированы по-разному. Мотив ухода в «иной мир» доминирует в первых фильмах — «Ивановом детстве» и «Андрее Рублеве». Взаимодействие с высшими силами детально разработано в срединной группе фильмов — «Солярисе» и «Сталкере». Жертва максимально реализована в последних фильмах — «Ностальгии» и «Жертвоприношении». Иначе говоря, в первых фильмах акцентируются первые позиции этого набора мифологем, в средней группе фильмов — средние, а в последней группе фильмов — завершающие мотивы. В каждом фильме акцент в мифологическом слое смещен вперед по отношению к местоположению этого акцента в предыдущем фильме.

Последовательное перемещение акцентов создает иллюзию внутреннего движения в «легенде» и превращает ее в динамичный сюжет.

Отсюда следует нечто поразительное, о чем говорилось выше: если в последовательном ряду фильмов со сходными сюжетными мотивами доминирующий акцент передвигается от начальных мотивов к завершающим, то весь этот ряд фильмов как нечто целое обладает тем же внутренним сюжетом, который как бы растягивается, а каждый фильм становится ступенью в этом масштабно укрупненном сюжете.

Нарративная повествовательная структура возникает из сочетания статичных элементов благодаря последовательной акцентировке этих элементов.

В основе возникновения метафильма лежат психофизические законы, которые в обычном фильме способствуют возникновению зрительных иллюзий движения. На киноплёнке идущие подряд кадрики, в каждом из которых изображение статично, но смещено по отношению к предыдущему, создают иллюзию внутрикадрового движения. В метафильме — который не является чем-то материальным, а есть лишь умозрительная конструкция, — тоже возникает иллюзия движения, но это движение смысла, то есть сюжет. По механизму своего порождения метафильм похож на обычный фильм.

Понятие «метафильм» нуждается в комментарии. Метафильм (производное от «метатекст») отличается от обычного фильма тем, что виртуален и не имеет материальной формы. На мой взгляд, это очевидно. Но есть и другие точки зрения. Ю.М.Лотман в книге «Семиотика кино и проблемы киноэстетики»⁵⁶ называл метафильмом «фильм о фильме», упоминая в этой связи «Восемь с половиной» Феллини. Вслед за ним так стали называть всякое «кино о кино» («Все на продажу» Анджея Вайды, «Американская ночь» Франсуа Трюффо, «Трюкач» Ричарда Раша, «Раба любви» Никиты Михалкова и мн. др.), что, с моей точки зрения, не вполне справедливо. «Кино о кино» входит в широкую жанровую группу «кино о профессиях» с учетом разницы между съемочной и, например, строительной площадкой, и по фильмической сути не отличается от фильма о строителях или гангстерах (тоже профессия — одни снимают кино или строят дома, другие грабят банки): рассказ о них одинаково зафиксирован на пленке. Метафильма тут нет, если таковым считать нечто за рамками обычного фильма.

Другое дело «Восемь с половиной», фильм не о фильме, а о мечтах. Там нет съемок, а есть воображение героя-кинорежиссера. Лишь в этом смысле, на уровне идей и образов, можно говорить о метафильме Феллини как особой форме существования фильма Гвидо Ансельми. Метафильм

заклучен внутри фильма «Восьми с половиной», имеющего материальную форму, снятого на обычную пленку и хранящегося в жестяной коробке. Метафизическое начало прорывается в нем на уровне синтагматическом, в переусложненности синтаксиса, призванного свести воедино пласты реальности разных модальностей; диегезис «Восьми с половиной» утратил признаки достоверности, что и дало Лотману основания считать произведение Феллини «анализирующим само понятие правды».

Да, конечно, в «кино о кино» ошутимо закадровое присутствие фильма, который снимают герои, оно-то и осознается как метафильм. Но ведь любой текст соотносится с реальностью и она в нем косвенно присутствует, поэтому вслед за Греймасом и Бартом, провозгласившими: «всякий текст есть интертекст» и «нет текста, кроме интертекста», — можно сказать: всякий текст есть метатекст и всякий фильм — метафильм. В этой патовой ситуации мне хотелось бы сохранить строгость терминов, и поэтому я оставляю метафильму метафизическую реальность.

Лотман писал свою работу в самом начале 1970-х годов, до тотального перехода культуры к постмодернизму. В предыдущей главе мы отмечали, как изменилось с тех пор соотношение между статическим и динамическим полюсами культуры. Добавим теперь, что изменилось также и соотношение между метафизическим и физическим в кино (так же как во всей культуре и даже в политике и социальной жизни). Недостоверность окружающего стала общепризнанной, а кинематографический агностицизм — массовым и даже банальным (интересная диссертация на эту тему защищена Е.А.Нефедовым во ВГИКе в 2007 году⁵⁷). Естественно, прежнее представление о метафильме потеряло четкость. То, что когда-то казалось Лотману метафильмом, после Тарантино стало общепринятой формой коммерческого фильма.

Если в начале 1920-х в авангардистских фильмах деформированная картина мира приписывалась сознанию психопата или поэта («Кабинет доктора Калигари», «Кровь поэта») и отличалась от «нормальной» достоверной реальности, то сейчас нормы в кино уже нет. Какой из пластов воображаемой реальности в «Беги, Лола, беги» Тома Тыквера считать подлинным? Никакой точки отсчета «нормы» там нет. Нет ее и в других фильмах, показывающих деформированный мир, где соединены реальность и фантазия (творческая, паническая, психоделическая, маниакально-депрессивная и т.п.). Но не значит же это, что во всех таких случаях мы имеем дело с метафильмами. Нет, просто тут затекстовые связи, определяющие необходимость наречия «мета», переместились внутрь текста, нарушив при этом его диегетическую и нарративную цельность, но сохранив его статус текста, а не метатекста.

Трактовка Лотмана относилась к фильмам, которые когда-то в общем кинопоточе были исключением, связанным с определенными стилевыми признаками. Они находились за пределами того, что маркировалось как «норма». Постмодернизм отменил маркировки реальности как подлин-

ной/неподлинной в плане содержания и маркировки стилевых парадигм в плане выражения. Сейчас привычной задачей режиссера стало стирание границ между воображаемым и подлинным. И, наоборот, революционным выглядит кино, статично фиксирующее обыденную реальность как феномен подлинности — «Свободное плавание» Бориса Хлебникова.

Сейчас кроме указанных двух трактовок метафильма известна и третья: метафильмом называют совокупность работ любого режиссера безотносительно к их внутренним взаимосвязям или к отсутствию таковых. К сожалению, благодаря ее примитивности именно эта позиция распространена в массовых текстах и блогах интернета.

В моей трактовке (опубликованной в 1988 году) метафильм — это метафизическая конструкция. Существует она не в реальности, а в воображении, и лишь постольку, поскольку мы способны заметить связи между определенными элементами фильмов Тарковского и мысленно объединить их в одно виртуальное произведение, которое не имеет материальной формы и в котором действуют не герои из плоти и крови, а вполне абстрагированные функции и энергии. Метафильм Тарковского — совокупность не фильмов, а мифологем, объединенных в сюжет благодаря их последовательной акцентировке по ходу развития цикла его фильмов (кстати, цикл — тоже не простая совокупность, а кольцевая, где сходятся начало и конец первого и последнего фильмов).

В «легенде» Тарковского очевидны мифологические черты. Это позволяет понять повторяющиеся детали и ситуации в его фильмах как мифологемы и их устойчивые атрибуты. Ничего, кроме самих себя не означающие вне контекста мифа, они наполняются значениями в мифе и раскрываются как единицы мифологического языка.

Уточню, что подразумевается здесь под словом «миф». В данном случае это древнейшие представления об одушевленном космосе и о его сотворении, которые лежат в основе многих мифологических сюжетов и выявляют в них общую первичную модель — то, что все эти сюжеты являются разными вариантами истории создания мира. Е. Мелетинский писал по этому поводу следующее: «Миф творения — это основной, базовый миф, миф *par excellence*. Эсхатологический миф — это только миф творения наизнанку, повествующий о — большей частью временной — победе хаоса (через потоп, пожар и т.п. в конце мира или в конце космической эпохи)». А также: «В мифологии само описание мира возможно только в форме повествования о формировании элементов этого мира и даже мира в целом. Это объясняется тем, что мифическая ментальность отождествляет начало (происхождение) и

сущность, тем самым динамизируя и нарративизируя статическую модель мира. При этом пафос мифа довольно рано начинает сводиться к космозации первичного хаоса (т. е. формирование мира оказывается одновременно его упорядочиванием). И именно этот процесс творения мира является главным предметом изображения и главной темой древнейших мифов»⁵⁸.

Космогония—создание миропорядка—в мифе представляла как драматическое действие, битва богов, в которой изначальный хаос был расчленен на небо и землю, а побежденные силы первобытной тьмы были сброшены в подземные воды и стали там владыками смерти: «Плавание героя через воды смерти ассоциируется с его битвой с морским чудовищем. Вообще можно утверждать, что в широком аспекте нисхождение в подземные воды и борьба с чудовищем—родственные мотивы эпоса. [...] Изначальная функция соответствующего цикла мифов—космогоническая. Согласно одной из наиболее распространенных концепций примитивного хаоса, он представлял собой первичный океан, и акт творения состоял в рассечении символизирующего этот океан морского чудовища»⁵⁹.

Главная проблема человека—проблема жизни и бессмертия—разрешалась в мифе путешествием героя в подземный мир, чтобы получить или вырвать у его властителей право на бессмертие. Этот мотив подробнейшим образом, на колоссальном материале, проанализирован еще Дж. Фрезером в его знаменитой «Золотой ветви». В архетипических образах навсегда закрепились древние смысловые модели. Архетип жертвы как ритуального перехода через смерть к бессмертию стал основой представлений человека об истинном жизненном пути.

Фильмы Тарковского показывают, как последовательно режиссер входил в миф. Подобно инокку Рублеву из своего фильма, он углубился в искусство, подобное служению, почти священнодействию, стремясь дойти до первоосновы добра и зла, «абсолютной истины отношений человека и действительности».

Поиск высших, абсолютных критериев этики и был путем к мифу. Ведь добро в мифе было абсолютным постольку, поскольку оно помогало создавать космос из хаоса, а зло—потому что разрушало космос как миропорядок. В основе мифологических сюжетных матриц лежит этот изначальный, глобальный по своей сути этический критерий.

Драматические конфликты в фильмах Тарковского уходят к самым корням человеческой этики. Эталонном вечного мифа Тарковский проверяет современного человека, его нравственный потенциал. Это делает его творчество экранизированной философской концепцией человека.

Последний фильм Тарковского утверждает главную внутреннюю идею его творчества—жертву во спасение мира и человека. Герой «Жертвоприношения» отдал все, что составляло его микрокосм, и это уравнило судьбу всей Земли на каких-то высших весах, где микрокосм равен макрокосму, человек—миру. Жертва решила все. Отказ от земного ради высшего—единственный

путь к спасению, утверждает Тарковский. Идея жертвы соединяет семь его полнометражных фильмов в единый цикл, рамки которого трагически совпали с пределами всего его творчества и жизни. Знал он или нет о надвигающемся конце, независимо от этого «Жертвоприношение» осуществлялось как завершение цикла. В лекциях на высших режиссерских курсах и в различных интервью он рассказывал о живописцах средневековой Японии, которые, достигнув славы на родине, уходили в другие города и там брали новое имя и творили в новой манере, все начиная с нуля⁶⁰. Этот исторический пример постоянно занимал его воображение. Связывал ли он это со своей жизнью? Судьба распорядилась с такой жутковатой пунктуальностью, что невольно задумаешься, будто и в самом деле у великих художников есть с ней свои, неведомые людям договоренности.

Инициационная схема лежит вообще в большинстве сюжетов искусства, от древних до современных, включая вульгарные варианты этих сюжетов в полицейских боевиках, где герой должен спуститься на дно, пройти через испытания, столкнуться с враждебными силами и в конце концов победить или погибнуть, а иногда и то и другое одновременно. Жанр нуар, о тяготении Тарковского к которому мы говорили выше, тоже строится по этой схеме — герой там всегда должен пройти по самому дну жизни. Так что сама по себе эта схема у Тарковского не представляет собой ничего оригинального. Наоборот, она абсолютно типична, абсолютно универсальна. Разница с другими авторами и кинематографистами у него в том, что он не прячет архетипические пружины этой схемы под конкретику сюжета, а, наоборот, выявляет их, подчеркивая именно универсальный и символичный характер этой схемы. Раскрывая инвариантность этой схемы, Тарковский утверждает не только сакральную модель в ее собственном чистом виде, но и выступает апологетом искусства как сакральной деятельности, как служения, — воплощая тем самым миф о художнике *rag excellens*, и совершенно естественно поэтому во всем мире он воспринимается именно в этой роли.

11. Конфессиональная эволюция и хронотоп истории христианства в фильмах Тарковского

Тарковский не стремился доказать или проиллюстрировать ту или иную религиозную концепцию. Он дал портрет души современного человека, мучающегося, мечущегося в поисках Бога, но еще не нашедшего его, — говоря языком религиозных текстов: *взыскующего, но ненасытившегося*. Герои

Тарковского идут к религии или, возможно, ищут своего собственного Бога, опираясь не на догматические доктрины, а на свои внутренние тяготения, тайные влечения души, смутные подсознательные ощущения, которые они пытаются осознать и выразить, увидеть их подтверждение в реальности. Режиссер показывает стадию «эмбрионального» развития религиозных идей на уровне подсознания, на уровне активизации архетипических образов. На этом первичном уровне исходные позиции многих религиозных и внерелигиозных мистических концепций сближены.

Но надо разделять, с одной стороны, личные представления персонажей, чей непосредственно переживаемый мистический опыт отличается от конфессиональных доктрин (кроме православных героев «Андрея Рублева») и синтетических учений типа теософии, и с другой — конфессиональные ориентации в фильмах, взятых как авторское концептуальное целое, объективированное в сюжетных коллизиях и в ткани кинотекста. Как опредмеченные смысловые модели, фильмы, на мой взгляд, все же поддаются определению с точки зрения религиозных ориентаций.

Конфессиональный вопрос не входит в проблематику сакрального хронотопа, связанную с дорелигиозным архетипическим мировосприятием. Однако следует кратко затронуть эту тему, важную для понимания творчества Тарковского и сложившихся вокруг него мнений, тем более что тут есть и свой собственный хронотопический аспект: хронотоп исторического развития христианских конфессий.

Многочисленные комментаторы творчества Тарковского расходятся в мнениях о его веровании. Большинство считает его православным. Встречаются в работах о Тарковском мнения о его тяготении к протестантизму, увлечении теософией, антропософией, даосизмом и дзен. Есть и единичные высказывания об эволюции его от православия к католицизму и протестантизму. Последнее представляется мне наиболее верным. Высказал такое замечание Андрей Михалков-Кончаловский, лучше, чем его коллеги, знающий и Тарковского, и мировую культуру. По этому поводу мне хотелось бы предложить свои соображения.

В первых двух фильмах — «Ивановом детстве» и «Андрее Рублеве» — выражена идея подвига. Подвиг Ивана самоочевиден и не нуждается в комментариях. Подвиг Рублева — это его иночество и обет молчания. Монашество и разного рода обеты рассматриваются в православии как духовный подвиг. «Православие говорит о необходимости активности, подвига»⁶¹. Подвиг — чисто православная идея. Как известно, ее нет в протестантизме, где действует противоположный принцип — оправдание верой, а не делами; дела

человеческие не имеют никакого значения, считал Кальвин, так как, какие бы подвиги человек ни совершал, он все равно обречен в силу первородного греха, и спасти его может только вера. Католицизм допускает, что искупления все же можно достичь, и не только мученичеством, а даже купить его, заплатив за индульгенцию.

В средней группе фильмов, в «Солярисе» и «Сталкере», герои выясняют отношения с высшими силами в конфликтном диалоге. Для православия подобный диалог-конфликт невозможен. Зато эта тяжба, выяснение взаимных прав и обязанностей вполне отвечает принятым в католицизме юридическим основам религиозной доктрины.

К тому же для православия запрещена метафоризация Бога в виде образов, реализованных в этих фильмах и не утвержденных канонами — например, в виде мыслящей планеты или Комнаты, исполняющей желания. На эту тему высказывались православные священники, подчеркивавшие, что в православии возможны символы, только утвержденные церковной традицией, например, агнец, рыбы, виноградная лоза и т.д., а иные недопустимы. Тарковскому отказывали в том, что в его фильмах выражены православные аспекты христианства: «Я видел многие его фильмы, понимал, что он по-своему увлечен богоискательством, но каждый раз досадовал на приблизительность его толкования вероучений. [...] Касаясь такого явления, как вера, необходимо иметь фундамент православных догматов. В противном случае возникает бесполезное свободомыслие», — сетует Леонид Абашев, протоиерей, священник церкви Святого Александра Невского в Санкт-Петербурге⁶².

Правда, митрополит грузинской церкви Николай в рассмотренной выше статье о мотивах притчи о блудном сыне в «Солярисе»⁶³ замечает, что в условиях цензуры у режиссера и не было возможности опираться на каноническую символику, поэтому несправедливо упрекать его за ее отсутствие. Такое оправдание режиссера весьма важно со стороны служителя церкви в столь высоком сане, хотя и тут есть некое противоречие, ведь Тарковский не придерживался канонической символики и в эмиграции, где никто не цензурировал его образы. Вероятно, дело все-таки не в цензуре. У него был собственный взгляд на эти вещи.

В последней группе фильмов — «Ностальгии» и «Жертвоприношении» — отчетливо выражена идея поисков личного пути к Богу, отвечающая протестантскому принципу «личного священства»⁶⁴. Причем это не связано со шведской протестантской фактурой «Жертвоприношения», так как уже в сюжете «Ностальгии», развернутом на итальянской — католической — почве, герои отнюдь не следуют нормам католицизма, а по-протестантски ищут своего Бога и свой путь к нему.

В двух последних фильмах вновь, через много лет после «Андрея Рублева», появляется традиционная религиозная, церковная фактура — Андрей Горчаков посещает итальянские храмы, Александр молится Богу и

рассматривает альбом икон. Правда, и в «Сталкере», когда главный герой заснул на середине пути, за кадром, как его сон, звучит голос его жены, точнее, актрисы Алисы Фрейндлих, читающей «Апокалипсис». Но что сказывается на конечном результате, остается неясным: обращение героев к Богу, к оккультным силам, дзенским идеалам — или, скорее всего, тут наиболее полно реализован принцип веры как таковой, которая ценна для Тарковского независимо от того, во что верит человек. Идея самоценности веры как особого душевного состояния хотя и не буквально воспроизводит протестантскую концепцию, но весьма близка к ней. И в «Ностальгии», и «Жертвоприношении» герои тоже поднимаются до своеобразного подвига. Однако этот подвиг не имеет православного характера, поскольку совершается на пути поисков личного образа Бога. Для православия подобные поиски категорически запрещены: «Однажды и навсегда определены и Истина, и пути к Истине», — говорит святитель Феофан Затворник. Православная церковь считает, что она «обладает истиною и весь труд Христу верных обращается у нас на усвоение, а не открытие Ея, — в то время как на Западе давно стало законом: вперед! вперед! А ведь относительно нашего учения Свыше изречено: “Стойте... Неподвижны пребывайте”. И если что нам остается, то только утверждаться и других утверждать. Ибо сказано: “Аще мы, или Ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам: анафема да будет”»⁶⁵.

Итак, можно констатировать, с известной долей условности, что в эволюции фильмов Тарковского сменяют одна другую три христианские конфессии: православие, католичество и протестантизм. Конечно, это не означает, что сам режиссер проходил эти этапы в своем собственном отношении к вере и церкви, то есть что он поначалу был православным, потом перешел в католицизм и затем стал протестантом. Речь идет не о его биографии, а лишь о фильмах и внутрифильмовом мире.

Как известно, в той же последовательности конфессии возникали и в реальной истории. Православие гордится тем, что сохраняет ранние византийские формы христианского культа, католицизм — более новая его интерпретация (с точки зрения православия), а протестантизм откололось от католицизма еще позже. Следовательно, эволюция христианской конфессиональной идеи в творчестве Тарковского по-своему отражает подлинную историческую эволюцию этой идеи, то есть временной вектор, заложенный в ее реальном развитии. Этот вектор формирует вокруг себя поле времени, которое можно условно назвать «хронотопом истории христианства». Условно — потому что это не полный хронотоп. У него есть временное измерение, но нет пространственного. Можно ли с натяжкой, условно, считать таковым географическое перемещение самого режиссера и его героев в Италию и Скандинавию? Нет, это слишком плоско. К тому же «католические» идеи ясны уже в «Сталкере» и даже в «Солярисе», то

есть до отъезда в Италию. А идеи «Ностальгии» разрабатывались Тарковским вместе со сценаристом Тонино Гуэррой еще до начала работы над «Сталкером», когда уже шел неоформленный внутренний диалог режиссера с этим комплексом представлений. Эволюция этих представлений, которую мы обозначаем как хронотоп истории христианства, окончательно оформилась уже в готовых фильмах, а не в первоначальных идеях, которые бродили в уме автора неопределенное время задолго до их реализации в фильмах.

Хронотоп истории христианства выражен скорее в концептуальном плане и в сюжетных коллизиях и в меньшей степени в визуальных фактурах фильма. Хотя при определенном усилии можно увидеть соответствующую разницу и в визуальности. Примерно так, что ситуации православного подвига соответствует суровое черно-белое кино первой группы фильмов, ситуации католической юридической коллизии отвечает научно-фантастическая атрибутика второй группы, к протестантскому богоискательству тяготеет аскетический минимализм «Жертвоприношения». Конечно, такая схема эскизна, и я говорю о ней лишь затем, чтобы направить кого-то из интересующихся этой темой на ее изучение и поиск более основательных аргументов.

Вектор развития временного поля в хронотопе истории христианства (учитывая его условность) совпадает с вектором развития временного поля в «большом» хронотопе, охватывающем собой внутренний мир всего цикла фильмов, взятого в целом. Изменение конфигурации локальных хронотопов в «большом хронотопе» воспроизводит метафизическую историю мироздания в целом, а религиозный «полухронотоп» — один из конкретных аспектов этой истории. Включение исторической оси развития христианства в «большой» хронотоп фильмов дополнительно аргументирует конфигурацию этого хронотопа вдоль стрелы реального исторического времени, как хронотопа развития мироздания.

12. Попытки объяснения: гештальт, интерференция и анаграмма

Вернемся к «легенде» Тарковского. И заметим, что для исследования подобных фантомных нарративов пока еще маловато понятийной базы, даже не очень ясно, что это, в сущности, такое. Пока очевидно, что это нечто, возникающее в соответствии с объективными закономерностями. Некий образ. Мы могли бы сказать — фантомный образ, но это тавтология, образы всегда фантомны.

Рассмотрим фантомный нарратив с трех точек зрения: психологической, физической и филологической — как гештальт, интерференционное отображение и анаграмму. Взаимосвязь этих трех позиций является проблемой уже

не киноведческий, а философской: гештальтпсихология, теория интерференции и теория анаграмм демонстрируют нам ту целостность, в которую объединяются человек, мир и текст.

Первое объяснение: «легенда» Тарковского как гештальт

Возникшая в начале XX века гештальтпсихология стремилась объяснить появление целостных образов в сознании человека. Слово «гештальт» означает «образ, структура»; терминологическим смыслом оно наполнилось гораздо раньше появления соответствующей теории, еще благодаря Гете, который писал: «Для описания комплекса бытия какого-либо реального существа немец использует понятие гештальт. В этом выражении он абстрагируется от изменчивого, он предполагает, что нечто взаимосвязанное является определенным, законченным и в своем характере фиксированным».

С точки зрения гештальтпсихологии как обычный фильм, так и «легенда», представляют собой эффект «мнимого движения», основанный на том, что один из основателей гештальттеории Макс Вертхаймер назвал «фи-феноменом».

Одним из наиболее наглядных примеров гештальта является мелодия, которая узнается слушателем даже в разных тональностях и на разных инструментах. Мелодия осознается вдруг, в какой-то момент, когда звуки начинают составлять некое целое. С точки зрения гештальт-теории это целое независимо от первичных элементов и связано с ними каким-то очень сложным, косвенным образом, ни в коем случае не являясь их простой конфигурацией. Вертхаймер подчеркивал: «Фундаментальная “формула” гештальттеории может быть выражена следующим образом. Существуют целостности, чье поведение не определяется поведением отдельных элементов, но в которых частные процессы сами определяются собственной природой целого. Гештальт-теория пытается определить природу таких целостностей».

Вероятно, гештальт является своего рода мыслимым проектом, возникающим в результате определенных ожиданий и выражающим эти ожидания, а дискретные детали, которые получает мозг в процессе восприятия, вписываются в этот проект, оправдывая тем самым ожидания.

Герменевтика точно так же стремится понять текст, исходя из предпонимания, то есть внутреннего видения некоего целостного мира, который присутствует в тексте как образ, восходящий к прообразу, предзаданному вне текста. И в этом плане она близка гештальтпсихологии.

Фи-феноменом являются не только мелодии и другие различного рода образы, но и эффект движения в кинокадре. Как известно, за рамками гештальттеории появление образа движения на киноплёнке обычно объяснялось тем, что последовательно появляющиеся перед глазами зрителя кадрики якобы вызывают в глазах оптическое наложение одного статичного образа на другой. Это объяснение давно уже не считается убедительным и используется лишь в

самой упрощенной литературе, так как ясно, что образ движущегося объекта возникает не в глазу, а в сознании человека, где действуют не оптические, а другие законы. Гештальт-теория трактует образ движения в кино иначе: с ее точки зрения, это фи-феномен, то есть проект, возникающий в мозгу зрителя как ожидание при виде первого статичного кадрика, а последующие кадрики со смещенными фазами дополняют этот проект до целостного образа движения.

Эффект возникновения целостного сюжета «легенды» в ситуации, где присутствуют взаимосвязанные совокупности мифологем, тоже можно считать фи-феноменом, а сам метафильм—гештальтом. С позиции гештальт-теории метафильм по механизму своего возникновения похож на обычный фильм.

Второе объяснение: «легенда» Тарковского как интерференционное отображение

Легко заметить, что описанное выше смещение акцента внутри ряда мифологем образует своего рода волну, бегущую вдоль этого ряда. То есть тут мы имеем дело с волновым эффектом. Но известно, что там, где есть волновые системы, возникают явления интерференции,—точнее, они возникают при совмещении двух и более волновых систем.

Поскольку для искусствоведения и киноведения эта терминология и эти представления не совсем привычны, надо кое-что пояснить.

Интерференция—явление, связанное с взаимодействием волн. При совмещении в пространстве или во времени двух или нескольких волновых систем в точках наложения волн суммарная амплитуда волн усиливается. Это усиление называется суперпозицией волн. Суперпозиции выделяются на общем фоне волновой сетки, возникающей при смещении одной волновой системы относительно другой. Поскольку волновая сетка характеризуется некоторой регулярностью, то и суперпозиции, в соответствии с этой регулярностью, располагаются по поверхности сетки не случайно, а в соответствии с известными закономерностями. Эти закономерности хорошо изучены, и для огромного количества эффектов, возникающих при наложении волн, существуют соответствующие математические уравнения.

При определенных условиях суперпозиции способны образовывать упорядоченные фигуры, которые повторяют рисунок первичных волновых сеток, как бы отражают его, поэтому они называются интерференционными отображениями. Например, если первичные волновые ячейки были квадратными, то и их отображения квадратны, если первичные ячейки образовывали какие-либо косоугольные треугольники, то и их отображения повторяют эти же косоугольные треугольники, с соблюдением всех углов и пропорций. Но при этом интерференционные отображения не буквально повто-

ряют первичный рисунок, а всегда, во-первых, смещены на некоторый угол, а во-вторых, увеличивают исходный рисунок во много раз. Сверхкрупное увеличение позволяет, например, в кристаллографии (откуда пришли некоторые методы интерференционного анализа) наблюдать атомные решетки, которые становятся видны благодаря их увеличенным интерференционным отображениям. Из-за многократного увеличения интерференционные отображения могут продуцировать воздействия огромной мощности, например, в явлениях волнового резонанса, разрушающего мосты и самолеты.

В интерференционных отображениях увеличиваются не только пространственные размеры первичных волновых ячеек, но и возникают иллюзии движения (к подобным иллюзиям относится такое всем известное явление, как переливы муара на ткани) и объема (голография). Такого рода иллюзии относятся уже к категории образов, то есть интерференция способна порождать образы, что для нас является самым интересным.

В способности интерференции превращать потенциальные свойства в актуальные и порождать фантомные образы проявляется творческая сила природы, очень мало изученная (во второй половине XX века привлекающая внимание в связи с теорией И. Пригожина о свойстве хаотических систем порождать упорядоченные структуры).

Эффекты интерференции и ее порождающие свойства изучаются в широко используемых волновых системах, например, в оптике, акустике, радио и т.д. Но интерференции встречаются не только в физических объектах, но и везде, где возникают ситуации совмещения (в пространстве или во времени) систем, которые можно с некоторой условностью уподобить волновым, то есть если в них наблюдается любого рода повторность. Интерференция доказана в биологических процессах, биофизике мозга и мышления, эффектах памяти, в психологии, лингвистике (изменение соседствующих или последовательно изучаемых языков) и других областях, вплоть до социальных процессов.

Естественно предположить, что интерференция должна проявляться и в продуктах человеческой рефлексии — культуре и искусстве, которые имеют повторное строение (ритмическое, циклическое, симметричное и т.д.) и при определенных условиях могут быть уподоблены волновым системам.

Внимание к этой проблеме привлекают эффекты интерференции в фильмах Тарковского (с сообщением об этом я впервые выступил на конференции во ВГИКе в 1990 году⁶⁶). Их изучение поможет перенести найденные закономерности и на другой материал искусства. Таким образом, творчество Тарковского продуцирует новые методы в изучении культуры.

«Легенда» — фантомный образ мифологического сюжета в метафильме — является увеличенным и динамическим интерференционным отображением мифологем, которые в статичном виде присутствуют в сюжетах каждого из фильмов.

Как возникают эти интерференции в данном случае?

Для интерференционного отображения необходимы волновые системы (две или более), их наложение и смещение относительно друг друга. Все это мы наблюдаем в цикле фильмов Тарковского.

Четыре мифологемы в каждом из фильмов образуют первичные волновые системы. В полном цикле из семи фильмов эти волновые системы совмещаются, порождая суперпозиции. По ходу развития метафильма акцент внутри четверки мифологем переносится с первых на последние, что и порождает эффект перемещения суперпозиций, иллюзию движения, своего рода муар. Возникновение фантомного нарратива («легенды») в цикле фильмов может быть объяснено как интерференционное отображение.

Благодаря увеличивающим свойствам интерференции (увеличивающим также и количество движения) «легенда» создает не только масштабно укрупненный вариант исходных мифологем, но и позволяет скрытому в них импульсу движения перейти из потенциальной формы в актуальную — и в результате наполнить метафильм движением сюжета, а цепочку статичных мифологем развернуть в движущийся во времени, развивающийся миф.

«Легенда» Тарковского воспроизводит модель общечеловеческого мифа о нисхождении героя в потусторонний мир в поисках бессмертия. В этом мифе основной коллизией является возрождение к новой жизни через смерть (изначально — погребение зерна в землю для посева); философской интерпретацией этого мифа становится антиномия смерти и бессмертия, предстающая как загадка Абсолюта.

Абсолют, идеальное метафизическое представление, в фильмах Тарковского наполняется физическим смыслом и имеет прямое отношение к механизму интерференции, обеспечивая когерентность мифологем.

Почему цепочки значений в фильмах оказались столь схожими, что интерференция между ними дала точное и при этом обогащенное информацией отображение? На языке физики такое сходство называется когерентностью. По определению, волновые системы когерентны, когда разность фаз у них постоянна или изменяется синхронно. Вспомним, что в голографии фантомный образ создается при пересечении строго когерентных лучей лазера. Их когерентность обеспечивается тем, что это практически один и тот же лазерный луч, разделенный оптической системой на несколько потоков, но изначально исходивший из одного точечного источника. Такой источник может иметь не только технический, но и глубоко гуманитарный характер. Он имеет прямое отношение к тому пониманию Абсолюта, которое воплотилось в фильмах Тарковского.

Фильмы Тарковского часто понимаются как поиски истины. На самом деле, если быть точным, это не столько поиски, сколько показ истины в процессе ее осуществления как события. В этих фильмах поиск истины и ее осу-

шествление объединены в едином событии, потому что для Тарковского поиск истины через жертву и есть сама истина.

Для него истина — не предикат, то есть не признак истинности или неистинности какого-либо события, а субъект, то есть самоосуществляемое событие.

Но какое же событие имеет абсолютный характер для человека, причем человека вообще, вне культурно-исторических различий между разными людьми? Вероятно, если такое событие возможно, то оно настолько универсально, что было осознано на самой заре человеческого мышления и сохранило значение архетипа до наших дней. И такое событие существует.

Для человека все изменчиво и недостоверно, кроме одного — факта собственной смертности. И нет ничего более абсолютного, чем преодоление этого факта.

Бессмертны боги, это отделяет их от людей; единственный путь через границу между бессмертными богами и смертными людьми — жертва. Статут абсолютной истины жертва получила не в какой-то отвлеченной доктрине, а в самой жизни — конечной в бесконечном мире. В фильмах Тарковского жертва вечно спасает мир, и в этом раскрывается идея приближения к Абсолюту. Эта идея обеспечивает когерентность образных систем всех его фильмов.

И еще одно обстоятельство. Волновые системы основаны на бинарной симметрии. Но за всеми бинарными оппозициями и за самим принципом бинарности, если говорить не о физическом мире с его симметрией электрических полюсов, симметрией материи и антиматерии и т.д., а об идеальном мире человеческих представлений, как это детально показано семиотикой, лежит осознание отсутствия для человека иных состояний, кроме жизни и смерти: бинарные оппозиции — это проекция смертного человека на бессмертный мир. Логика «исключенного третьего» проецирует на мир образ человека.

Абсолют по отношению к бинарным оппозициям выглядит как ось симметрии, находящаяся между полюсами и ничему не симметричная. В мире Абсолюта нет смерти, а значит, нет и логики «исключенного третьего», нет причин и следствий — точно так же, как в фильмах Тарковского, особенно поздних, где не только все вещи, но и жесты обладают витальными свойствами, то есть ритуальны, и время обращается вспять, потому что в этом мире нет бинарности состояний, нет необратимости. Абсолют — тот точечный источник, где нет волн, но откуда они все расходятся. Мир, понятый как образ Абсолюта, не мог не стать в разных своих вещественных проявлениях всегда когерентным самому себе.

Во всех образных системах искусства когерентность усиливается, когда их сюжеты приближаются к этой оси, к зоне Абсолюта и бессмертия, и ослабевает, когда отдаляются от нее. Отсюда — сходство религиозной образности в искусстве всех культов, отсюда же — разнообразие сюжетов в ми-

ре смертного человечества (вспомним еще раз Ибн-Араби: «Человек живет в мире множественности, и только Бог в мире единства»). Но даже и самые бытовые сюжеты тоже всегда строятся как волны потерь и обретений, то есть, по сути, метафорического приближения к смерти или удаления от нее, — и, значит, все эти волны даже и в обыденных сюжетах идут из того же точечного источника. В процессе развития они много раз пересекались, и в результате конкретные сюжеты искусства, которые были когда-то в первоначальном виде совершенно когерентными, в современном виде представляют собой отражения многих и многих интерференций, которые в них уже мало различимы. Когерентность в них почти утрачена. В чистом виде она встречается крайне редко, как у Тарковского.

Тарковский, желая того или нет, привел в действие скрытый механизм, имеющий отношение к фундаментальным принципам строения физической реальности.

Нельзя в этой связи не сказать и о том, что в характерных для герметизма холических представлениях об аналогии между большим и малым мирами отразились своеобразно претворенные идеи интерференции: малые циклы микрокосма интерференционно отображаются в больших космических циклах макрокосма.

Известно, что в механизмах памяти интерференция улучшает или ухудшает запоминание в связи с тем, что сходные впечатления либо суммируются, либо вытесняют друг друга. В нашем случае при совмещении сходных предметно-смысловых структур в нескольких фильмах забываются их уникальные характеристики, связанные с конкретикой каждого фильма, и на первый план выходит родовое, когерентное. Чтобы увидеть общее, надо забыть индивидуальное. Освобожденные от конкретики, архетипические значения выявляются более отчетливо. И вместе с тем в них начинают срабатывать механизмы смысловой валентности, притягивания друг к другу, и они начинают формировать свой собственный сюжет. Так возникает «легенда», сюжет метафильма.

Третье объяснение: «легенда» Тарковского как анаграмма

Анаграмма, вообще говоря, это такая зашифровка слова, когда его буквы расставляются по определенной системе в разных местах текста; зная эту схему расстановки, слово можно восстановить. В простейшем виде этой схемой расстановки является само слово, то есть его собственный набор букв, соединенных в определенном порядке.

Обнаружение анаграмм есть тоже прямое дело герменевтики, но уже не столько библейской экзегезы, а в большей мере иудейской гематрии и каббалы, где путем подсчета букв по определенным правилам в тексте выявлялись зашифрованные священные высказывания.

Один из основателей современной семиотики Фердинанд де Соссюр значительные усилия уделял поиску анаграмм в текстах. Соссюровская анаграмма и другие анаграммы, поисками которых в текстах занимаются представители семиотики до наших дней, весьма схожи с эффектами интерференции.

Вяч. Вс. Иванов приводит примеры анаграмм⁶⁷ в древнеиндийских гимнах «Ригведы», где неназванное имя бога спрятано в буквах текста. В частности, по подсчетам В. Н. Топорова в тексте одного из древнеиндийских гимнов 60 процентов букв принадлежат имени бога, которому посвящен гимн, это имя рассеяно в тексте, и при устном произнесении или пении гимна оно доносится до сознания слушателей как бы ниоткуда.

Нечто похожее на анаграмму возникает в поэзии, когда автор осознанно или непроизвольно использует дорогие ему созвучия более часто, чем нейтральные, так, что сквозь поэтический текст просвечивает звуковой тон, отсылающий к некоему слову.

«Легенда» Тарковского тоже является своего рода анаграммой. Но анаграммой не имени, а сюжета, растворенного в пространстве других сюжетов.

Выявление анаграмм в тексте представляет собой не что иное, как совмещение одной волновой решетки (слово) с другой волновой решеткой (текст), так, что в результате этого совмещения возникают суперпозиции, составляющие анаграмму. Поэтому анаграмму можно интерпретировать как своего рода интерференционное отображение.

Гештальт, интерференционное отображение и анаграмма представляют собой, конечно, не одно и то же, но родственные, близкие явления, увиденные с разных точек зрения — психологии, физики и филологии, и описанные в разных системах представлений и понятий. Поэтому «легенда» и метафильм Тарковского представляют собой то и другое и третье одновременно. Их единство демонстрирует нам, насколько когерентны человек, мир и текст. Но для нас важна не просто констатация этого факта, в общем, достаточно очевидного, если к нему приглядеться, но главным образом те выводы из него, которые направлены в сторону Абсолюта. Двигаясь в этом направлении, мы обнаруживаем глубинное структурное единство духовных и материальных явлений. И понять это нам помогает искусство Тарковского.

Уточним: не все его искусство в целом, а конкретнее — характерный для его фильмов принцип «гербовой композиции» (*mise-en-abyme*), то есть повторение сюжета в приеме и приема в сюжете. Рассмотрим этот принцип композиции фильмов в главах следующей части книги.

ЧАСТЬ
ТРЕТЬЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ КАНОН ТАРКОВСКОГО

1. Декларации

В «Жертвоприношении» между героями происходит разговор, знаменательный не только для этого, но и для всех других фильмов Тарковского:

Александр: Как прекрасно было, наверное, верить, что мир таков, каким здесь изображен. Эта Европа — словно Марс! Ну, то есть, ничего общего с истиной. [...] У меня странное чувство, что наши современные карты тоже никакого отношения к истине не имеют.

Отто: К какой истине?

Виктор: Истина, “что есть истина”?

Отто: Истины вообще не существует. Мы смотрим и не видим ни черта. Вон бежит таракан...

Аделаида: Таракан?

Отто: К примеру, мадам. Экскюзе муа. Так вот, бежит таракан вокруг тарелки и воображает, что целеустремленно движется вперед.

Виктор: Откуда вы знаете, что думает таракан, который бежит вокруг этой вашей тарелки? Может быть это у него ритуал такой? Тараканий.

Отто: Все может быть. Может быть. А мы все твердим: истина, истина¹.

Под шутовской иронией этого диалога скрыта весьма точная трактовка ритуала — так же, как под бессмысленной для непосвященного последовательностью ритуальных действий скрыты тайные связи с мирозданием.

Структура предмета повторена в структуре высказывания о нем.

Выше мы упоминали, что подобные ситуации в искусстве определяются как *mise-en-abyme* (*франц.*) — «сведение к гербу» или «гербовая композиция»². В театре это, например, сцена на сцене в «Гамлете», «Чайке», блоковском «Балаганчике» и т.п. В живописи, например, у Рене Магритта,

большим поклонником которого был Тарковский, — разбитые оконные стекла с написанным на них пейзажем, причем в пробоинах раскрывается вид на тот же самый пейзаж. В кино — некоторые виды «фильма в фильме».

Идеальный случай *mise-en-abyme* — многократное отражение объекта между параллельными зеркалами, образующими уходящие в бесконечность анфилады, что дает мне возможность определить этот принцип не только как «гербовый», по французской традиции, но и «анфиладный».

Этот принцип заставлял Тарковского повторять в структуре каждой ленты общие идеи, лежавшие в основе всего его творчества. Не поэтому ли композиция всех его фильмов одинакова? Это удивительное постоянство композиции составляет тему данной главы.

Герои «Жертвоприношения» говорят о ритуале, а при этом сама композиция фильма ритуальна. В других фильмах Тарковского эта тема просматривается не в диалогах, а в мотивировках поведения героев — ведь жертва, характерная для всех сюжетов Тарковского, является частью ритуала и проявлением ритуального мышления. Ритуал служит, с одной стороны, принципом поведения героев во всех фильмах (в одном из них — и предметом разговора героев), а с другой — принципом построения киноформы, основой композиции.

У слова «композиция» много значений и оттенков, я в данном случае подразумеваю под композицией расположение значимых акцентов в определенных моментах фильма. Конфигурация этих акцентов у Тарковского всегда постоянна. Она не связана с конкретикой его лент — материалом, сюжетом и жанром, статичным («Жертвоприношение») или динамичным («Иваново детство», «Сталкер») развитием действия, непрерывным («Солярис», «Ностальгия») или дискретным («Андрей Рублев», «Зеркало») характером повествования, большой или малой продолжительностью (кинороман «Андрей Рублев» и новеллы-главы в нем, а также короткометражка «Каток и скрипка»). Поэтому нельзя сказать, что эта композиционная схема предназначалась для выявления содержания фильмов. Она предшествовала их содержанию, даже первого из них, поскольку в нем она уже была заявлена, и похоже, что она сама по себе была содержанием, притом наиважнейшим для Тарковского. Но содержанием не предметным, а мелодическим. Фильмы лишь оформляли ее тем или иным образом, как мелодия получает разную оркестровку.

Несомненно, что каждый свой фильм он начинал, уже зная, что будет делать его в соответствии с этой схемой, ведь многие кадры, поддерживающие эту схему, требовали серьезной предварительной подготовки. Ниже приведено много примеров таких кадров. В кино вообще слишком сильна индустриальная составляющая, при подготовке фильма задействовано много людей на технических работах, чей труд должен планироваться, оплачиваться и контролироваться, чтобы тут можно было бы говорить о чем-либо бессознательном и интуитивном. Речь идет лишь о том, что мотивы своих ре-

шений автор фильма вправе не объяснять даже ближайшим сотрудникам — именно это Тарковский и делал, из чего эти сотрудники вынесли впечатление о немотивированности его действий. Я не верю в сказки, которыми увлекаются критики и даже некоторые мемуаристы, лично знавшие Тарковского, о том, что он действовал по наитию. Мне кажется, он прекрасно знал, что делал и для чего, хотя и не говорил об этом, мы уже вспоминали его поучение из лекций по кинорежиссуре: «Никому не раскрывайте своего замысла».

Привязанность Тарковского к этой композиционной схеме поразительна. Она отнюдь не была оковами, которые он не мог сбросить. Нет, он и не пытался от нее освободиться. Наоборот, он совершенствовал ее, находил в ней возможности не только для формальных поисков, но и для раскрытия в ней особого содержания, которое он включал в сюжеты фильмов. Эта схема питала его сюжетную фантазию. Похоже, что она была для него синонимична самим понятиям «фильм» и «искусство» и вместе с тем была синонимом чего-то более далекого, какого-то идеала, стремление к которому было его жизненной целью. Занимаясь этой схемой, разрабатывая ее в композиции и сюжете фильмов, он служил своему идеалу. Это был, несомненно, некий культ, некий ритуал — индивидуальный, но сраставшийся с ритуалами общими, религиозными.

Жесткость этой композиционной схемы опиралась на глубокие философские размышления Тарковского о природе системности и ритуала. Его рефлексии по этому поводу вырывались в эмоциональных всплесках: «Больше всего на свете я ненавижу случайности!», — и в теоретических пассажах.

Постоянство... Монолог Александра в начале «Жертвоприношения» выглядит как странный гимн постоянству, и не просто постоянству, а какому-то странному, почти параноидальному педантизму:

Все-таки, как ни говори, метод, система — великое дело. Ты знаешь, мне иногда кажется, что если каждый день, точно в одно и то же время совершать одно и то же действие — как ритуал — систематически и непреложно — каждый день, в одно и то же время непременно, — мир изменится. Что-то изменится! Не может не измениться. Ну, скажем, утром ты просыпаешься, встаешь ровно в семь часов, идешь в ванную, наливаешь стакан воды из-под крана и выливаешь воду в унитаз. Только и всего³.

В текстах «Жертвоприношения» Тарковский приоткрыл миру суть своего метода с надменной и ернической полуоткровенностью. Характерным для авангардных манифестов ироническим снижением («таракан», «унитаз»), как громоотводом, он защищал от возможных недоумений свое истинное кредо.

Монолог Александра — тоже одно из проявлений «гербового принципа», ведь и в нем, и вообще в «Жертвоприношении» Тарковский рассказал не только о том, о чем в связи с этим фильмом привычно рассуждают критики, социологи, психологи (о поисках духовности в бездуховном мире, поведении человека перед лицом атомной угрозы, психастении интеллигента и т.п.), но и о самом себе и своей режиссерской технике.

Пример со стаканом воды Тарковский еще за несколько лет до создания «Жертвоприношения» приводил в различных своих текстах.

Александр уверен, что само по себе неуклонное проведение этой процедуры способно удержать мир от гибели.

В психиатрии неоднократно описаны случаи, когда пациент связывает то или иное состояние своей души с маниакальной идеей спасения мира или, наоборот, провоцирования мировой катастрофы.

Французский психолог Жан Пиаже приводит примеры из своей медицинской практики, когда пациент связывал некие свои действия или бездействия с удержанием мира от гибели.

Ритуальный характер этих действий и их связь с проблемой спасения мира подчеркивает и отечественный неврофизиолог С. Н. Давиденков: «Создание разнообразных защитных и охранительных ритуалов, поражающих нас теперь своей бессмысленностью, совершенно совпадает по своему неврофизиологическому механизму с теми ритуальными действиями, которыми пользуется невротик для своего успокоения»⁴.

Сьюзен Лангер подчеркивает, что «ритуальные действия являются не подлинными инструментальными актами, а мотивированы главным образом “a tergo”, и их сопровождает, следовательно, не ощущение цели, а ощущение принуждения. Они должны быть выполнены не для какой-либо видимой цели, а из чисто внутренней потребности»⁵.

Сформулированная в монологе Александра схема поведения, призванная обеспечить гомеостаз мироздания, угадана автором фильма с глубиной, присущей ученому психиатру или культурологу. Мирча Элиаде утверждал, что повторяемость ритуала реализует идею «универсального возрождения через культовую реактуализацию космогонического мифа»⁶.

Вполне адекватно, в духе современных научных концепций, Тарковский оценил подобное поведение как ритуальное, это говорит о его достаточных познаниях в данной области и о глубокой культурологической интуиции, и еще более — о его собственной приверженности к такому типу ритуального поведения как к чему-то очень личному, прожитому в собственной судьбе.

Такой гимн системности не мог быть произнесен без того, чтобы не воплотиться в чем-то более существенном, чем слова, — в поступках, цепью которых было все его творчество, и в последнем из них — создании «Жертвоприношения», в сюжете которого современный человек обратился к ритуалу, и это спасло мир от катастрофы.

Есть и еще одно проявление системности, которое разглядеть труднее, чем систему в сюжетах и тем более в разговорах о ней, но что на самом деле еще более существенно: постоянство композиции всех его фильмов.

Я вижу в таком постоянстве композиции его фильмов пример канона. Слишком легковесным было бы утверждение, что кино не имеет корней в древности, откуда питаются каноническими моделями другие искусства. Возможно, канонов в кино так же много, как в других искусствах. Но здесь они не изучены.

Вообще говоря, в киноведении крайне слабо поставлена искусствометрия, то есть количественное (пропорциональное, контент-аналитическое и пр.) и синтаксическое изучение художественной структуры фильма, и в этом отношении киноведение фатально отстало от изучения поэзии, музыки и архитектуры, где соответствующая научная традиция насчитывает столетия. Вероятно, нужны исследовательские программы по изучению канона в разных видах и жанрах кино и по искусствометрии в кино (кинометрии).

Итогом таких исследований должны стать не цифры, а смыслы — раскрытие новой семантики в фильмах. Для теории кино тут достаточно работы.

Герменевтика киноформы, визуальная герменевтика может дать новую интерпретацию известным фильмам.

Аналогию симметрично-пропорциональной схеме фильмов Тарковского я вижу в других сферах культуры — прежде всего в канонической структуре храма и во множестве артефактов, воплотивших универсальную модель так называемого храмового сознания и фундаментальный архетип *Imago Templi* (образ храма)⁷.

Совершенно исключительным представляется мне воплощение этого канона Тарковским в таком масштабе — охватывающем все творчество режиссера, в такой детализации — композиционные акценты отклоняются от расчетных точек в тех или иных конкретных фильмах не более чем на плюс-минус полминуты, и в такой жесткости — не допустившей на протяжении четверти века ни малейших отступлений.

2. Фильмы

В этом разделе мы проанализируем композицию фильмов. Но не в хронологическом порядке, как в предыдущих главах книги, а от простого к сложному, начиная с лент, где канонические закономерности очевидны, и переходя к тем, где они менее заметны. Базовым, эталонным для нас станет композиционно-пропорциональный анализ «Ностальгии».

«Ностальгия»

Наименее понятая публикой картина Тарковского. Все его фильмы недопоняты, но все же в других критика пыталась найти скрытый смысл и наколопала его в таком переизбытке, что отступилась, узаконив для них «презумпцию непознаваемости». А в «Ностальгии» никто скрытого смысла не искал. Если название — дверь в картину, то в «Ностальгии» критика дальше порога не пошла, споткнувшись о две идеи: пропасть между западной и русской культурами и, собственно, ностальгия. Появление фильма у нас совпало с «перестройкой» и открытием государственных границ СССР, отчего непреодолимость границ культурных еще резче бросилась в глаза; что же до «ностальжи», то на это слово, говорящее о невозвратимости потока жизни, в эпоху перемен повысился спрос: так стали именовать многие коммерческие проекты — радиостанции, рестораны и пр. В итоге идеи *культурной границы* и *ностальгии* — зажили своей жизнью, отдельной от фильма. И никто не задался вопросом, о чем фильм на самом деле. Может быть, он вообще — о другом?

Что же сам Тарковский говорил об идеях фильма? Как ни странно, ничего. Для него было ценно другое: «С художественной точки зрения я ставлю “Ностальгию” выше “Жертвоприношения”, так как она не построена на развитии какой-либо идеи, или темы. Ее единственная цель — это поэтический образ, в то время как “Жертвоприношение” основано на классической драме. Именно поэтому я отдаю предпочтение фильму “Ностальгия”»⁸.

Итак, поэтический образ, а не развитие темы или идеи. Так ли это на самом деле? И не искусственное ли это противопоставление — идея и поэзия?

Но подождем с поэзией и поговорим о геометрии.

Поставим диск в компьютер или плеер, или кассету в видеоманитофон, и начнем смотреть фильм, время от времени поглядывая на таймер.

«Ностальгия» на видео VHS идет ровно два часа (на DVD-диске на пять минут больше)⁹. Эта точность настораживает. Любопытства ради посмотрим, какой кадр стоит на стыке первого и второго часа.

Одна из сюжетных линий в фильме — история о том, как некий итальянский учитель математики Доменико в ожидании конца света не выпускал из дому жену и сына. Через семь лет заточения полиция освобождает их. Момент открытия двери, яркий свет после полутьмы стоит точно в центре двухчасового фильма на стыке шестидесятой и шестьдесят первой минут. А через несколько секунд сын Доменико, выросший в заточении, выбегает на улицу и видит солнечный пейзаж, горную долину с городком на скале далеко внизу. Вопрос — «Папа, это и есть конец света?» — звучит на крупном плане маль-

чика, впервые открывшего для себя прекрасный мир. Для него начинается новая жизнь.

Для нас важен этот момент не столько в биографии мальчика, сколько в композиции фильма. В центре фильма — взгляд. Конечно, этот взгляд принадлежит маленькому мальчику, который перед нами в кадре. Но вместе с тем этот взгляд обнимает собой начало и конец мира. А это уже заставляет представить, что он идет откуда-то из космического далека. Из вечности, откуда видно конец и начало мира.

Такое представление сейчас может показаться странным. Но оно подтверждается с упорным постоянством в других фильмах Тарковского. И все большее число аргументов заставит нас признать, что этот взгляд можно сопоставить со взглядом вечности.

Итак, конец мира — начало мира. Эта ось делит фильм пополам.

Значит, композиция фильма симметрична. В нем рифмуются два мира, один кончается, а второй начинается. Но как они рифмуются и что это за миры, мы пока еще не знаем. Но узнаем. И чтобы узнать это, опять, но уже с неким возникающим предчувствием, ищем середины первой и второй половин фильма.

Сначала — вторая половина. Точно в ее центре, на 90-й минуте фильма, в кадре — панорама Рима с собором Святого Петра, чей купол возвышается над городом (он в глубине кадра, впереди другая церковь). На первый взгляд это типичная пейзажная монтажная «перебивка», какие часто используются в кино для плавности стыка эпизодов и для создания определенного настроения. Но в данном случае важна не монтажная и не эмоциональная мотивировка, а смысл, который раскрывается в симметрии этого кадра с аналогичным ему кадром в центре первой половины фильма.

Отматываем пленку назад. Центр первого часа занимает эпизод, где главный герой фильма, Андрей Горчаков, во сне видит свою жену. Беременная, она лежит в постели на спине, животом вверх; освещение медленно гаснет, и в конце концов в темном кадре световой линией, контражуром, рисуется ее профильный силуэт с возвышающимся, подобно куполу, животом. И эта световая линия возникает точно на 30-й минуте фильма.

Наши предчувствия оправдались. Первая половина фильма, в центре которой «купол» живота беременной женщины, точно отражается во второй половине с центром, отмеченным куполом собора.

Конечно, это не случайно. Ведь если панораму города с храмом можно снять «в запас» и поставить в любое место фильма, то световой абрис женщины не может получиться случайно, для этого нужны подготовка, замысел.

Оказывается, если фильм сложить посередине, как книжку, то его левая и правая половины совпадут, как две одинаковые картинки на левой и правой страницах книжного разворота. Но мы эту книгу еще не прочли. Мы пока еще только поняли, что перед нами книга — и начинаем ее читать.

Рифмуются два купола, две одинаково изогнутые графические линии. Тожество графики подчеркивает тождество смысла, симметрия изображительных мотивов выражает смысловую симметрию. Собор Святого Петра в Риме, центр христианского католического мира, стоящий над могилой апостола Петра, — средоточие духовной жизни, своего рода «пуп земли», — и женское чрево, центр жизни биологической, человеческой, земной.

В первой половине фильма воплощен мотив биологической жизни, связанный с женским началом, зачатием и рождением ребенка, детством, родной почвой. Мольбы о зачатии — тема первого крупного эпизода фильма, который происходит в храме и начинается репликой священника: «Вы тоже хотите ребенка?», а заканчивается изображением покровительницы женского плодородия Мадонны дель Парто на фреске Пьеро делла Франческо.

Изобразительные доминанты эпизода — арки собора, опирающиеся на целый лес колонн, между которыми бродит героиня фильма, и множество горящих свечей перед изображением Мадонны.

Этот эпизод стоит в самом начале фильма — начинается через три минуты после титров — и занимает шесть с половиной минут.

Во второй половине фильма, перед финалом, ему зеркально отвечает эпизод, где Горчаков со свечой в руках переходит осушенный бассейн: примерно та же длительность (около 8 минут) и две с половиной минуты, отделяющие его от финальных титров.

Пространство осушенного бассейна в предфинальном эпизоде рифмуется с пространством собора из первого эпизода и потому приобретает сакральный смысл воображаемого храма. Одна свеча в руках Горчакова рифмуется со множеством свечей в руках молящихся женщин, его смерть — с их просьбами о зачатии. Это отражение — контрастное, меняющее смысл на противоположный.



В первом эпизоде акцентировано женское начало и биологическая жизнь, в финальном — духовная сфера, связанная с мужским началом и смертью.

Возвращаясь к первому эпизоду, вспомним, что Горчаков не идет в храм, где женщины молятся о зачатии. Туда идет только его спутница Эуджениа (она недоумевает: «Ты мне все уши прожужжал обо этом храме, почему же ты не хочешь туда пойти?»). Вместо этого он едет в гостиницу и ложится спать. Не снимая пальто, укладывается в постель и засыпает. Это простое действие длится на экране около пяти с половиной минут.

Поразительная, разрушающая все кинематографические правила длительность этого эпизода до поры до времени не имеет объяснений, и только какой-то смутный инстинкт заставляет зрителя почувствовать в этой сцене умирание героя. Нет, он, конечно, не умирает здесь. Он просто укладывается в постель в пальто и ботинках. Но все это происходит так мучительно долго — как будто кусок вечности спроецировался в этот момент существования героя, — что возникает уверенность, что герой умирает. На нем как бы остается нестираемая печать смерти, и она становится видимой в финале, когда Горчаков действительно погибает, а начинает проявляться она в момент гибели его «второго Я» — математика Доменико, который сжигает себя на площади Капитолия в Риме, взгромоздившись на памятник Марку Аврелию.

Внутреннее чувство времени подсказывает зрителю, что эпизод засыпания Горчакова откликается зеркально в эпизоде гибели Доменико. Так и есть, по хронометражу положение этих двух сцен почти симметрично (с небольшим сдвигом) относительно центра фильма.

Отказываясь от телесной жизни, герой как бы — метафорически — умирает, а когда он на самом деле умирает, то это знак перерождения его для высшей духовной жизни.

Мотивы жизни биологической и духовной отражаются в двух половинах «Ностальгии» зеркально, противоположно один другому: биологическая жизнь — как смерть, а смерть ради духа — как высшая форма жизни.

Акценты на точках центра фильма и центров его половин выявляют интерес Тарковского к геометрии и топологии фильма и заставляют задуматься, а не акцентировал ли он и другие значимые точки — например, золотое сечение. Тем более что он изучал искусство Ренессанса, где золотому сечению отдавалось много внимания. Если так, то в точках золотого сечения фильма должно находиться нечто важное.

Попробуем определить эти точки.

Золотое сечение делит отрезок на две неравные части, так, что меньшая

часть относится к большей, как большая ко всему отрезку: $n : N = N : (n+N)$. Эта пропорция выражается отношениями ряда $3/5 = 5/8 = 8/13 = 13/21 = 21/34 = 34/55...$ и т.д., в десятичных дробях округленно числом 0,618 (62 %).

В любом отрезке есть две точки золотого сечения—основная и обращенная. Основная точка расположена ближе к концу отрезка, она получается, если большую часть отрезка отсчитывать от начала отрезка к концу, а обращенная точка стоит ближе к началу отрезка, ее находят отсчетом большей части отрезка в обратную сторону—от конца к началу.

Двухчасовой фильм (120 минут) делится по золотому сечению так, что основная точка приходится на 74-ю минуту, а обращенная—на 46-ю минуту (считая от начала фильма).

В этих точках находится то, что можно назвать формулой фильма.

Вряд ли следует напоминать, что по фабуле Горчаков ищет в Италии следы русского крепостного композитора XVIII века Сосновского. В основной точке золотого сечения, на 74-й минуте, переводчица Эуджениа читает Горчакову найденное в архиве письмо Сосновского о том, что его убивает мысль о том, чтобы не возвращаться в Россию. Письмо о ностальгии буквально материализует тему фильма, и этот момент можно называть формульным для фильма. Но интересно другое. Пока Горчаков слушает письмо, у него начинается носовое кровотечение. Он ложится на спину и вытирает кровь платком. Поразительно! Чего угодно можно было ждать, вычисляя золотую пропорцию фильма, но только не этого.

В решающей, формульной точке фильма разыгран каламбур «ностальгия—нос». Разыгран без тени улыбки, с ощущением страдания на лице Горчакова.

Иногда критики говорят, что Тарковский был лишен юмора... Нет, юмор у него был, но своеобразный, «черный»—мрачноватая ирония. Ирония в том числе и в адрес собственного замысла.

И благодаря этому каламбуру в кадр вводится невидимое и одновременно видимое, как водяной знак, название фильма: «Ностальгия».

Этому моменту в фильме симметрична обращенная точка золотого сечения на 46-й минуте фильма. В этот момент Горчаков впервые входит в дом Доменико—делает шаг самый фатальный в жизни. Можно сказать, выбирает свою судьбу. За дверью ему открывается нечто странное: на полу лежащие кучи какой-то глины или земли, между ними потоки воды, и потом становится ясно, что это макет какой-то местности, переходящий в настоящий пейзаж, в самых дальних планах открытый солнцу и ветру, в фонограмме—пение птиц. То есть Горчаков попадает в целостный неведомый мир—или это, скорее всего, материализуется мир его видений.

Движение от одного акцента к другому идет волнами, образуя мощную ритмическую конструкцию, подобную аркадам итальянских ренессансных соборов.

Мы уже упоминали крылатое выражение Майи Туровской о том, что Тарковский в «Ностальгии» как бы «разытальянил Италию»¹⁰, поскольку здесь нет привычных туристских красот.

Но на самом деле гармоничную ритмику итальянского искусства он внес в структуру фильма.

То же можно сказать и с точки зрения музыкальных ассоциаций, ведь в музыке «арками называют прием обрамления всего произведения, его частей или разделов формы одинаковым музыкальным материалом»¹¹.

В фильме все симметрично: персонажи, страны, жизнь и смерть, биологическое и духовное, мужское и женское, вода и огонь.

Вспоминаю: в конце 60-х—начале 70-х годов семиотики искали во всех текстах симметричные смысловые пары—бинарные оппозиции. Это было очень модное занятие. При виде «Ностальгии» у них бы зарябило в глазах. Тут настоящий заповедник бинарных оппозиций.

Симметричные пары образуют в «Ностальгии» рифмовую, поэтическую структуру.

«Основное отличие поэзии от прозы, возможно, лежит в большей геометричности приемов, в том, что целый ряд случайных смысловых разрешений заменен чисто формальным геометрическим разрешением [...] причем формальные моменты заменяют смысловые, разрешая композицию», — писал в 1926 году Виктор Шкловский о поэтическом кино¹².

Кроме всего прочего, симметрия эротична. Поэтому внешне сухой, совершенно антиэротический фильм в глубине насквозь и предельно эротичен, как экстазы католических святых.

Действие «Ностальгии» достаточно статично. Это нам пригодится позже в связи с анализом «Сталкера» и затем к разговору о негативной семантике золотого сечения. Пока лишь обратим внимание на то, что Горчаков скорее присутствует (в доме Доменико, отеле, храме, бассейне и т.д.), нежели куда-то перемещается. Единственный длинный проезд на машине служит фоном под титры и является традиционным для кино «вводом», точнее, «въездом» в действие, хотя и весьма своеобразным: местность, по которой проезжают герои, выглядит фантастично, пейзаж течет, как расплавленный; позже этот магматический пейзаж повторяется, когда герою снится Россия; можно сказать, что герой движется в пространстве сна где-то между Россией и Ита-

лейей, и не столько «въезжает» в действие в Италии, сколько просыпается в Италии — что, собственно, и означает начало действия; поэтому это вряд ли следует считать реальным перемещением в пространстве.

Итак, в «Ностальгии» мы установили пять опорных точек. Они следуют в таком порядке: **a** — центр первой половины фильма, **b** — обращенная точка золотого сечения, **c** — центр фильма, **d** — основная точка золотого сечения, **e** — центр второй половины фильма. Далее будем сразу указывать в фильме эти точки.

Центр фильма и центры его половин имеют бездейственный и метафизический характер (**a** — беременная женщина с животом-куполом, **c** — «взгляд вечности», **e** — купол собора Святого Петра в Риме). Точки золотого сечения отмечены действенными или драматическими моментами (**b** — приход Андрея Горчакова в дом Доменико, **d** — носовое кровотечение как ироническое раскрытие понятия «ностальгия»).

Бинарные членения устанавливают фундаментальные основания бытия и тем самым воплощают статический аспект сюжета, а золотое сечение воплощает динамический и материальный аспекты, притом с негативным оттенком — в «Ностальгии» почти скрытым, в других фильмах — более явным, как мы вскоре увидим.

«Жертвоприношение»

Длина фильма (**L**) — 141 мин., или 2 ч. 21 мин. (Начальные титры = 4 мин. 20 сек.; в данном случае опорные точки рассчитаны от начала титров, а не от начала действия, так как подложенная фоном под титры репродукция картины Леонардо да Винчи «Поклонение волхвов» играет важную роль в сюжете фильма, и панорама по ней служит уже началом действия); **a** — 35 мин. 30 сек., **b** — 54 мин., **c** — 70 мин. 30 сек., **d** — 88 мин., **e** — 1 ч. 46 мин. 30 сек.

Композиция «Жертвоприношения» — это классическое рондо, где начало и конец почти одинаковы: в первом эпизоде Александр и Малыш сажают дерево на берегу, а в финале Малыш уже в одиночестве поливает это дерево. Кроме этой событийной мизансценической закольцованности, симметричны также две реальности — первая имела место до жертвы Александра, вторая пришла ей на смену в результате жертвы.

Разумеется, симметричные конструкции в искусстве очень часты. Но обратим внимание, что в разных искусствах реализуются в большей степени либо ось симметрии, либо сами симметричные элементы.

Для архитектуры характерна акцентировка оси симметрии. Как правило,

она связана с высотным вектором. Это вершина пирамиды, фронтона, купола, шпиля и т.д. Хотя и симметричные элементы в архитектуре тоже подчеркиваются, но большее внимание отдается не им, а все-таки самой оси, хотя бы тем, что центральная (осевая) часть здания между симметрично разнесенными его частями всегда выше других.

Готфрид Земпер считал, что в греческих храмах фронтоны являются «символами божества» и что древние греки запрещали строительство фронтонов в частных домах¹³; фронтон воплощает огонь и алтарь.

В фильмах Тарковского мы не один раз столкнемся с тем, что осью симметрии в композиции являются те кадры, где появляется огонь либо где имеет место явное обращение к священному началу.

В отличие от архитектуры, для изобразительных искусств акцентировка оси менее характерна, и еще меньше внимания отдается ей в искусствах временных и повествовательных — музыки, литературы и кино. Здесь работают в полной мере симметричные элементы, а выраженной оси симметрии между ними зачастую просто нет, она бывает представлена некоей паузой (например, между строчками стихотворения).

В фильмах Тарковского подчеркнуты именно оси симметрии, и в этом видится некая архитектурность их решения. Наличие оси симметрии разворачивает фильм фронтально на зрителя. Он предстает не как текущий во времени повествовательный процесс, а как статичная архитектурная форма, в которой все видится одновременно, в четкой иерархии частей.

В «Ностальгии» осью симметрии был крупный план мальчика. Подобная ось есть и в «Жертвоприношении». Симметричные отношения заметны между центрами первой и второй половин фильма и между обращенной и прямой точками золотого сечения.

а. Центр первой половины фильма. Подаренная Александру старинная карта становится поводом для разговора по поводу истины. «Что есть истина?» — этот вопрос здесь звучит иронично, но на него дается вполне серьезный ответ в центре второй половины фильма.

б. Первая (обращенная) точка золотого сечения. Начинается война, ревут проносящиеся над домом самолеты, по телевизору звучит правительственное сообщение с призывом сохранять спокойствие. Внезапно отключается электричество, и телевизор гаснет — именно этот момент прекращения контакта с внешним миром попадает на точку золотого сечения. Аделаида, жена Александра, мечется в панике: «Надо же что-то делать!» Александр в задумчивости замечает: «Я этого ждал всю жизнь». Ключевое слово этого момента — «делать». До этого момента герои только бесконечно много говорили. А здесь, в точке золотого сечения, наступает необходимость делания вместо говорения. И притом делать что-то героям приходится в крайне негативной ситуации. Мы и дальше увидим, что в фильмах Тарковского золотым сечением отмечены действенные и негативные моменты.

с. В геометрическом центре фильма Александр обращается с молитвой к Богу. Читает «Отче наш», молится о спасении семьи и обещает отказаться от всего своего достояния и принять обет молчания, если его молитва будет услышана и принята и война будет остановлена. Этот момент фильма составляет ось симметрии между двумя реальностями, то есть симметрии самой величественной и глобальной. В этом она аналогична той оси, что в геометрическом центре «Ностальгии» определяла конец одного мира и начало другого; вопросу мальчика из «Ностальгии» — «Это и есть конец света?» соответствует в «Жертвоприношении» молитва Александра и его обет жертвы. Можно сказать, что бинарная — двумерная — действительность обоих фильмов разворачивается вокруг одной и той же оси. Эта ось располагается в точке, с которой, как с вершины пирамиды, видны оба мира: оборачиваясь назад, герой видит старый, заканчивающийся мир, а впереди — новый, который он принимает с надеждой и страхом. Поэтому эта точка и в «Жертвоприношении» есть также в буквальном смысле «точка зрения» — не в банальном смысле привычного фразеологизма, а скорее точка «сверхзрения», «сверхвидения».

д. Во второй (основной) точке золотого сечения дается прямое указание, что надо делать: Отто советует Александру идти к Марии, которую он считает ведьмой, способной с помощью магии остановить войну. После его ухода Александр смотрит на висящую на стене репродукцию картины Леонардо «Поклонение волхвов». В прикрывающем репродукцию стекле в этот момент отражаются листья деревьев, окружающих дом и видимых через окно, их листва смешивается с листвой дерева, изображенного художником на картине. Отражение смешивает внутрикартинную реальность евангельских волхвов и современную реальность Александра. Затем Александр слышит доносящийся снизу из гостиной разговор, который мы уже цитировали выше, как раз развивающий эту тему срастания двух реальностей, — там Виктор



рассуждает об актерском ремесле: «человеку свойственно изменяться, превращаться по собственному желанию в произведение искусства»¹⁴. Эта светская болтовня передает суть того, что происходит с Александром в этот момент: он становится как бы персонажем картины Леонардо—волхвом, уверовавшим и приносящим свои дары, то есть именно превращается в произведение искусства, хотя и не в том смысле, в каком говорит об этом Виктор. Тут отдаленно отзывается тема двойничества.

е. Центр второй половины картины. Александр просит Марию: «Мария, спасите всех нас». В этот момент за стенами дома Марии происходит изменение реальности: война отменяется, восстанавливается мирное течение жизни. И это есть своего рода ответ на вопрос, прозвучавший в центре первой половины: «что есть истина», иначе говоря—«что спасет мир».

Структура действия выглядит следующим образом:

а. Вопрос—«что есть истина?». Постановка проблемы в метафизическом и обобщенном плане.

б. «Надо что-то делать!» Перевод абстрактной проблемы в конкретную задачу, предполагающую прямое действие.

с. Решение проблемы в метафизическом плане. Молитва Богу о спасении и обет жертвы.

д. Указание на действенный способ решения: предложение Отто обратиться за помощью к ведьме. Самоидентификация Александра с уверовавшим евангельским волхвом.

е. Процесс решения задачи: обращение к ведьме Марии, ее магия.

Бинарное членение (точки **а**, **с** и **е**) определяет метафизический, а золотое сечение (точки **б** и **д**)—действенный ряды фильма.

Эта структура повторяет структуру «Ностальгии».

«Жертвоприношение» тоже делится пополам, и его половины зеркально отражают друг друга. В первой половине—обыденная реальность, здесь устанавливаются отношения между героями, а возможность метафизических связей между человеком и реальностью лишь намечается в монологах Александра и в странных историях, которые рассказывает Отто. Во второй половине, после молитвы и принятия обета о жертве, действия главного героя целиком подчинены метафизическим мотивировкам. Собственно, это уже и начинается растянутый во времени процесс жертвоприношения, то есть в это время герой уже пребывает в иной реальности, ему открыто то, что не открывается обычным людям. Центру первой половины и вопросу «Что есть истина?» отвечает во второй половине любовная сцена Александра и Марии, скорее, их отчаянное и жертвенное усилие любить. Вероятно, именно здесь, по Тарковскому, и заключена истина. Во всяком сюжете фильма держится на том, что это понимание истины оказалось достаточным решением.

В первой половине даны вопросы в метафизическом и конкретном планах, а

во второй — ответы, и тоже в метафизическом и конкретном планах. Вероятно, поэтому столь силен вероучительный эффект фильмов. Под их художественной тканью скрыт каркас катехизиса (система «вопрос — ответ»), работают его мощные и простые риторические приемы. Не случайно многие критики и зрители называли Тарковского «вопрошающим» художником. Как мы видим, дело не только в том, что его герои задумываются над вопросами о смысле бытия, но и в том, что сама структура фильмов строится как вопрос и ответ.

В пяти точках фильма высказаны самые важные слова и совершаются самые главные поступки, определяющие существование героев и их мира. Все остальное имеет более частный характер, это как бы житейская плоть фильма, зависящая от силовых линий, натянутых между невидимыми пятью точками.

Для дальнейшего изложения отметим, что, так же как и в «Ностальгии», герои «Жертвоприношения» статичны — Александр находится в доме или около дома и лишь ненадолго выезжает на велосипеде к Марии.

«Иваново детство».

Длина фильма (L) — 1 час 30 мин.; **a** — 22 мин. 30 сек., **b** — 34 мин., **c** — 45 мин., **d** — 56 мин., **e** — 67 мин. 30 сек.

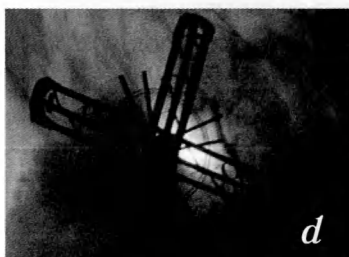
Зеркальность заложена в рифме начального и финального кадров: первый кадр — Иван веселый и счастливый бежит по лесу, а потом его взгляд возносится к верхушкам деревьев, к солнцу, к небу, — и финальный пробег мальчика по речному берегу.

Рифмуются симметрично отстоящие от центра две наиболее светлые сцены: в первой половине фильма — сцена в березовой роще, а во второй — сон Ивана, когда он едет на грузовой машине с яблоками, а потом лошадь подбирает эти яблоки.

Точно так же рифмуются и две наиболее эмоционально тяжелые сцены: в первой половине фильма — сцена, где Иван видит себя во сне на дне колодца, а потом в его мать стреляют, — и сцена проплыва по реке, точнее, по залитому водой лесу, когда Иван отправляется на последнее задание. В обеих сценах за кадром звучит немецкая речь. Эти сцены расположены симметрично, первая — на таком же расстоянии от начала фильма, как вторая — от его конца.

a. Центр первой половины — Ивана пытаются увезти в тыл, в Суворовское училище, но он убегает и оказывается в разрушенной деревне у двери сгоревшей избы — двери, которая никуда не ведет, или, точнее, ведет Ивана в никуда.

b. Первая (обращенная) точка золотого сечения — любовная сцена в березовой роще капитана Холина и военврача Маши, где все очень красиво и романтично («танец берез»), но и неустойчиво и трагично: Маша баланси-



рует на стволе поваленного дерева, а потом — гениальный по мизансцене поцелуй над траншеей, над смертью.

с. Четко выделен центр фильма: на 45-й минуте Иван рассматривает в подаренном ему разведчиками трофейном альбоме Дюрера гравюру «Четыре всадника Апокалипсиса», обобщающую всю тему фильма.

д. Вторая (основная) точка золотого сечения — под разрывами немецких снарядов у церкви, в подвале которой обосновались разведчики, виден покосившийся крест; сквозь ажур металлического креста светит низкое солнце. Негативный мотив «порушение креста».

е. Центр второй половины — Иван отправляется на задание. Разведчики проходят мимо креста, о котором говорилось только что. Возникает ощущение, что их поход — это возмездие врагам за оскверненные могилы и церкви. При всем том, эта точка (е) симметрична центру первой половины (а) и как бы отвечает ей, раскрывает ее дальний смысл: там Иван отказывался уехать в училище, возвращался на фронт, — здесь показано то, ради чего он это делал: переход за линию фронта. Здесь архетипическая символика переводится в символика религиозную: вблизи точки а дверь сгоревшего дома и колодец означали архетипические входы в иной мир, а здесь переход уже происходит и реально и символически — люди проходят мимо креста.

Эта точка, начало последней четверти фильма (то есть седьмой из восьми долей), отдана кульминации, наиболее важному и наиболее конфликтному действию, которое разрешает весь сюжет. В «Ивановом детстве» здесь поход в немецкий тыл; позже мы увидим, что здесь же в «Сталкере» — драка из-за бомбы, в «Зеркале» — унижительный визит матери к докторше, в «Ностальгии» — самоубийство Доменико, в «Жертвоприношении» — визит к Марии.

Это правило, открытое в первом фильме, Тарковский сохранил до последнего. Упорство Тарковского: «Больше всего на свете я ненавижу случайности», — подобно укорененности православия в традиции: «Стойте... неподвижни пребывайте»¹⁵. Кроме того, оно сродни музыкальности. Тарковский в высшей степени был профессионален, как композитор, для кото-

рого если акцент должен прийти на определенный такт, то на этот такт он и придет. Импровизация, вдохновение—все это опиралось на жесткий костяк основных композиционных акцентов, который никогда не нарушался.

«Сталкер»

Длина фильма (L)—2 часа 34 мин.; **a**—38 мин. 30 сек., **b**—58 мин. 30 сек., **c**—77 мин., **d**—95 мин. 30 сек., **e**—115 мин 30 сек.

В отличие от статики «Ностальгии» и «Жертвоприношения», герои «Сталкера» движутся к цели, и векторность сюжета, кажется, должна бы исключить палиндромную симметрию киноформы. Однако и здесь акценты стоят там же, где и в фильмах статичного развертывания. Композиция «Сталкера» парадоксальна: наполнена движением и все же статична, как египетская пирамида.

«Сталкер» начинается и кончается сценами в баре и комнате Сталкера. В начале, после ухода Сталкера в путешествие по Зоне, его жена падает на пол в истерике. Вернувшись, Сталкер устало лежит на полу в той же точке и в той же позе, как и его жена, и в таком же истерическом состоянии.

Мощный смысловой акцент в финале, когда их дочь Мартышка взглядом двигает стакан и он скользит по столу и падает, зеркален моменту из начала фильма, когда так же по столу скользила банка с водой (правда, не от взгляда Мартышки, а от вибрации, вызванной проходящим вблизи дома поездом).

Парадоксально решены центр фильма и центр его первой половины.

Вообще говоря, как известно, акцент заметен по контрасту с фоновым состоянием: движение после неподвижности или остановка после движения. Последнее как раз и реализовано в «Сталкере».

c. В центральную точку фильма, повествующего о движении, помещена статика. Посреди путешествия героев вдруг наступает долгая пауза, когда они устраивают привал. Сталкер засыпает, скрючившись на крошечном островке прямо посреди ручья. Необходимость отдыха не вызывалась заметной усталостью или длительностью пути. Сон поражает их внезапно, как будто какая-то властная неодолимая сила бросила их на землю и заставила окаменеть. Не случайно эта сцена со спящими героями некоторым критикам напомнила икону «Преображение»¹⁶. Ведь эта икона воспроизводит тот момент из «Евангелия», когда апостолам явился Христос после вознесения— момент истины. Но здесь в фильме тоже момент истины— в этот момент жена Сталкера читает за кадром «Апокалипсис». Текст «Откровения» довольно точно интерпретирует апокалиптический пейзаж Зоны.

Вспомним, кстати, что и в центре «Иванова детства» появляются гравюры Дюрера к «Апокалипсису».

a. Статика на фоне движения фиксирует центр первой половины фильма (точку). Здесь остановка более короткая, зато гораздо более странная.



Сразу после того как герои покидают дрезину, на которой они въехали по рельсам в Зону, и начинают пешее путешествие, Сталкер вдруг уходит от своих спутников:

— Я пройду, пожалуй. Мне тут надо... Только не разгуливайте здесь очень.

— Куда это он? — спрашивает Писатель.

— Может быть, просто хочет побыть один, — отвечает Профессор.

— Зачем? Здесь и втроем как-то неуютно.

— Свидание с зоной. Он же сталкер.



Профессор точно понял действия Сталкера. Тот спускается в низину, а там вдруг ничком ложится в траву и замирает. Может быть, молится. Может быть, как-то иначе, по-своему переживает «свидание с Зоной». Писатель и Профессор ждут его у дрезины в недоумении. Никто еще не успел устать, ни герои, ни зрители, которые с нетерпением ждут развития действия и готовы следить за приключениями героев. Допустим, остановка продиктована правилами драматургии и риторики, необходимостью искусственно замедлить действие для поднятия напряжения. Однако, как показывает наш анализ, есть еще и особая мотивировка: этой паузой подчеркнут точный центр первой половины фильма.

В негативных точках золотого сечения активизируется фигура Писателя, постоянно ерничающего скептика.

В первой (обращенной) точке золотого сечения (b) он вдруг явственно слышит приказ остановиться и останавливается в недоумении — выясняется, что ни Сталкер, ни Профессор ничего ему не говорили, его остановила сама Зона.

Во второй (основной) точке золотого сечения (d) Писатель доходит до конца тоннеля и видит дверь в здание, где находится загадочная Комната, в которой исполняются желания. Вскоре оказывается, что именно он оказался избран Зоной для входа в заветную Комнату — в центре второй половины фильма (e) Писатель надевает терновый венок.

Симметричны и самые действенные фазы фильма: эпизод прорыва героев в Зону под выстрелами полицейских в начале фильма и драка из-за бомбы перед финалом.



Итак, расположение опорных точек в определенных местах фильма не имеет отношения к динамическому или статическому характеру развития действия. Вектор движения в «Сталкере», о котором мы говорили выше, выявлен не смещением акцентов относительно их расчетных мест, а гораздо тоньше: моментами статики, которые подчеркивают и усиливают импульс движения. Акцентные точки отмечены отсутствием видимого действия, переходом действия во внутренний регистр.

«Андрей Рублев»

Так же, как и при анализе «Сталкера», сначала выскажем сомнения в возможности найти в «Андрее Рублеве» канонические для Тарковского симметрии. Сомнения эти вызваны уже не векторным сюжетом фильма-путешествия, а дробным сюжетом киноромана. Длющийся почти три часа «Андрей Рублев» состоит из восьми сюжетных новелл. Как главы романа, они отделены заголовками, но связаны общими героями и сквозным развитием темы. Есть также пролог и эпилог (точнее, своего рода поэтическая «посылка» — «l'envoi», выражающая смысловую, духовную и эмоциональную формулу фильма). Кажется бы, этим уже исключена возможность единой системы симметрии, охватывающей фильм на всем его протяжении, и притом в условиях, когда общая структура проекта во время его разработки подвергалась перманентным изменениям. Например, запланированный и даже просчитанный по метражу в режиссерском сценарии, но неснятый эпизод «Поле Куликово» изменил бы пропорции фильма. И тем более сомнительным поначалу представляется наличие подобных симметричных систем в отдельных новеллах.

Но анализ фильма показывает нечто поразительное. Композиционные симметрии, подобные рассмотренным выше, существуют и в «Андрее Рублеве», причем как на уровне целого фильма, когда все его главы включаются в общую композицию, так и на уровне отдельных глав, по крайней мере одной главы, в которой точно такие же композиционные соотношения.

Оказывается, для этой композиционной схемы безразлично, что строится на ее основе — кинороман или киноновелла.

«Вряд ли что-нибудь может сравниться с византийским храмом типа вписанного креста по совершенству и постоянству форм, — замечает Отто Демус, столкнувшись с такой же проблемой. — Объяснить это неизменяемое совершенство и полноту может аналогия из другой области — скрипка, форма которой, однажды достигнув совершенства, уже не поддается улучшению. Ее форма не зависит от размера, будь то обычная скрипка или контрабас, и точно так же форма византийской церкви не меняется в пределах всего спектра ее разновидностей — от крошечной часовни до огромного собора»¹⁷.



«Андрей Рублев» — фильм как целое
 Длина фильма (L)—2 ч. 54 мин.; **a**—43 мин. 30 сек., **b**—66 мин. 10 сек., **c**—87 мин., **d**—109 мин 50 сек., **e**—130 мин. 30 сек.

a. Центр первой половины «Андрея Рублева» составляет сцена «Голгофы». Центральное положение этого мотива в христианской доктрине не требует комментариев.

c. Центр фильма составляет сцена, когда татарский хан перед штурмом Владимира смотрит на открывающийся вдали пейзаж с городскими стенами и говорит, восхищенно улыбаясь: «Красивый Владимир». Вскоре он разрушит город, но перед тем любуется им. Взгляд на город—первый и одновременно последний, в нем схватываются начало и конец, и здесь важен не смотрящий субъект, не тот, кто смотрит (зачастую у Тарковского это вовсе не главный герой), а сам взгляд—и даже не столько взгляд, сколько производимое им действие, видение: преобразование живой и смертной реальности в не имеющий временного измерения вечный образ. Эта сцена стоит в начале новеллы «Набег», открывающей вторую серию фильма.

e. Центр второй половины фильма— момент, когда литейщик Бориска в новелле «Колокол» помогает копать яму для отливки колокола и натывается на проходящий в земле корень дерева. Бориска сначала пытается его перерубить лопатой, но не может, тогда он проследживает направление корня и приходит к стоящему неподалеку от литейной ямы громадному дереву, настоящему «Мировому дереву»—*arbor mundi*.

Как известно, Тарковский придавал огромное значение символу дерева.

Символическая тема дерева повторяется в первом и последнем кадрах «Иванова детства» и «Жертвоприношения», открывая и закрывая все творчество Тарковского. Известна также постоянная опора Тарковского на изображения *arbor mundi* в живописи, например, в леонардовском «Поклонении волхвов» и в картине Брейгеля «Зима. Охотники на снегу», переведенной в киноизображение в «Зеркале» и репродуцированной в «Солярисе». Особое значение Тарковский придавал корням дерева. Известен его рисунок дерева с корнями, где среди корней отчетливо просматривается пронзительно смотрящий на зрителя человеческий глаз.

Семантика указанного эпизода в «Андрее Рублеве» достаточно прозрачна—Бориска, сын литейщика, как бы питается от корней—можно бесконечно долго фантазировать на эту тему, развивать ее. Но для нас важна в данном случае композиционная симметрия этого момента со сценой Голгофы в точке **a**: тождество креста с Мировым деревом.

Для культуролога в этом тождестве сплетаются мотивы христианской легенды и универсальной мифологии. Известны версии о том, что крест был сделан из древа жизни. Известны живописные произведения, где Христос изображен распятым на Древе жизни—одном из вариантов Мирового древа, например, картина Пассино да Бонагвидо¹⁸. Позже это тождество будет показано совмещением мотивов дерева и креста в «Жертвоприношении».

От режиссера потребовалось не только отчетливое и программное понимание этого тождества, то есть весьма продуманная семантическая концепция, но и совершенно фантастическая виртуозность, необходимая, чтобы геометрически свести эти мотивы в строго симметричные точки, ведь они находятся в разных частях (роликах) фильма и в разных новеллах киноромана!

Позже это тождество будет показано совмещением мотивов дерева и креста в «Жертвоприношении», и теперь мы можем убедиться, что последний кадр «Жертвоприношения», то есть вообще последний кадр кинематографа Тарковского, был предсказан композиционной рифмой в «Андрее Рублеве».

В точках золотого сечения, как это принято в системе Тарковского, активизируется негативное начало. По фабуле, Рублев отказывается писать иконы, противодействует своему призванию, коллизии фильма состоят в преодолении этого противодействия. В соответствии с этим, в первой (обращенной) точке золотого сечения (**b**) Андрей Рублев с Даниилом Черным идут через колоссящееся поле, и Рублев говорит: «Я не могу писать»; во второй (основной) точке золотого сечения (**d**) он еще более активно заявляет Феофану Греку (точнее, его образу или призраку, умерший учитель является Рублеву в видении): «Писать больше никогда не буду!»



a



b



c



d



e

Новелла «Колокол».

Длина—40 мин. (со 125-й по 165-ю минуту фильма). Точки (от начала фильма в целом): **a**—135 мин., **b**—140 мин., **c**—145 мин., **d**—150 мин., **e**—155 мин.

Эта новелла образует самостоятельный короткометражный фильм, по композиции идентичный другим фильмам Тарковского. В нем две сюжетные линии: выплавка колокола литейщиком Бориской и конфликт Андрея Рублева со скоморохом и Кириллом. В конце обе линии смыкаются: после поднятия колокола из ямы Андрей Рублев и Бориска остаются одни и Рублев утешает бьющегося в истерике парня, нарушив свой обет молчания.

a. Центр первой половины новеллы—под проливным дождем в овраге литейщик Бориска находит глину, необходимую для правильной литейной формы, что означает начало работы над колоколом (значимые элементы—вода и глина, размокшая земля¹⁹).

b. В первой (обращенной) точке золотого сечения скоморох несправедливо обвиняет Андрея Рублева в том, что тот выдал его на мучения и пытки стражникам князя.

c. Центр новеллы—заливка расплавленного металла в глиняную форму (значимый космогонический элемент—огонь).

d. Вблизи второй (основной) точки золотого сечения Кирилл признается Рублеву, что это он, Кирилл, выдал скомороха.

e. Центр второй половины—колокол готов, Бориска подает сигнал вытягивать его на веревках из литейной ямы.

В структуре новеллы «Колокол», так же как и других фильмов Тарковского (например, «Солярис»), в центре огонь, а по флангам—вода и земля (глина). Классическая пирамидная композиция!

Нелишне тут вспомнить, что и само слово «пирамида» этимологически восходит к греческому корню «огонь».

Следовательно, «взгляд памяти» или «взгляд на начало и конец мира» для Тарковского в каком-то смысле был идентичен огню. Или иным ипостасям огня—зеркалу, солнцу, а через зеркало и солнце—небу. Поэтому и аналогии центральной точки фильма с центральным куполом христианского храма и взглядом Пантократора сверху на земной мир тоже отнюдь не случайны.

В рамках этой системы такие композиции, где в центре огонь, аналогичны тем, где в центре—взгляд. По сути, это одна и та же композиция.

Что касается точек золотого сечения этой новеллы, то в них активизируется негативное действие, связанное с Андреем Рублевым, скоморохом и Кириллом.

Немалое количество примеров негативности золотого сечения в фильмах Тарковского заставляют уделить специальное внимание этой теме.

Золотое сечение, окутанное легендами на протяжении тысячелетий, для склонного к мистике режиссера должно было бы составлять особую ценность. Но для него оно было антиценностью. Почему? Могу высказать некоторые предположения.

Соединяя в динамичную взаимосвязь отрезки, каждый из которых меньше другого на величину, переменную в абсолютном исчислении и постоянную в относительном пропорциональном исчислении, золотое сечение как бы аккумулирует в себе импульс неостановимых колебаний и создает иллюзию движения. Подобные примеры мы находим в технике, например, в инерционных движущихся устройствах, где качающийся грузик передает импульс движения шагающему шасси.

Это качество является ценнейшим источником композиционной энергии—но не для Тарковского. Со всей остротой ощущая эту потенцию движения, скрытую в золотом сечении, но к движению как таковому относясь крайне негативно, он использует динамику золотого сечения как средство негативной окраски явлений.

Золотое сечение генерирует ритм. Бинарные членения образуют метрический ряд, а золотое сечение — ритмический.

Различия между метрическим и ритмическим музыкальным строем в теории музыки изучаются как различия между статичным этосом и динамическим аффектом²⁰.

Метрический, или квантитативный, строй соответствует статике и этосу, а ритмический, или квалитативный, — динамике и аффекту.

Смена музыкального строя в истории европейской музыки означает смену культурных ориентаций эпохи. М. Аркадьев в работе «Временные структуры новоевропейской музыки» утверждает: «Возникновение григорианского хорала, вытеснившего квантитативно-метрически организованные гимны Амвросия Миланского и Августина, связано с проникновением в церковную культуру структурных элементов варварского фольклора (это подтверждается сходными процессами влияния архаического менталитета «простецов» на прикладные церковные тексты)»²¹.

Присущий ритму оттенок варварской фольклорности, отмеченный в истории музыки, корреспондируется с соответственным отличием динамики от статики в античной драматургии, где низменные страсти отдавались суетливым болтунам, тем самым «простецам», а этически высокие позиции — малоподвижным молчаливым персонажам.

«В трагедии почти нет действия и движения; она монументальна, неподвижна и величественна»²², — пишет Ольга Фрейденберг об античном театре в книге «Поэтика сюжета и жанра». И далее: «Движение воспринимается отрицательно: им наделяются отрицательные типы и реалистический персонаж. Так, когда нужно представить нехорошего человека, его делают суетливым, быстроногим, жестикулирующим; в римской комедии по традиции, перенятой от средней комедии и новой, для стариков, юношей, замужних женщин и военных полагалась более медленная походка, а быстрая, с большим движением, для рабов, паразитов, рыбаков, служанок»²³.

В античном театре сакральным смыслом наполнялись статика и молчание, а профанным — движение и говорение.

Точно так же и Тарковский сакрализует молчание. Молчат по обету Андрей Рублев и Александр в «Жертвоприношении». Отмалчивается Сталкер. Немногословен Доменико в «Ностальгии» вплоть до предсмертного монолога. Александр в «Жертвоприношении», поначалу достаточно болтливый, замолкает после своих ритуальных действий, а молчавший весь фильм Малыш, которому суждено довести до конца обетное поливание сухого дерева, так, что оно зацветет, в конце произносит одну фразу: «Почему в начале было слово?».

Надо также учесть специфическое отношение Тарковского к кино vremeni

как к субстанции. Для «ваяния из времени» необходимо было как материал «пульсирующее живое время со своей внутренней формой (то, что называется привычным термином метр)»²⁴.

Метрическая структура, отмеченная равномерными бинарными членениями, была для режиссера не только формообразующим, но и мирообразующим, а потому и позитивным компонентом.

Что же касается ритма, который субъективно меняет плотность времени и тем самым разрушает его субстанциональность, то на нем Тарковский строит аффекты, используя как ритмическую базу иррациональное золотое сечение.

«Солярис»

Длина фильма (**L**)—2 ч. 40 минут (160 минут); **a**—40 мин., **b**—61 мин., **c**—80 мин., **d**—100 мин., **e**—120 мин. Дополнительная точка **k** (центр космической части «Соляриса») — 100 мин.

a. Центр первой половины, граница между первой и второй четвертями фильма, становится границей между земным и космическим сегментами действия фильма. Именно на 40-й минуте 160-минутного фильма главный герой фильма покидает Землю, а на 41-й минуте в его шлемофоне звучит «Уже летишь, Крис!» Кстати, вспомним, что и в «Ивановом детстве» в центре первой половины тоже переход в иное состояние — дверь «в никуда».

Соответственно, земной сегмент действия занимает одну четверть, а космический — три четверти общей длины фильма. Граница между ними служит осью симметрии для эпизодов, расположенных до и после нее. В этих эпизодах зеркально рифмуются характерные особенности и мелкие детали. Вообще говоря, у Тарковского все детали значительны по смыслу, но рифма придает им еще и дополнительную значимость.

В земной части фильма Крис и его семья смотрят видеозапись²⁵ заседания академической комиссии, где зрителю впервые показывается поверхность планеты Солярис, и возникает тема фантомов, появляющихся в волнах океана на планете. По другую сторону от оси симметрии, в начале космической части фильма, этому эпизоду зеркально отвечает другая видеозапись: пленка с предсмертным сообщением Гибаряна, которую Крис смотрит и слушает на станции Солярис в каюте Гибаряна.

Эти два эпизода почти одинаковы по длительности: первый — 13 минут, второй — 14, и расположены они почти на равных расстояниях от оси симметрии: первый начинается за 30 минут и заканчивается за 16 минут до момента перелета Криса к Солярису, а второй начинается через 12 минут и заканчивается через 26 минут после этого момента.

Сходство этих эпизодов очевидно. Во-первых, и тут и там — видео, «фильм в фильме». Во-вторых, включение новой информации (с помощью видео ге-



рой и зритель получают информацию о происходящем на Солярисе, что функционально является как бы сообщением условного Вестника; роль Вестника в этом фильме, в отличие от сказок и античной или классицистической драматургии, исполняет видеотехника). Третий, с этой информацией в фильм вводится моральный императив: «видео-Вестники» передают Крису информацию от людей, близких ему (в первом случае это друг его отца Бертон, а во втором—его личный друг Гибарян), и Крису становится известно о страшных душевных муках, которые им принес контакт с Солярисом. Бертон внутренняя драма, вызванная контактом, ввергла в депрессию, а Гибаряна привела к самоубийству—и моральный долг перед ними заставляет Крису идти до конца в раскрытии тайны Соляриса, это для него становится не просто служебным заданием, а душевной необходимостью. Итак, в этих эпизодах зеркально рифмуется формальный прием (видеозапись, «фильм в фильме»), фабульная функция (узнавание информации) и внутренняя суть—моральный императив, наложение долга на героя. Второй из этих эпизодов не просто дублирует первый, в нем напряжение усиливается, и он немного короче по времени, то есть более динамичен.

Рифмуются вокруг этой оси еще несколько моментов: проезд Бертон на машине в город (своего рода «заключение» к земной части фильма) и проход Крису по круговому коридору космической станции (своего рода «введение» в космическую часть). По фабуле это просто проезд и проход, но их смысло-

вые нагрузки гораздо значительнее.

Проезд Бертона на машине с виллы Криса в город начинается днем и продолжается вечером, когда фары машин и огни рекламы превращают город в мигающий разноцветными огнями компьютер, как мы говорили выше, или в черный космос, расцвеченный звездами: ведь в этот момент Крис летит в ракете, и проезд Бертона метафорически отвечает космическому полету. Город становится тревожно механистичным — и наоборот, на космической станции, которая является машиной по сути, возникает какая-то странная новая форма жизни. В боковых отсеках станции, мимо которых проходит Крис, мелькают фигуры живых фантомов, созданных Солярисом. Земная цивилизация теряет душу, а в космосе под влиянием творческой силы Соляриса возникает новая одушевленная жизнь.

Значение точки (а) как оси симметрии подчеркивают также своеобразные «камео» — в данном случае мелкие внесюжетные детали, чье значение иногда сопоставимо по ценности со смыслом большого сюжетного эпизода.

Когда Крис осматривает каюту покончившего с собой Гибаряна, то видит там брошенные в беспорядке всевозможные бытовые вещи, книги, бумаги. Среди них на стене висят прищипленные картинки с изображением лошадей. По двум из них камера панорамирует довольно быстро, так, что не всякий успеет разглядеть, что на одной темная лошадь, на второй — белая. Зато третья висит возле самой двери, и камера фиксирует на ней внимание, хотя и ненадолго. Зритель, возможно, вспомнит, что в «земных» эпизодах на вилле Криса присутствовала лошадь. Там мальчик, сын приехавшего в гости Бертона, никогда прежде не видевший этих огромных животных, пугается и спрашивает: «Что там такое стоит? В гараже стоит, смотрит». Ему отвечают: «Это лошадь». Оба появления лошадей — на картинках в каюте Гибаряна и в саду у дома Криса на Земле — расположены зеркально, на расстоянии 14 минут до и после оси симметрии (от полета Криса на станцию).

Вряд ли это случайное совпадение. Оно не могло возникнуть на стадии монтажа. Ведь если настоящая лошадь запланирована в сценарии и диалог о ней характеризует время действия фильма как далекое будущее, когда люди уже плохо представляют себе, что такое лошадь, то такая деталь, как кар-



тинка с лошастью, в сюжете не играет никакой роли, ее смысл—чисто рифмовой, поэтический, и чтобы этот смысл возник, надо было все подготовить: найти соответствующие картинки, расположить их в кадре, акцентировать на них внимание камеры.

Так что, конечно, кроме официально утвержденного сценария, Тарковский держал в уме и еще один, тайный сценарий. Содержанием этого сценария он не делился ни с кем, но воплощал его очень тщательно. И как раз этот-то тайный сценарий строил поэтическую конструкцию фильма. Согласно своему тайному сценарию, вот таким очень коротким, но мощным запоминающимся акцентом Тарковский тоже скрепляет, стягивает симметричную конструкцию этой части фильма.

И это наводит на мысль, что в данном случае симметрия—не цель, но средство.

Симметричные эпизоды усиливают звучание расположенной между ними оси симметрии—момента стыка между первой и второй четвертями «Соляриса». В композиции фильма это нужно для того, чтобы обозначить модуль сечения фильма ($1/4$) и задать поэтический размер, который будет действовать на всем продолжении фильма.

б. В первой (обращенной) точке золотого сечения происходит нечто чрезвычайно важное для понимания канона у Тарковского и, как мы увидим позже, у некоторых других режиссеров. Может быть, самое важное.

Крис в этот момент заходит в холодильную камеру станции и видит там покрытое инеем тело покончившего с собой Гибаряна. Это единственное в «Солярисе» и вообще редкое у Тарковского (кроме побоищ в «Андрее Рублеве» и убитых в «Ивановом детстве») изображение мертвого человека. И оно показано именно в точке золотого сечения. Это, пожалуй, один из сильнейших аргументов в пользу того, что в точках золотого сечения у Тарковского реализуются негативные компоненты сюжета. Важно и то, что этот погибший человек был теснейшим образом связан с главным героем. Мы позже увидим и в фильмах других режиссеров, как в точках золотого сечения объединяются два сюжетных мотива: покойник и двойник главного героя. Правда, и у них, и в других фильмах Тарковского зачастую и покойник и двойник представлены не буквально, а метафорически.

В эту холодильную камеру также заходит и исчезает в ней где-то за углом фантом—девочка в голубом платье. Раньше, когда Крис находился в комнате Гибаряна, за дверью были слышны колокольчики, сопровождающие проход этой девочки, она попыталась войти, но Крис не пустил ее. Очевидно, она как-то связана с Гибаряном. Мы увидим ее вместе с Гибаряном в другом фрагменте его видеозаписи, который Крис смотрит чуть позже.

с. Геометрический центр фильма «Солярис» выявляется на метафизическом уровне, в сакральном хронотопе, где активизированы архетипиче-

ские космогонические элементы. В этом эпизоде значимый космологический элемент — огонь.

Пытаясь избавиться от «первой» Хари (потом появится вторая ее копия), Крис отправляет ее на разведывательной ракете в космос. В момент старта в пусковом шлюзе ему приходится выдержать шквал огня из дюз ракеты; с трудом выбирается он из шлюза в обгоревшей одежде — и происходит это на 78-й—79-й минутах фильма, почти в центре фильма. Точный центр на 80-й минуте; погрешность в одну или полторы минуты для фильма, идущего более двух с половиной часов, почти несущественная.

Начинался фильм кадрами колеблющихся водорослей в ручье, прогулкой Криса у пруда. Здесь активный космологический элемент — вода. А в финале фильма показан тот же пруд, созданный Солярисом на острове посреди солярианского океана (о котором мы уже знаем, что это не просто океан, а космическая мыслящая субстанция, способная порождать и вещи, и людей, — влага, рождающая все сущее).

Вода в начале и в финале фильма образует характерное для Тарковского рондо, а в центре фильма стоит мощный акцент на огне. Огонь посреди воды. Огонь образует главную точку симметрии фильма «Солярис», а вода земная и космическая образует симметричную пару, замыкающую фильм вокруг точки огня. Тут та же структура, как и в новелле «Колокол» из «Андрея Рублева».

к. В центре третьей четверти в «Солярисе» находится дополнительный акцент, назовем его точкой **к**. Эта точка выявлена в фильмах далеко не всегда, потому что для ее активации нужно, чтобы вторая, третья и четвертая четверти составляли отдельный блок фильма, обособляясь от первой четверти. Именно с таким случаем мы и встречаемся в «Солярисе». Как уже было сказано выше, прилет Криса на космическую станцию на стыке первой и второй четвертей резко отделяет последующее действие в самостоятельный космический блок сюжета. И центр этого космического блока получает черты, которые в других случаях характерны для центра фильма.

Вблизи точки **к** заканчивается начатый незадолго до этого разговор Криса и Хари о памяти. Они посмотрели видеопленку с кадрами земной жизни, запечатлевшими Криса в детстве, его мать и отца. Там же, возле дома Криса, в видеозаписи появляется и подлинная, земная Хари. Крис взял эту видеопленку с собой в космос, чтобы вспоминать дом и семью. Космическая Хари, глядя на себя в земной жизни, говорит Крису: «Я совсем себя не знаю, не помню. Я закрываю глаза и уже не могу вспомнить своего лица. А ты? Ты себя знаешь?» Для Хари эта пленка стала открытием земного мира, которого она, созданная Солярисом, никогда не видела.

С точки зрения Хари, это первый взгляд на мир (как у мальчика, сына Доменико, в «Ностальгии»), а с точки зрения Криса — взгляд памяти.



Фиксация «взгляда памяти» в центре почти каждого из фильмов (в данном случае — в центре космической части «Соляриса») важна для Тарковского, поскольку определяла его концепцию кинематографа как «окна в мир». Мир, открывающийся с помощью кино за этим окном, для Тарковского обладал большей онтологической ценностью, чем обыденный мир, окружающий зрителя в кинозале.

Через взгляд героя Тарковский вносил свою рефлексию о природе кинематографа внутрь фильма.

В «Солярисе» мы имеем дело с двумя такими окнами, последовательно усиливающими ценностный статус видимого за ними мира.

Первое — экран, на котором перед зрителями идет фильм «Солярис».

Внутри него второе окно — экран памяти, или взгляд памяти.

Мир, видимый в первом окне, прорывается вторым окном в видимое за ним новое пространство.

Тарковский в «Солярисе» часто использует этот прием как «анфилидный принцип» *mise en abyme*, делая пространство фильма многослойным. Например, Бертон показывает академической комиссии снятый им фильм о Солярисе, а затем наблюдает сцену своего отчета перед комиссией на видеозане в доме Криса.

Кроме того, сразу после этой сцены семья Криса смотрит телепередачу о Солярисе, а в ней — кадры видеоматериала, представляющего обитателей космической станции Сарториуса, Снаута и Гибаряна, так что и тут тоже дано двойное углубление.

Телепередачу прерывает третий видеоблок, и на экране появляется Бертон, вызывающий отца Криса по видеотелефону. Он продолжает свой рассказ о Солярисе из машины, едущей в город, причем разговор звучит сначала на экране видеокоммуникатора в доме Криса, а потом в машине Бертона.

Получается, что просмотр видео-пленки Крисом и Хари—уже четвертая видеовставка.

Самое экстравагантное наслоение смысла с помощью видео—во сне Криса. Тут пять-шесть уровней реальности и видений: Крис сегодняшний, спящий, в своей пижаме; мать внутри его сна—молодая, из далекого прошлого (пространство сна окутано прозрачной пленкой); на ней характерное вязаное платье Хари, переслаивающее эти два образа; перед ней видео-экран; внутри видео—брейгелевская «Зима», уносящая в другое пространство и время.

«Анфиладный принцип», позволяющий прорвать пространственно-временное единство фильма введением иных пространств и времен, реализуется у Тарковского не только через «фильм в фильме», но и через взгляд персонажа—то, что мы здесь называем «взгляд памяти» или «взгляд—открытие мира».

Субъект внутри кадра как бы замещает зрителя внутри игрового пространства фильма, и зритель видит происходящее на экране одновременно и своими собственными глазами, и глазами внутрикадрового субъекта; это тоже эффект двух «окон», замаскированный тем, что рамки обоих окон совпадают с рамками экрана. Поэтому «взгляд вечности» («взгляд памяти», «взгляд—открытие мира») в фильмах Тарковского является своего рода формой *mise en abyme*.

Потенциальные возможности «взгляда памяти» режиссер с максимальной полнотой реализовал в «Зеркале», не только сделав его основой формы, но и развернув в сюжет фильма. Взгляд человека, впервые видящего мир, он позже с предельной чистотой использовал в «Ностальгии». В «Солярисе» «взгляд памяти» и «взгляд—открытие мира» объединены в одном кадре, где Крис и Хари, каждый со своей точки зрения (Крис—память, Хари—открытие), рассматривают сцены земной жизни.

Характерно, что в видеофильме, который они смотрели, конечно, горит костер на снегу. Для Тарковского огонь—это память.



И не менее важно, что сцена эта завершается тем, что Крис и Хари смотрятся в зеркале: «отражение отражения».

После того что мы успели узнать о композиционных приемах Тарковского, нас не удивит, что момент, в котором совмещены эти взгляды, помещен вблизи центра космического блока «Соляриса».

Столь значимая точка, как этот центр, у Тарковского просто не может не стать осью симметрии и не может не образовывать вокруг себя рифмы зеркальных эпизодов.

И действительно, за 30 минут до нее (на 70-й минуте от начала фильма) в фильме впервые появляется Хари, а по другую сторону от этой точки, через такой же интервал в 30 минут (на 130-й минуте фильма) Хари пытается уйти из жизни—выпивает жидкий кислород.

Между прочим, заметим, что попытки самоубийства Хари мотивированы не только ее трагическим осознанием того, что она—не человек, а нейтринный фантом, но и повторяют ее земное самоубийство. Копируя из памяти Криса облик Хари, Солярис скопировал и активный суицидный компонент ее сознания—скорее всего, вероятно, через травму, отпечатавшуюся в душе самого Криса. Но в данном случае для нас эта подробность не столь важна, как то, что оба эпизода—и появление Хари, и несостоявшаяся попытка ее добровольного исчезновения—симметричны центру космического блока.

d. С центром третьей четверти, то есть центром космической части фильма, который мы назвали точкой **k**, совпадает вторая (основная) точка золотого сечения **d**. Это происходит потому, что центр третьей четверти, то есть дробь $5/8$, является одним из приближенных исчислений золотого сечения ($5 : 8 = 0,625$; при точном значении золотого сечения $0,618$ погрешностью в $0,007$ можно пренебречь). Такое совпадение позволяет назвать золотое сечение «исчезающим сечением». Здесь золотое сечение почти сливается с бинарным рядом сечений и исчезает как самостоятельный вид сечения, причем уже не возобновляется при более мелком делении на 16, 32, 64 и более долей, поскольку поглощается долями, кратными 8 (например, при делении на 32 части золотое сечение попадает на дробь $20/32$, то есть опять те же $5 : 8$). Семантически золотое сечение осознается как иррациональное и контрастирует с рациональностью бинарного деления только лишь в сравнении с более крупными бинарными долями—2 и 4.

Точки **k** и **d** совпадают математически, но не по смыслу действия. Поскольку двоякая точка **k/d** принадлежит сразу двум структурам фильма, бинарной и иррациональной, то и смысл ее двойной. Отвечая центру космической части фильма как самостоятельной композиционной структуре, точка **k** реализует «взгляд памяти», характерный для центра фильмов Тарковского. А в фильме, взятом как целое, она отвечает основному золотому сечению **d**, и поэтому в ней возникает мотив убийства, хотя и косвенного (замед-

ления регенерации Хари). Вот как это происходит. Сразу после того как Крис и Хари посмотрели видео, Снаут приходит ночью к Крису и сообщает, что найден способ замедлить регенерацию фантомов. Замедление регенерации плачевно для Хари, которая оказывается не бессмертной. Отсутствие регенерации равно восстановлению принципа смертности, таким образом, вблизи второй точки золотого сечения фильма, так же как и вблизи первой, находится смертельный мотив.

Два различных смысла разведены тем, что эпизоды «Соляриса», примыкающие к этой точке, занимают некое время, один в этой точке заканчивается, а второй начинается после нее.

е. Центр второй половины фильма (взятого как целое) занимает сцена в библиотеке космической станции. Здесь герои фильма празднуют день рождения Снаута, и между ними происходит философский разговор, образующий смысловую кульминацию фильма. Сцена начинается за 10 минут до точки **е**, которая помещается на 120-й минуте фильма, и заканчивается через 8 минут после нее. Таким образом, центр этой сцены почти совпадает с центром второй половины фильма, и в этот момент звучит реплика Хари: «Я человек... А вы очень жестоки!»

Итак, в «Солярисе» отчетливо выделены все пять активных точек и дополнительная точка **к**, центр космической части, совпадающая с точкой золотого сечения **д**. Вокруг этих точек возникают концентрические структуры, которые как бы разворачивают развитие формы фильма поперек его главной линии: активизированные в этих точках самостоятельные сюжетные линии Бертона, Гибаряна и Хари как бы последовательно останавливают движение Криса к цели, поставленной перед ним академической комиссией—принятию решения о закрытии станции Солярис—и в конечном счете приводят его к противоположному решению.

Если с точки зрения теменологии (теории храма) прямолинейное развитие фильма уподобить продольной оси христианского собора, то в указанных точках, где линию жизни главного героя пересекают линии жизни других героев, образуются как бы пересечения центрального нефа с поперечными нефами нартекса и трансепта. Конечно, о нартексе и трансепте тут можно говорить лишь с известной долей условности. Нартексом является история Бертона в земной части фильма, а центральным трансептом—история Хари. Пересечение главного нефа с трансептом образует центральное подкупольное пространство; немного впереди от его центра находится алтарь храма. В структуре «Соляриса» центральной подкупольной точке храма будет соответствовать точка **с**, где значимый элемент—огонь, а месторасположению алтаря—точка **к**, где тоже есть огонь и где фиксируется «взгляд вечности».

«Зеркало»

Длина фильма (L)—100 мин.; а—25 мин., б—38 мин., с—50 мин., d—62 мин., е—75 мин.

После выхода на экраны «Зеркало» долго сохраняло в критике репутацию фильма запутанного и трудного для понимания. Четверть века спустя система его пропорций и внутренних симметрий начинает восхищать своей изысканной четкостью.

Основные акценты в «Зеркале» подтверждают независимость «канона Тарковского» не только от статики или динамики развития действия, как в «Сталкере», или от дискретной полисюжетной структуры, как в «Андрее Рублеве», но и в данном случае — от турбулентной вихревой композиции «Зеркала», чья логика строится на ассоциативных связях между эпизодами.

с. Центр фильма, 50-я минута: в эпизоде на стрельбище мальчик, герой фильма в детстве, оборачивается на зрителя. Точнее — на рыжую девочку, которая тоже смотрит прямо в камеру отсутствующим взором. Девочка чем-то неуловимо напоминает или предсказывает облик будущей жены героя в исполнении Маргариты Тереховой (кстати, сыграла ее Ольга Кизилова, дочь жены Тарковского Л. П. Кизиловой).

В центре «Ностальгии», как уже сказано выше, точно так же мальчик смотрит на мир удивленным, расфокусированным взглядом, впервые после семилетнего заточения. Взгляд «открытие мира» не обязательно возникает лишь тогда, когда человек действительно впервые что-то видит. Иногда он видел это очень часто, но вдруг увидел по-новому. В «Зеркале» мальчик, вероятно, каждый день видел заснеженный косогор с фигурками людей вдали и рыжую девочку, но сейчас впервые увидел так, как запомнит на всю жизнь.

Этот момент в наиболее четком виде воплощает то, что можно назвать взглядом памяти или взглядом вечности. Мы видим мальчика крупным планом и ловим его прямой взгляд: его будущее воспоминание.

Подобный взгляд описан Владимиром Набоковым в рассказе «Путеводитель по Берлину» из сборника «Возвращение Чорба»:

«Из нашего угла подле стойки очень отчетливо видны в глубине, в проходе, — диван, зеркало, стол. Хозяйка убирает со стола посуду. Ребенок, опираясь локтями, внимательно разглядывает иллюстрированный журнал, надетый на рукоятку.

→ Что вы там увидели, — спрашивает мой собутыльник и медленно, со вздохом, оборачивается, тяжело скрипя стулом.

Там, в глубине, ребенок остался на диване один. Ему оттуда видно зальце пивной, где мы сидим, — бархатный островок бильярда, костяной белый шар, который нельзя трогать, металлический лоск стойки, двое тучных шоферов за одним столиком и мы с приятелем за другим. Он ко всему этому давно привык, его не смущает эта близость наша, — но я знаю одно: что бы ни случилось с ним в жизни, он навсегда запомнит картину, которую в детстве ежедневно видел из комнатки, где его кор-

мили супом — запомнит и миллиард, и вечернего посетителя без пиджака, отодвигавшего белым углом локоть, стрелявшего кием по шару, — и сизый дым сигар, и гул голосов, и отца за стойкой, наливавшего из крана кружку пива.

— Не понимаю, что вы там увидели, — говорит мой приятель, снова поворачиваясь ко мне.

И как мне ему втолковать, что я подглядел чье-то будущее воспоминание?»²⁶.

Позже, в «Лолите», Набоков уже не расшифровывает строение «будущего воспоминания», а просто использует его как готовую формулу:

«Шарлотта подвигалась вплавь с неуклюжей добросовестностью (была она весьма посредственной ундиной), но и не без некоторого торжественного наслаждения (ведь ее водяной состоял при ней); и наблюдая все это с самодовлеющей ясностью будущего воспоминания (как, знаете ли, когда смотришь на вещи, стараясь увидеть их такими, какими будешь потом их вспоминать) — лоснящуюся белизну ее мокрого лица, весьма слабо загоревшего, невзирая на все ее старания, и бледные губы, и голый выпуклый лоб, и тесный черный шлем, и полную мокрую шею, — я знал, что мне только нужно слегка отстать, набрать побольше воздуха в легкие, затем схватить ее за щиколотку и стремглав нырнуть под воду с пленным трупом»²⁷.

Для Набокова, очевидно, был весьма важен этот неоднократно зафиксированный им взгляд его героев — когда смотришь на вещи «с самодовлеющей ясностью будущего воспоминания», «стараясь увидеть их такими, какими будешь потом их вспоминать». Это близко концепции Тарковского о том, что кино — это восстановление прошедшего, материализация памяти.

Кадры со смотрящим мальчиком в «Ностальгии» и «Зеркале» служат как бы индикаторами этой концепции, определяющими модус происходящего как «будущее воспоминание» — настоящее, увиденное как прошлое с точки зрения будущего.

В русском языке нет грамматической временной категории «прошлое, увиденное через будущее», но она есть, например, в английском — «будущее совершенное длительное время» / *Future Perfect Continuous in the Past*: *would have been doing* (пример: *He said that by the first of June he would have been working at that plant for twenty years* / «Он сказал, что к первому июня он будет уже работать на этом заводе двадцать лет»²⁸).

У Тарковского этот модус (настоящее как прошлое с точки зрения будущего, *Future Perfect Continuous in the Past*) определяет все действие фильмов. Для него все происходящее сейчас и даже имеющее шанс произойти в некоем достижимом для человека будущем выглядит как уже давно состоявшееся и увиденное из еще более далекого будущего. В метафизическом смысле — из перспективы вечности.



Похоже, у Тарковского не было никаких сомнений в том, что эта перспектива откроется благодаря торжеству горнего мира.

Медитативному взгляду на мир и взгляду Пантократора из-под купола православного храма мир предстает, вероятно, в таком же модусе — как временное, переходящее, а следовательно, потенциально уже давно прошедшее, — из вечности, которая по отношению к времени выглядит как будущее.

В «Зеркале», как и в других фильмах, заметна симметричная структура.

Наряду с современными сценами в нем выделяются три крупные сюжетные новеллы, связанные с событиями прошлого в воспоминаниях героя: «В типографии», «На стрельбище» и «У богатой докторши». Они образуют в фильме симметричную устойчивую пирамидальную конструкцию.

В вершине пирамиды находится эпизод на стрельбище, где военрук прикрывает своим телом гранату. Граната не взорвалась, огонь из нее не вырвался наружу, но и герои и зрители ждут взрыва, так что незримо и потенциально огонь все же присутствует в этом моменте фильма. Этот момент немного предшествует центральной точке *с*, о который мы только что говорили («взгляд памяти»), которая завершает эту сцену. Здесь огонь и память почти совпадают, хотя совпадение это не полное и не буквальное.

С двумя другими главными метрическими точками фильма (центрами его половин) связаны моменты наибольшего эмоционального напряжения.

а. В центре первой половины фильма кульминация эпизода в типографии: матери героя показалось, будто она пропустила опечатку в важном официальном тексте, в тридцатые годы это могло стоить ей жизни. Волнение Матери вырывается наружу точно на 25-й минуте фильма; дрожащими руками перебирая листы корректуры, она, бравируя, говорит начальнику: «Вы думаете, я боюсь?»

е. В центре второй половины фильма, на 75-й минуте, симметрично реплике матери в типографии, петух вылетает из окна дома в детском сне героя. Этот сновидческий мотив, выражающий страх смерти, символ улетающей души, служит символическим прологом к следующему сразу за ним эпизоду у богатой докторши, где докторша предлагает матери героя отрубить голову петуху.

Метрические точки обеспечивают равенство четырех четвертей фильма и устойчивость его общей конструкции.

Точки золотого сечения, которые обеспечивают движение сюжета и чувственной энергетики, настроенной на преодоление негативных сюжетных факторов, в «Зеркале» встроены в динамические пропорциональные ряды. Этих рядов в фильме два: прямой, идущий от начала фильма к концу, и обратный, идущий от конца к началу.

Первый пропорциональный ряд золотого сечения—возрастающий: 62, 85, 94, 98, 99 минут от начала фильма (этот числовой ряд возникает, если после основной точки золотого сечения в остатке отрезка брать новое золотое сечение). На все эти точки приходятся негативные акценты действия.

d. В основной точке золотого сечения (на 62-й минуте фильма) мы видим китайских солдат на острове Даманском, крупно—их лица и цитатники Мао в руках, увиденные с точки зрения наших солдат, которые пытаются сдержать напирющую на них толпу китайцев. Это сильнейший негативный акцент—лицом к лицу на зрителя смотрят враги.

Далее, на 85-й минуте в эпизоде «У богатой докторши» Автор и его мать испытывают крайнее унижение, просьба докторши зарубить петуха вызывает у матери тошноту.

На последних минутах фильма негативные членения убыстряются. На 94-й минуте—реплика «керосинка гаснет» (как будто бы совершенно случайная, не включенная в нарративный ряд, эта реплика выражает мотив убывания огня—позитивной субстанции у Тар-



ковского); на 98-й минуте — развалины дома. На 99-й минуте мать уходит через опушку леса.

Иногда режиссеру предъявляется претензия, что в фильме несколько финалов. Например, кинооператор «Зеркала» Георгий Рерберг рассказывал мне в 1976 году (беседа не опубликована), что, с его точки зрения, в фильме получилось три финала, и он убеждал Тарковского сделать финал более плотным, собранным. И действительно, действие фильма к концу дробится, в нем несколько раз можно поставить точку. Но режиссер точку не ставит, а тянет действие дальше, как бы растворяя его, уводя в пустоту. Теперь, после раскрытия пропорциональных отношений в его фильмах, понятно, почему так происходит. Дробный финал связан с ритмичкой убывающей прогрессии золотого сечения, где к концу возникает ряд уменьшающихся членений. Музыкальное чувство подсказывало режиссеру, что фильм такой структуры нужно заканчивать не точкой, а многоточием.

Второй, обращенный (убывающий) ряд прогрессии идет в обратную сторону, то есть в направлении от конца к началу фильма. Первая его точка **b** располагается на 38-й минуте от начала фильма, затем следуют точки на 14-й, 5-й, 3-й, 2-й и 1-й минутах от начала фильма. Тут также негативные эмоции.

b. На 38-й минуте, в эпизоде, когда в квартире Автора находятся испанцы и одна из девушек танцует, испанец неожиданно бьет ее по лицу. Эта пощечина мотивируется репликой: «Говорила, что не умеешь (танцевать. — Д. С.), а оказывается, умеешь!» Вероятно, эта вспышка связана с какой-то имевшей место раньше и оставшейся за рамками фильма ситуацией, где девушка отказывалась танцевать. Но зритель никогда не узнает об этом, достаточно, что пощечиной обозначен акцент там, где он необходим по музыкальной системе Тарковского — в первой точке обращенного золотого сечения.

На 14-й минуте герою вспоминается не самое радостное событие — отец ушел (воспоминание сопровождается огнем — горит сеновал). И тут же мать сообщает ему, что ее подруга Лиза умерла.

На 5-й минуте после пролога с гипнотизером и после титров начинается основное действие фильма — тревожным эпизодом с матерью и доктором.

Золотое сечение в фильмах Тарковского, да и других режиссеров, часто бывает связано с темой двойника. И в этой сцене доктор, несостоявшийся ухажер, выступает как скрытый двойник отца. В данном случае отметим, что двойник может появиться не только в классическом золотом сечении, как это происходит в большинстве случаев, но и в одной из второстепенных точек пропорционального ряда, основанного на золотой пропорции.

Совмещение прямого и обратного пропорционального ряда может быть изображено графически. В таком виде оно напоминает знак «инь-янь» — вписанные в круг две развернутые в разные стороны спирали — и еще точнее иллюстрируют центральную для «Зеркала» идею взаимопроникновения прошлого и настоящего.

«Зеркало» для Тарковского воплощает барочные тенденции. Но в его творчестве барокко оказалось не слишком длительным увлечением и уступило место романтизму «Сталкера», неоромантизму «Ностальгии» и классицизму «Жертвоприношения».

Как видим, пропорциональная, а следовательно, музыкальная структура «Зеркала» действительно сложна. Но при всей ее сложности это все-таки структура, а не хаос. Она и создана была для преодоления хаоса, то есть — и в этом состоит некий парадокс — через нее проявилось стремление Тарковского к простоте и системности.

Дело в том, что в «Зеркале» Тарковский поставил себе чрезвычайно трудную задачу уложить в один фильм воспоминания о жизни своей семьи и страны за четыре десятилетия — во множестве эпизодов, происходящих в разное время, в разных местах и не связанных общей фабулой, и к тому же еще показать внутренний мир героя, его ассоциации и сновидения. При решении такой сложнейшей задачи автор фильма рисковал перемешать все эти эпизоды в такую кашу, где никто ничего не разберет. Именно так и воспринимался фильм сразу после его выхода в свет публикой, к тому времени еще не очень искушенной в подобных построениях кино и жаждавшей ясности и простоты. Объединить все это было возможно только с помощью музыкального построения, создавшего «порядок из хаоса», где вместо мотивировок предметных действуют структурные мотивировки, метрические и ритмические акценты, вполне ощутимо аргументирующие логику сцепления и взаимодействия сюжетных кусков.

3. Канон

Соединение композиционных схем с некими априорными идеалами (зачастую религиозно и ритуально обоснованными) есть канон. Именно поэтому мы говорим о композициях Тарковского как канонических.

Каноническую структуру его фильмов можно представить как еще одно, весьма своеобразное, выражение его философской герменевтики, которая выявляет в структуре мезокосма определенные модели, ориентированные на пирамидную иерархию классической средневековой экзегезы. Композиция фильмов в той же мере выражает герменевтические устремления режиссера, как и динамическая совокупность хронотопов. Можно сказать, что это разные выражения одной и той же герменевтической идеи, реализованной по гербовому принципу на уровне либо материальном (хронотопы в их событийном и предметном выражении), либо абстрактном (композиционные соотношения, симметрии, пропорции).

Отдельную проблему, связанную со всем этим, представляют те же самые композиционные закономерности, наблюдаемые не у Тарковского, а у мно-

гих других режиссеров. Это не должно нас смущать и заставлять думать, будто у них активизирован либо какой-то другой канон, либо тот же, но который в силу своей универсальности уже не имеет отношения к Тарковскому. Нет, тут все то же. Мы просто должны признать, что отголоски широкого эстетического фона, воплотившего идеалы искусства на протяжении тысячелетий, заметны и в кино. Какие-то самые глубинные структурные идеалы искусства не меняются, несмотря на все его кажущееся разнообразие. Конечно, этот канон выражен далеко не у всех режиссеров, да и там, где он заметен, в нем нет такой полноты и системности, как у героя нашей книги.

Что касается Тарковского, то совершенно исключительным представляется мне воплощение канона в его творчестве в таком масштабе, охватывающем все фильмы режиссера, в такой детализации — акценты отклоняются от расчетных точек не более чем на плюс-минус минуту, и в такой жесткости — не допустившей на протяжении четверти века ни малейших отступлений.

Приверженность режиссера к канону в конечном счете стала и для него самого предметом концептуальной и художественной рефлексии и воплотилась в сюжетике его последних фильмов.

Суммируя все сказанное выше о каноне Тарковского, получим следующую картину:

1. Композиционная схема фильмов (расстановка значимых акцентов), основанная на строгих симметриях и нерушимых пропорциональных соотношениях, одинакова во всех фильмах, независимо от их сюжета, жанра, материала и характера развития действия.

2. В каждом фильме акцентированы пять точек, по порядку: **a** — центр первой половины фильма, **b** — первая (обращенная) точка золотого сечения, **c** — центр фильма, **d** — вторая (основная) точка золотого сечения, **e** — центр второй половины фильма.

3. Акценты на этих точках являются осями симметрии, эпизоды до и после них могут иметь (хотя и не всегда) одинаковые, зеркальные черты.

4. Центральная точка (**c**) является главной осью симметрии в фильме; как правило, она разделяет в метафизическом пространстве фильмов Тарковского два мира — старый и новый, — связанных, соответственно, с материальным и духовным началом. Центр фильма (**c**) связан, как правило, с архетипическим первоэлементом «огонь» и специфическим взглядом героя: «взгляд памяти», «первый взгляд на мир» или «взгляд с точки зрения вечности».

5. Центр первой половины фильма (**a**) означает конец экспозиции фильма и начало основного действия; здесь действие переходит в новую фазу или переносится в другое место (например, в «Солярисе» здесь граница между земной и космической частями). Центр первой половины фильма (**a**) связан,

как правило, с архетипическим первоэлементом «вода» (глина под дождем в новелле «Колокол») и с земным, биологическим аспектом событий (беременность в «Ностальгии»); здесь ставится метафизическая проблема (например, «Что есть истина?» в «Жертвоприношении»), решение которой будет дано во второй половине фильма или непосредственно в симметричной точке центра второй половины фильма (**e**).

6. Центр второй половины фильма (**e**), как правило, переводит проблематику фильма в план духовный (собор Святого Петра в «Ностальгии», терновый венок в «Сталкере», крест в «Ивановом детстве», Мировое древо в «Андрее Рублеве», поднятие колокола в «Колоколе»), либо в план символический и магический (в «Зеркале» вылетающий из окна петух в точке **e** симметричен страху Матери перед опечаткой в точке **a**; сцена с Марией в «Жертвоприношении»).

7. На основе бинарного модуля (0,25; то есть четверти и половины фильма) в тектонике фильма строится рациональный метрический ряд (точки **a**, **c**, **e**), развивающий линию метафизических смыслов фильма.

8. На основе золотого сечения (0,62) строится иррациональный ритмический ряд (точки **b**, **d**), развивающий действенную линию.

9. Для точек золотого сечения (**b**, **d**) характерны негативные акценты.

10. В точках золотого сечения (**b**, **d**) обостряется тема двойничества: в первой точке золотого сечения (**b**) иногда удар, предназначенный главному герою, принимает на себя персонаж, являющийся его функциональным дублером (Гибарян в «Солярисе»). Но иногда главный герой принимает на себя удар, направленный на другого человека, и тогда во второй точке золотого сечения (**d**) удар вместо главного героя принимает его функциональный дублер (Кирилл в «Андрее Рублеве»).

В центр (**c**) почти всех фильмов Тарковского поставлен момент чистого созерцания.

Особенно это очевидно в фильмах, где нет выраженной действенной фабулы — «Ностальгия» и «Зеркало». В их центральных точках находится крупный план мальчика, который видит перед собой земной мир. Это созерцание, при котором человек обретает единство с тем, что предстает его неподвижному, расконцентрированному взору. Взгляд не фиксируется ни на чем, но видит все в целом и в мельчайших деталях, как в состоянии медитации, когда мир предстает перед медитирующим в единстве смысла — постигаемого как присутствие в мире субъекта, пространства — визуально представленного во всей полноте координат, и времени — воспринимаемого в синхронности диахронических изменений. (Это состояние

было знакомо Тарковскому, он занимался медитаций, в частности, в Италии в период подготовки «Ностальгии» — дневник 31 июля, 1-4 августа 1979-го и др.)²⁹.

В «Андрее Рублеве» центр обозначен как «будущее воспоминание» татарского хана, впервые увидевшего красивый город Владимир перед штурмом. В центре «Иванова детства» Иван рассматривает гравюру Дюрера из цикла «Апокалипсис», что тоже можно в какой-то мере считать созерцанием разрушающегося мира. «Откровение Иоанна Богослова», послужившее источником вдохновения Дюреру, читается и в центральный момент фильма «Сталкер». В центре «Жертвоприношения» стоит молитва с просьбой спасти мир от разрушения. В «Солярисе» после того, как Крис отправил Хари в космос и едва не обгорел в огне из дюз ракеты, он слышит иронический вопрос Снаута: «А ты чернильницей не пробовал запустить в нее, как Лютер?» — тут нет никакого созерцания, но это единственная в сценарном тексте фильма отсылка к религиозной теме, хотя и не божественной, а скорее наоборот. Однако вблизи центра космической части «Соляриса», составляющего своего рода «фильм в фильме», находится именно «взгляд памяти».

Во всех фильмах геометрическим центром является момент, когда человек осознает мир в его целостности и его бренности в потоке времени:

- в момент его разрушения («Иваново детство»);
- перед его разрушением («Андрей Рублев»);
- в пророчестве о его разрушении («Сталкер»);
- в молитве о его сохранении перед его возможным разрушением («Жертвоприношение»);
- видит мир впервые, но осознает увиденное как конец света, то есть как бы уже после разрушения («Ностальгия»);
- стремится запомнить («Зеркало»);
- героиня видит мир впервые, герой — стремится запомнить («Солярис», центр космической части).

Можно сказать, что фильмы Тарковского нанизаны на общую ось, и этой смысловой осью является взгляд на мир с такой высоты, откуда видны начало и конец мира, или конец старого мира и начало нового; в любом случае — это мир в его целостности, вынутый из временного измерения и увиденный в его чистом бытии.

Этот взгляд может быть исполнен глубокой религиозности у одних героев, у других он наивный и детский, или это даже взгляд язычника, тоже по-своему наивного. Но личность героя, того, кому принадлежит этот взгляд, вовсе не важна, он тут всего лишь медиум, посредник между зрителем и режиссером, ведь ясно, что именно последнему принадлежит этот взгляд на самом деле. Но не только ему...

В православных храмах над пересечением главного нефа с трансептом в главном куполе храма изображается Христос Вседержитель — Пантократор,

а под ним образуется центральное подкупольное пространство храма, как бы увиденное с Его точки зрения.

В фильмах Тарковского центральная точка (с)—точка «первого взгляда на мир», «взгляда памяти» или «взгляда вечности» — отвечает по расположению центру подкупольного пространства православного храма.

Конечно, не следует думать, что взгляд героев Тарковского и переданный через них авторский взгляд можно приравнять к взгляду Пантократора. Это было бы ненужным и кощунственным преувеличением. Скорее можно говорить о похожести того, что предстает этому взгляду и из-под купола храма, и в фильмах Тарковского: это наш мир, грешный и праведный, прекрасный и омерзительный, простой и загадочный.

Сюжеты его последних фильмов, «Ностальгии» и «Жертвоприношения», являются по существу сюжетной разверткой этой модели. В них структура кинематографической формы переведена в структуру жизненной ситуации.

Поведение героев этих фильмов диктуется не прагматическими, а ритуальными целями (являясь в некотором смысле субстантивацией композиционных идей). Именно поэтому попытки объяснить фильмы с точки зрения обыденного здравого смысла неубедительны, так же как и обвинения режиссера в нелогичности.

Например, что означает в «Ностальгии» принятое в ожидании конца света решение Доменико держать свою семью в заточении долгие годы — разве он не догадывается, что если уж предстоит конец света, то все погибнут снаружи дома и внутри? И почему автор относится к нему с таким уважением и сочувствием? На эти вопросы нет ответа, и потому фильм считается непонятным и лишенным логики. А что же на самом деле? На самом деле Доменико держал семью в заточении вовсе не для того, чтобы спрятать от конца света. Спасти — да, спрятать — нет. Он понимал, что если что-то в этом роде случится, то уж не спрячешься. Но где же спасение? В ритуале. Он жертвовал своей семьей ради того, чтобы конец света вообще не случился, не произошел. В этом и заключалось спасение. Он, собственно говоря, заботился не о спасении от конца света, а совсем о другом — об отмене конца света. Вероятно, он был уверен, что пока его семья в доме, то гомеостаз сохранится. Такая логика действий хорошо известна психиатрам. Но тем не менее он достоин уважения. Потому что, во-первых, он имел намерение спасти мир — в том числе и нас с вами, за что достоин элементарной признательности, хотя бы даже опасность, от которой он нас спасал, была его иллюзией; и, во-вторых, ради нашего спасения он жертвовал собой и самым дорогим — своей семьей, и эта жертва сопоставима с той крупнейшей жертвой, которая определила нашу историю последних двух

тысяч лет. Поэтому фигура Доменико должна вырасти в наших глазах. Но при всем том такое поведение ритуально.

Точно так же ритуальны действия Горчакова. Зачем он переходит бассейн со свечкой в руках? Практическая бессмысленность этого поступка раздражает противников фильма, которые не хотят понять, что тут мы имеем дело с определенным типом символического поведения. Горчаков чувствует долг сделать то, что он делает, в надежде, которую трудно расшифровать. Но если попытаться связать скрытый смысл его ритуала с главной темой фильма — темой ностальгии, то, пожалуй, следует сделать вывод, что герой надеется мистическим усилием соединить некие разорванные полюса единства мира, человеческой и эстетической гармонии. И тогда мы поймем, о чем ностальгия. Не о России (вернуться туда легко, но Горчаков отменяет возвращение, вместо поездки в аэропорт отправляясь в бассейн Святой Екатерины). Это ностальгия по потерянной гармонии, а фильм — о чудовищной по напряжению душевных сил попытке восстановить ее путем ритуала. Ну, а то, что эффективность этого способа невозможно проверить, ведь непонятно, наступило ли то или иное следствие из-за успешно проведенного ритуала или по иной, более прозаической причине, — в этом нет вины ни режиссера, ни его героев. Достаточно, что он показал нам с такой исключительной отчетливостью логику ритуального символического поведения. Выбор в каждом случае остается за нами: если и не следовать путем его героев, то хотя бы оправдывать их, — или нет. Он показал нам ясные альтернативы. И теперь наш выбор по крайней мере может быть более разумным. Именно поэтому я считаю его фильмы великими.

Что «Жертвоприношение» посвящено идее спасения мира, никто и не спорит, но почему-то споры идут о том, мог ли Александр спасти мир тем способом, который он избрал для этого. Безумие таких разговоров, по моему, гораздо выше, чем безумие самого Александра. Критики обсуждают проблемы атомной войны и противодействие ей Александра, даже проводят социологические опросы, выясняя мнения на эту тему рядовых зрителей в разных странах мира: дискутируется вопрос, надо ли для противодействия атомной войне сжигать свой собственный дом, или — робко высказывается сомнение — может быть, это все же не самый лучший способ... Поразительно, что весьма немногие способны понять, что фильм не об этом, не об атомной войне и не о сожжении домов, он — о душевных метаниях человека. Вообще говоря, он о колоссальном значении ритуала, о силе его в современном сознании и о его действительности.

Режиссер абсолютно уверен в эффективности ритуального поведения, но при этом и не сомневается в том, что у его героев есть проблемы с психикой, на уровне не помешательства, но депрессии. Одно другому не противоречит. Определенные виды психопатологии обостряют восприимчивость человека к метафизическим особенностям бытия, которые прагматикам просто недоступны.

Поэтому несомненно, что каноническая схема композиции фильмов диктовалась Тарковскому теми же самыми импульсами, что и его неодолимая приверженность этой схеме, и те же самые импульсы диктовали ему конкретное сценарное содержание его последних фильмов. Не знаешь даже, чему более удивляться: тому ли, что он развил геометрическую схему композиции ранних фильмов в сюжеты поздних фильмов, или же тому, что его глубинные душевные переживания и не менее сложные переживания его героев нашли столь точное выражение в таком, казалось бы, сухом предмете, как геометрическая схема. Просто не хватает эмоций, чтобы выразить свое удивление и восхищение тем, что такая странная вещь, как пять точек, выявленных нами в композиции его фильмов, может иметь столь глубокие связи с жизнью и философией. Что же такое эти пять точек? Вспоминается гениальное косноязычие военрука из «Зеркала»: «Огневая позиция... это... — огневая позиция». Лучше не скажешь: пять точек — это пять точек...

Тут мы имеем дело с поразительным случаем абсолютной адекватности друг другу трех компонентов — формы, содержания и импульса, который руководил автором. И то, и другое, и третье — абсолютно одно и то же. Одна и та же модель храмового сознания.

4. Порядок как ритуал

С темой канона и храмового сознания в творчестве Тарковского связаны такие проблемы, как «интуитивное/рациональное», «природа/культура», «информация/бытие».

Масла в огонь старой полемики по этим проблемам добавляют приведенные выше примеры композиционных решений. Откуда приходили эти рационалистические решения при принципиальной установке режиссера на интуитивизм?

Если говорить о практической стороне дела, о том, как режиссер находил в монтаже каждую из указанных точек, то, думаю, вряд ли он на монтажном столе высчитывал их местоположение. Они располагаются в разных роликах фильма, в разных коробках, и для расчета приходилось бы суммировать длины кусков и остатков в роликах и производить всякие другие изощренные вычисления. Почти невысказано, чтобы такие странные действия режиссера не привлекали бы внимание монтажеров и других участников съемочной группы, причастных к монтажу. Если бы что-то в таком роде имело место, то столь причудливая манера работы давно бы обсуждалась во всех коридорах «Мосфильма». Причем, зная доброжелательность этих коридоров, могу представить, что такие обсуждения сопровождалась бы выразительным верчением пальца у виска... Или кто-нибудь обязательно упомянул бы о такой манере в мемуарах, а затем размышле-

ния о ней перешли бы на страницы кинокритических журналов. Но никто об этом не вспоминает. Значит, вычислений не было. По крайней мере никаких следов они не оставили.

Скорее всего, режиссер находил эти точки ритмически, ориентируясь на свое музыкальное мышление, музыкальное чувство. Нет никаких сомнений — в основе лежала музыка. Не забудем, что Тарковский учился музыке и хотел стать не исполнителем, а дирижером, создателем большой музыкальной формы, распределенной в пространстве оркестра.

Музыка дает абсолютное ощущение времени, а вместе с тем и ощущение гармонии, складности, эмоционально значимой соразмерности частей, она позволяет ритмически уловить равенство и пропорциональность кусков без всяких вычислений, но с абсолютной точностью.

Другие режиссеры, в чьих работах мы также увидим примеры этой же системы, вероятно, также руководствовались музыкальным чувством.

И тем не менее музыка объясняет не все. Она объясняет, как воплощалась идея. Но не объясняет саму идею. А идеи Тарковского, касающиеся формы фильма, были совсем не просты.

Тарковский хотел, чтобы мир в его фильмах выглядел не как его создание, а как нечто существующее объективно и помимо него.

Примерно за четверть века до него Сергея Эйзенштейна также интересовали случаи, когда «произведение искусства — искусственное произведение — построено по тем же законам, по которым построены явления неискусственные — “органические”, явления природы»³⁰.

Однако Эйзенштейн здесь видел дихотомию «искусственное/природное» в структурно-семантическом плане, а Тарковский — дихотомию «земное/божественное» в плане онтологическом.

Тарковский возражал против концепции художника-демиурга. Он считал, что не создает искусственную реальность, а открывает зрителю объективно существующую высшую реальность через некое мистическое окно. Как мы уже отмечали, визуально в фильмах Тарковского эта концепция алиби автора, непричастности автора выражалась в стилистике гиперреализма. Гиперреалистическое изображение воссоздает без субъективных искажений изначальный вид мироздания как божественного творения. Этой же цели служил и канон.

В 1964 году, когда Тарковский снимал «Андрея Рублева», Ролан Барт сформулировал «адамов модус» изображения: «...некое утопическое изображение, полностью лишенное коннотаций, сугубо объективное — иными словами, непорочное»³¹.

Созданию «непорочного» изображения в «адамовом модусе» Тарковскому помогал канон.

Канон в этом случае работает как антиинформационный механизм.

Поясним, что это значит.

С точки зрения теории информации сообщение об известном не содержит информации, и чем более структура сообщения приближается к идеалу, а он априори известен, тем менее она информативна. Не следует ли отсюда, что ее стремление к идеалу есть на самом деле стремление к тому, чтобы стать как можно менее информативной, то есть исчезнуть? Каноническая стремящаяся к идеалу структура — это исчезающая структура, а идеалом будет ее полное отсутствие, переход из материального плана существования в духовный.

В этом смысле каноническая структура храма и иконы дематериализует их, переводит в духовный план. Отсюда и столь недоступный современному сознанию критерий качества средневекового искусства: вещь тем более совершенна, чем меньше в ней отступлений от канона, воплощающего в себе полное совершенство. Поэтому канонические произведения обладают качеством святости.

Если информативные структуры располагаются между источником и получателем информации в коммуникативном процессе, то канонические антиинформационные структуры, представляющие собой предикат чистого бытия, находятся вне процесса коммуникации. Сопряженное с ними семантическое содержание они представляют как «в-себе-существующие» факты, которым зритель соприсутствует как некой реальности.

Последнее весьма близко к той концепции кино, которую создал и исповедовал Тарковский. По представлению Тарковского, информативным должно быть событие, а не структура рассказа о нем. Он стремился структуру рассказа сделать менее информативной, в идеале приближая ее к канону. На фоне исчезающей структуры рассказа о событии само событие начинало существовать в объективной «нерасказуемой» форме, в адамовом модусе Барта.

Этому помогала симметрия, поскольку она также обладает свойствами антиинформационными и вместе с тем порождающими, усиливающими витальный потенциал. Как это так? А вот как. Два зеркальных объекта по обеим сторонам от плоскости зеркала или от оси симметрии обладают одним набором свойств, являясь в информационном плане не двумя, а одним объектом, — и в то же время исходный объект, отражаясь по другую сторону оси, обретает дополнительное бытие. Информация убавляется, замыкаясь на себе, а бытие прибавляется. Объект и его отражение — это всего лишь один объект, но с двойным потенциалом бытия.

Симметричную систему можно представить своего рода информационной «черной дырой», связывающей и не выпускающей информацию, подобно тому, как обладающий сверхтяготением астрономический «черный карлик» не выпускает световое излучение.

Фильм, насыщенный симметричными структурами, отдает зрителю меньше структурной информации, чем обычный, и поэтому, парадоксальным образом, выглядит как недискретный континуум. В нем как бы «меньше формы», «меньше языка». Форма в нем незаметна, она нигде не торчит, не выпячивается, не привлекает к себе лишнего внимания, и все происходящее в нем как бы совершается само собой, наиболее естественным и гармоничным образом.

Тарковский, стремясь изображать мир без субъективных искажений, акцентировал в композиции фильмов фундаментальные симметричные соотношения. Обнаруживается параллель между визуальным гиперреализмом стиля фильмов Тарковского и каноническим гиперструктурализмом их композиции.

Эти родственные явления восходят к одной и той же идее воссоздания объективного мира в «адамовом модусе» как в плане внешнем, визуальном, так и внутреннем, онтическом. Витальные аспекты изображаемого мира активизируются симметрией, усиливающей бытийственный потенциал и снижающей информационный потенциал явлений, изображаемых зеркально по сторонам от оси симметрии. Канон Тарковского устанавливает множество подобных осей, стоящих нерушимо на своих постоянных местах в каждом фильме и помимо других своих функций выполняющих также роль опор созидательной бытийственности.

Казалось бы, ориентируясь на каноническую схему, как бы подтасовывая под нее конкретику жизни, художник нарушает естественность течения событий. Но на самом деле канон, будучи предикатом абсолютного бытия, придает артефакту качество несозданности, природности, одновременно элиминируя в нем синтаксический слой, наиболее чреватый субъективизмом, и приводит сюжет к высшему роду естественности — иллюзии, будто он развивается не на экране, а в действительности.

Тарковский не только теоретически, но и художественно, драматургически разработал тему самоценного порядка, безразличного к тем объектам, из которых состоит упорядочиваемая система, но имеющего свой смысл в самом себе; иначе говоря, идею приоритета синтаксиса над семантикой и прагматикой, и вместе с тем идею семантизации синтаксиса. «Жертвоприношение» — последний фильм Тарковского, его философское завещание, посвящен, кроме всего прочего, специально и этой проблематике, ставшей здесь основой сюжета.

Вышеприведенный монолог Александра (о ежеутреннем выливании воды из стакана в унитаз) мы оценили выше как гимн педантизму, который с пси-

хиатрической точки зрения может быть охарактеризован и как мифомания, и как кататония (один из признаков последней—повторение немотивированных жестов).

Но, с другой стороны, автором фильма угадана суть поведения, призванного обеспечить гомеостаз мироздания (в формулировке Мирча Элиаде—это идея «универсального возрождения через культурную реактуализацию космогонического мифа»³²).

Отношения режиссера с миром разрешались в композиции его фильмов по-своему, столь же отчетливо, как и в сюжетах. Можно сказать, что композиция в его фильмах составляла как бы отдельный сюжет, параллельный сценарному сюжету.

Монтируя определенным образом фильмы, режиссер не просто искал более выразительную форму, но еще и самой этой композицией стремился достичь внефильмовых целей некоей службы, некоего культа.

Сам Тарковский непременно поиронизировал бы на эту тему, заявив, возможно, что этот ритуал значим для него не более чем ежеутреннее наливание воды в стакан или бег таракана вокруг тарелки. Но ирония прикрывала бы от непосвященных и оберегала бы от вульгарных трактовок тот очевидный факт, что на самом деле этот ритуал значил для него так бесконечно много, что он посвятил ему всю свою жизнь.

5. Храмовое сознание

Интересно, что в «Солярисе» среди всевозможных бумаг, остающихся в доме Криса после его отъезда, на столе лежит и архитектурный чертеж—вертикальный разрез крестовокупольного храма, с хорошо различимыми в кадре линиями сводов, стен и купола.

Зачем он здесь? Ответить на этот вопрос смог бы только сам режиссер.

И еще, возможно, Санчо Панса, хорошо понимающий в сновидениях,—ведь рядом на столе лежит «Дон Кихот», раскрытый на том самом месте, которое потом, уже в космосе, привлечет внимание Снаута.

Чертеж храма и книга соединены брошенной на них цепочкой с ключами. Крис покидает дом навсегда. И сверху насыпана щепоть земли из ключеты, в которой потом прорастет зеленая трава.



Композиционный канон Тарковского воспроизводит геометрическое отражение умозрительного идеала, который по-своему воспроизводится и в планировке христианского храма. Проблематику канона, лежащего в основе храма, рассматривают исследования в сфере теменологии — науки о храме и универсальных моделях храмового сознания. Как уже сказано выше, канон Тарковского в какой-то мере отражает архетип *Imago Templi* — образ храма.

Аналогиям между композицией фильма и архитектурным планом храма не должно мешать то, что архитектура разворачивается в пространстве, а фильм — во времени, ведь пространство и время взаимообратимы (между прочим, сами термины «структура», «строение», «конструкция» и т.д. представляют фильмическое время материей, которую можно комбинировать). По отношению к работам Тарковского это особенно оправданно благодаря созданной им концепции кинематографа как «ваяния из времени», которая помогает представить время его фильмов как развернутую в пространстве субстанцию. Ваяние из времени легко преобразовать в зодчество из времени.

Теменологические ассоциации связывают особенности строения фильмов Тарковского с архитектурным планом христианского храма не только благодаря акценту на центральных точках фильма и храма, сопряженных с определенного рода взглядом на мир, но и тем, что, как правило, в начальных эпизодах фильма концентрируется земное начало, а в финальных — духовное. Движение от одного к другому подобно движению в храме от входной части (трапезной в православном храме, нартекса — в католическом), где располагаются фрески «Страшного суда», к алтарю. Кроме того, определенные элементы в композиции фильмов можно уподобить осям плана христианского храма: центральному нефу и пересекающему его трансепту.

Храмовое сознание и кинематограф Тарковского — их соприкосновение, включение кинематографической темы в круг проблем теменологии, так же как и включение теменологической проблематики в киноведение, — вызывает смешанные чувства сопричастности и чуждости. Сопричастности, потому что Тарковский был признанным религиозным мыслителем, его влиянием инспирировано одно из последних духовных течений в культуре ушедшего века; в критико-аналитической литературе о Тарковском концептуально-религиозная сторона его творчества привлекает внимание авторов не менее, чем чисто фильмическая; без упоминания о Тарковском неполон любой разговор о современных формах религиозности. Но ощущение чуждости по-

рождает очевидная пропасть между столь разными типами культурной деятельности, как кино и храмовое зодчество. На преодоление этой чуждости направлен данный раздел книги, где речь идет о превращенном, метафорическом бытии храмовой идеи.

Вероятно, к той же цели—наведению мостов между современными артефактами и вечными идеями—должны вести и другие исследования храмового сознания в текстах старой и современной культуры, где оно проявляется в большинстве случаев метафорически, как «храм в отсутствие храма»³³.

Изучение всевозможных превращенных форм храмового сознания по крайней мере в двух аспектах—формальном (характер превращений) и функциональном (замещение функций) может привести к интересным результатам, открытиям и новым интерпретациям известных фактов культуры и искусства. Но сколь важны эти конкретные исследования, столь же важна сейчас и простая констатация того, что храмовое сознание способно проявляться вне храма и храмовой инфраструктуры в самом разном культурном материале, в явлениях и сюжетах, очень далеких от церкви и религии. Этот факт до сих пор еще не осознан в должной степени. На поверхностный взгляд он может казаться странным. Но при первой же попытке углубления в проблему станет очевидно, что подобные проявления вполне естественны и, наоборот, странным было бы их отсутствие. Потенциальные возможности для них есть в любой точке культурного поля.

Взятая в целом, проблема трансформации образа храма в культуре очень обширна и вместе с тем, с моей точки зрения, она шокирующе проста, настолько элементарна, что может быть выражена буквально в нескольких словах. Они звучали бы примерно так: образ храма и храмовое сознание в культуре—есть не что иное, как сама культура. Вся в целом и, по принципу голографического отражения, равная себе как целому во всех мельчайших проявлениях. Поэтому предметно описать этот образ во всех его явлениях так же невозможно, как невозможно описать все фактическое содержание культуры. Для этого понадобилось бы такое же количество текстов, какое составляет, собственно, сам корпус или само тело культуры. Ну, быть может, не такое же, а чуть меньшее—меньшее всего лишь настолько, насколько заархивированный компьютерный файл меньше раскрытого файла.

Эта странность проблемы заставляет задуматься над тем, что образ храма растворен в культуре, подобно тому, как, согласно теории анаграмм Фердинанда де Соссюра, имя Бога зашифровано в комбинаторике фонем естественных языков, или тому, как «легенда» Тарковского зашифрована в кон-

кретной сюжетике его фильмов. При определенных условиях этот образ вдруг кристаллизуется в какой-то из ее точек и становится видимым, тут же исчезая, чтобы вновь засверкать где-то рядом или совсем далеко. Возможно, сказанное — не более чем метафора. Но вопрос в том, можно ли вообще говорить об этом другим языком, кроме языка метафор? Не заключается ли разгадка в том, что и Анаграмма, и образ храма есть метафоры по сути своей, данные нам лишь в их инобытии — ведь условием любого адекватного разговора на эту тему должно быть искреннее и понимающее согласие в том, что подлинное, «не иное» их бытие непостижимо.

Такое согласие, если оно достигнуто, означает некоторый прогресс и по крайней мере гарантирует нас от того, чтобы говорить об образе храма в современной культуре на уровне каталогизации тех или иных храмовых зданий, начиная, естественно, как это водится, с собора Саграда Фамилия, начатого, но не достроенного Антонио Гауди в Барселоне, и построенной Ле Корбюзье капеллы в Роншане. Ведь наша тема не относится к сфере истории архитектуры. А в этих замечательных в своем роде зданиях если что и относится к теме образа храма, так это тот парадокс, что они, будучи именно храмами по своей реальной задаче, или, как говорят архитекторы — по заданию, имея в виду задание заказчика, — пытаются быть образами храма, тогда как подлинный храм стремился быть образом Бога. Если мы задумаемся о проблеме их мимезиса, то есть о том, чему они «подражают» (в терминах Аристотеля), ведь и в архитектуре есть свой мимезис, — то увидим примерно следующую цепочку: храм — книга (тайное высокое знание) — карнавальное переворачивание, святой безумец, юродивый, шут, — «проклятые поэты» — авангардная эстетика — утверждение через отрицание и тем самым отрицание утверждения — поиск новой гармонии — новый образ храма. То есть они заставляют догадываться о чуть ли не десятке или дюжине последовательных ступеней трансформации исходного образа храма, воспроизводя из них лишь две-три последних, и при этом о первой не то чтобы совершенно забывая, но помня о ней лишь как о поводе для осуществления всего остального. Так что странность этих храмовых сооружений, церковей по задаче, заключается в том, что мы можем говорить в связи с ними об образе храма так же, как и в связи с не церквями, а с любыми другими произведениями современного искусства, которые к церкви никакого номинального отношения не имеют. Иначе говоря, образами храма — не храмами, а именно образами храма — делает их вовсе не то, что они как раз и являются храмами, а что-то совершенно иное. Если бы их создатели хотели воплотить образ храма непосредственно в их собственном храмовом бытии, то строили бы их по иной схеме. По такой схеме, где нет места ничему субъективному, поскольку субъективное есть временное по определению, и вся творческая энергия при их создании была бы отдана попытке воссоздать вечное, вневременное, внеличностное.

Предвижу возражение: а как же весьма причудливые формы и субъек-

тивные декоры храмов барокко, да и пламенеющей готики? Да так же! Точно так же и в те времена строители думали не каждую секунду о вечном, а иногда вспоминали и об искусстве и реализовывали себя иногда как художники, думающие о красоте и о человеке, а не только как адепты, думающие о чем-то значительно превосходящем человека и находящемся по ту сторону красоты. И их творения в своем мимезисе тоже отражали некую цепочку образов-смыслов, означавших трансформацию первичного архетипа. Отличие их от авангардистской архитектуры лишь в том, что в те времена эта цепочка была короче. Но даже и в еще более ранние эпохи, сколь короткой бы ни была эта цепочка, она никогда не сводилась к нулю, всегда оставалось некое расхождение между архетипом и образом, так как сам архетип храма не является феноменом архитектуры. Он не является в основе своей даже самым примитивным вместилищем (типа пещеры или палатки-скинии, или даже открытой священной рощи), потому что является не столько местом, сколько обстоятельством места.

В храмовом сознании необходимость и возможность контакта с иным миром первична; и лишь как вторичный мотив возникает представление о функциональных действиях, с помощью которых этот контакт может быть реализован. А в третью очередь возникает представление об объектах для обеспечения этих функций.

Храм — это место встречи профанного и сакрального, земного и небесного, человеческого и божественного миров; встречи живого, а потому и обреченного смерти, — с бессмертием; встречи времени и вечности.

Ведь богослужения могут осуществляться и в самых обычных зданиях и даже не в зданиях. Пример — моленные дома протестантов, всевозможные походные церкви-палатки (помнящие о скинии или не помнящие о ней), алтари на открытом воздухе, превращенные в баптистерии реки во время массовых крещений и т.д., а также ритуальные шествия и процессии, которые превращают в храмовое пространство городские улицы, и крайний случай — пространство паломничьих путей, проходящих через разные страны, пустыни и моря, причем паломник на всем протяжении этого пути обладает особым статусом, в любой точке этого пути он ощущает себя в храме, он как бы носит храм «на себе», будто некую ауру — невидимую, но ощутимую для него самого и тех людей, кто вступает с ним в контакт.

Так что суть вовсе не в архитектуре. Храмом может стать любая точка, где осуществляется встреча профанного и сакрального миров, контакт между ними, переход из одного в другой. А так как такой переход осуществляется не в физическом, а в виртуальном пространстве, то еще более адекватными об-

разами этого перехода могут стать (и становятся!) виртуальные пространство мысли и чувства. Иначе говоря, храмом может стать книга. И изображение. И слова молитвы, или даже чистый звук, сочетание фонем (мантра). И жест (крестное знамение). И предметы, на которые перенесена эта сила, — святая вода, крест, священные сосуды, ткани, покровы и пр. И человеческое тело. И лицо. И вся природа в целом, и отдельные ее ландшафты. И в чистом виде мысль как мера, как число (в сакральных нумерологиях). Или умозрительная модель некоего порядка, некоей структуры. В том числе и структуры, воплощенной в фильмах — последнее особенно важно для наших наблюдений над работами Андрея Тарковского и фильмами некоторых других режиссеров.

Идею самодовлеющего канонического порядка наилучшим образом воплощает квадрат или куб, а в самом простом виде — перекрестье, крест как первичная идея структуры. Но необходимо видение, которое видит эту структуру и подтверждает ее бытие. Поэтому в центре перекрестья возникает взгляд. Именно он воплощает идею Бога, относящегося к миру, по словам Николая Кузанского, «как видение к видимому».

Взгляд сверху мы видим в куполе православного храма, в центре всех фильмов Тарковского и многих фильмов других режиссеров, где этот взгляд охватывает прошлое и будущее, рождение и разрушение, земной и небесный миры; поэтому, когда он дан и не «сверху» в обыденном смысле, тем не менее метафизически он царит над всем.

Рассматривая образ храма с точки зрения топологии, Ш. М. Шукуров имеет в виду аристотелевское значение топика как «науки нахождения первоначал и исследования апорий»³⁴ и отмечает, что «топологии приходится сталкиваться не просто с апориями, но прежде всего с логикой актуального и потенциального взаимодействия различных топосов»³⁵, а также: «Топосом могут быть отдельные реалии (вещи, факты, события), понятия, мотивы, сюжеты, обстоятельства качества и количества и т.д. и т.п.»³⁶ Добавлю, что точно также топосами в этом смысле могут быть и определенные структурные соотношения в композиции фильмов, что для нас в данном случае представляет исключительный интерес.

Топологической концепции нисколько не противоречит, а лишь дополняет ее то, что в метафизическом смысле храм как архетип является не местом, а наоборот, это — «не-место», «у-топия». Будучи местом встречи миров, он не является местом ни в одном из них. Он «не место» в профанном мире, потому что здесь он представляет собой лауну, прорыв, служащий окном или дверью в сакральный мир — своего рода лестницей Иакова, и поэтому при-

надлежит наравне сколько профанному, столько же и сакральному миру. Но также и в сакральном мире это — «не-место», но уже не потому, что тут это тоже некая лакуна, а по более интересной причине: потому, что здесь вообще нет «мест» в привычном понимании, а потому нет и никакой локализации, и, конечно, никаких лакун. Ведь мир сакрален «везде», и в нем нет понятия «где-то», поскольку нет границ и той протяженности, которую можно отсчитывать, начиная от них, и отсчитывать какой-то мерой, так в нем нет меры в силу его бесконечности.

Вслед за Леви-Строссом, назвавшем миф «машиной для уничтожения времени», заметим, что храм — машина для уничтожения пространства. Храмовое сознание готово создать подобную машину в любом культурном материале.

Для того чтобы эта «машина» начала «работать» (если бы Леви-Стросс не легитимизировал эту метафору, следовало бы извиниться за ее грубость), следует выстроенную нами ранее цепочку «необходимость контакта — функция — объект» развернуть в обратную сторону: от объекта пойти к функции, а от нее — к контакту. Иначе говоря, любой текст культуры, который функционирует соответственным образом, приводит к контакту (или к иллюзии контакта; но отделить иллюзию от реальности мы можем, только определив самих себя; если, как было сказано, «Бог есть для того, кто в Него верит, и Его нет для того, кто не верит», то реальное для верующего неверующему будет казаться иллюзией). Остается только один вопрос — о способе функционирования объекта или текста культуры: что значит «соответственным образом»? Это значит — так, как предписывает вера и ритуал. В этой триадной структуре второй ее компонент — ритуализирующая функция — оказывается осью симметрии, относительно которой триада может быть зеркально развернута: если ритуал помогает потенциальную возможность контакта реализовать в храме, то в зеркальном случае, способствуя контакту через посредство ритуала, объект или текст культуры обретает свойства храма.

Мы приходим к двум интересным выводам. Первый уже известен: невидимый храм воздвигается в любом месте, где сотворяется нужный ритуал. Второй заключает в себе новизну: мы только что констатировали свойства симметрии, присущие ритуалу.

Поскольку у нас речь идет именно о симметрии в фильмах, для нас это особенно важно. Вероятно, здесь мы сталкиваемся с проблемой, заслуживающей специального рассмотрения. Наметим ее опорные точки.

Первая. Поскольку симметрия связывает онтологические состояния бытия и небытия и предопределяет всякое структурирующее начало в человеческой деятельности, то можно сказать, что симметрия есть некое переходное звено между неживой и живой материей и между природой и культурой. Обладающий свойствами симметрии, ритуал служит связывающей-разделяющей осью между небытием и бытием, не-жизнью и жизнью, и поэтому в

нем можно акцентировать некое порождающее начало. Он порождает некие ряды реальностей по обе стороны от оси симметрии.

Второе. Понятый в указанном смысле, ритуал подобен тем пригожинским функциям, которые порождают порядок из хаоса, — ведь и они основаны на некоторых аспектах симметрии физической материи. Как частную параллель антиэнтропийной теории И. Пригожина, можно заметить, что ритуал противоположен энтропии. Его порождающую функцию можно определить как антиэнтропийную и энергетическую. Энергетика искусства зачастую связана именно с наличием в структуре произведения элементов, восходящих к ритуалу, то есть организованных в соответствии с определенными ритмами, основанными на той или иной системе симметрии. Большое количество симметричных и ритмических структур в артефакте показывает не только высокую степень ритуализованности, но и в какой-то степени объясняет высокую энергетику искусства. Симметрия, удваивая объект иллюзорно без его реального удваивания, как бы расщепляет его, и в этот момент вырывается квант энергии. Поэтому симметричные и ритуальные структуры, как мы говорили выше, стремятся исчезнуть — но теперь можем добавить, что они не просто исчезают, но превращаются в энергию. На этом в какой-то степени основан тот парадокс, что, хотя фильмы Тарковского стремятся к статике (в композициях фильма, в визуальных плоскостных композициях кадра, да и в сюжетах), но при этом они столь энергетичны.

И еще одно отступление.

Легко увидеть связь с образом храма широкого тематического пласта современной культуры, связанного с темой творчества и личностью творца — поэта, художника, в широком смысле «артиста». Приведем в пример такую, казалось бы, ироничную и далекую от церкви вещь, как «Восемь с половиной» Феллини. Этот фильм тоже содержит коннотации к образу храма в связи с темой творчества, которой он посвящен, а его финал, когда герои под запоминающуюся мелодию Нино Рота идут по круговому пандусу, напоминающему цирковую арену, — восходит не только к цирковой клоунаде, но и к храмовому шествию. Тем более если вспомнить, что европейский культ цирка и арены, арлекинады, мимов и клоунов, определивший в значительной мере тематику и стилистику искусства XX века, от Сезанна с его Арлекином, от Пикассо (цирковая серия) до Марселя Карне («Дети райка») и Феллини, имеет в основе средневековую легенду о «веселом жонглере Богородицы». Нищий, он принес в дар статуе Мадонны единственное свое достояние — искусство и стал подбрасывать перед статуей шарики. И Мадонна ответила ему. Эта легенда утверждает сакральную сверхценность художественной формы и, как это ни странно, превращает в храм само искусство, самую стихию художественности.

Парадоксальную, построенную на внешнем контрасте и внутренней близости, на карнавальном смешении и переворачивании, связь игровых форм творчества с образом храма выявляет этот сквозной, проходящий через множество конкретных сюжетных изводов образ клоуна. Реализацией этой темы служат многие сюжеты и мифы модернистского искусства. Если связь с образом храма клоунов Феллини и акробатов Пикассо покажется шокирующей, то придется с ней примириться перед лицом еще более шокирующих примеров—у того же Пикассо образы пьяниц и клошаров, обобщенно говоря, «любители абсента» во всевозможных обличьях, восходят также к карнавальным перевертышам нищего/царя и безумного/жреца, и поэтому также, по-своему, в резкой травестии, воплощают тему храма—так же, как воплощает эту тему и роль «грешника по ритуальной необходимости», по сути, жертвенная роль, взятая на себя парижскими «проклятыми поэтами» и их русскими, немецкими, американскими, аргентинскими и прочими коллегами вплоть до наших дней, например, нашими питерскими «митьками», сейчас это слово стало уже нарицательным и пишется со строчной буквы. Вот что пишет о них исследователь современного русского искусства: «Вместе с тем в творчестве митьков, участвующих в процессе десакрализации культуры, угадывается и нечто другое, прямо противоположное. Ведь и введение своего языка (вернее, своего группового сленга), своих словечек, своей нехитрой мифологии и своих ритуалов, встреч для совместных возлияний—это не что иное, как выражение затаенной тоски по подлинной сакрализации культуры! Притом культуры, всецело включенной в самый образ жизни, в насущную повседневность каждого самого обычного человека. Может быть, талантливым художникам не дает покоя смутное воспоминание о бытии человеческого мира Древней Руси и его освещенности светом горним? Может быть, в «движении» митьков таится зародыш нашего будущего культурного возрождения на основе сакрализации культуры—в истинном ее понимании как общего Храма?»³⁷. Можно спорить с выводом о «возрождении»—тут, на мой взгляд, слишком много ложного пафоса—однако в основе лежат верные наблюдения. Нельзя отрицать, что в модернистском и авангардном искусстве образ храма постоянно маячит на дальнем горизонте, как точка, от которой художник удаляется, но никогда не теряет ее из поля зрения. По существу, это искусство очень религиозно.

Завершая эти ассоциации, можно заметить, что храмовое сознание живет в человеке как архетип, независимо от его религиозности или атеизма; оно наполняет художественное произведение акцентами, которые обретают сверхценностный характер, то есть сакрализуются.

Храмовое сознание, как видим, значительно шире архитектурной проблематики и проблематики храма как культового сооружения. Скорее это некая общая проблема матезиса, качественного порядка вещей. Храмовое сознание наделяет матезис сверхценностью, а следовательно, сакрализует его.

В нашем случае оно сакрализует некоторые пропорциональные акценты в фильме. То есть не объекты сами по себе, а их соотношение в некотором пространстве-времени. Иначе говоря, их синтаксис.

Приведенные примеры из кино и других искусств демонстрируют чрезвычайно повышенное, сверхценное значение синтаксиса в тех артефактах, которые мы связываем с храмовым сознанием. Топологическое сознание, в том числе и храмовое, есть в некотором смысле синтаксическое сознание.

Поведение, основанное на идее системности — назовем его синтаксическим поведением, — по сути, подчинено феноменам духовного мира. Оно ритуально. Ведь абсолютно гармоничная система принадлежит миру не материальному, но идеальному. Как правило, конечная идеальная цель такого поведения заслонена целями более простыми и практичными; она демаскируется лишь в глобальных социальных проектах (которые тоже, в сущности, основаны на синтаксическом сознании), где ее прокламируемая идеальность заставляет примиряться с жертвами на пути ее достижения, а признаваемая постфактум недостижимость — с тщетностью этого пути. Для синтаксически настроенного человека системность обладает сверхценностью, такому человеку системная организация любой деятельности, любых объектов, идей, аргументов, человеческих сообществ и т.д. представляется заведомо более ценной, чем несистемная, — а значит, стремясь к ней, он, скорее, исполняет некий ритуал, нежели действительно улучшает что-то в системе, которая на иной взгляд, может быть, вовсе и не нуждается в улучшении или в жертвах, которые служат его ценой.

Интересные особенности тут возникают в лингвистическом плане.

Канон смещает привычную семиотическую схему «семантика — синтактика — прагматика». Он семантизирует синтаксис, превращая его в семему или знак, и этот знак, в свою очередь, при определенных условиях позволяет своему денотативному содержанию развернуться в сюжет (что реально и происходило в кинематографе Тарковского). Действие синтаксиса переносится и в сферу прагматики, где вместо управления элементами текста он начинает управлять зрителем. Это управление осуществляется целым

комплексом механизмов, действующих на сознание и подсознание зрителя.

О том, что управляющие импульсы синтаксиса в данном случае направлены именно на зрителя, а не на связывание элементов текста, как это должно быть при «нормальном» функционировании синтаксиса в тексте, говорит тот факт, что у Тарковского синтаксическая система переносится из одного фильма в другой без изменений. Она самоценна. И она лежит в основе композиции всех фильмов Тарковского, которую он настойчиво сохранял на протяжении десятилетий.

Получая приоритет перед семантикой, синтаксис семантизируется (получает собственную смысловую нагрузку), гипостазируется (приобретая собственное бытие) и исчезает как собственно синтаксис, как средство. Становясь из средства сообщением, синтаксис, естественно, перестает регулировать взаимосвязи между элементами произведения — и при этом произведение перестает быть текстом! Ведь религиозные произведения воспринимаются как тексты, только когда они мертвые, когда они помещены под музейное стекло, в чуждый для них дискурс — искусствоведческий или историко-литературный — и вынуты из их собственного дискурса, для которого они предназначены. Тот, изначальный, дискурс можно назвать «перевернутым» или «зеркальным», ибо в нем текстами являлись не артефакты, а скорее сам зритель — поскольку именно он, зритель, является творением той высшей силы, образы которой он созерцает, а она в этом странном дискурсе выступает в роли автора, создавшего и зрителя, и весь мир, в котором он живет. В обращении верующего к иконе происходит в некотором роде столь охотно представляемый поэтами и драматургами диалог творения с автором, где творение молит изменить сюжет его судьбы. В храме не только верующий смотрит на иконы, но и иконы смотрят на него. Точно так же и читаемая там книга «читает» своего читателя, который является текстом в большей мере, чем эта книга.

Подобный же «перевернутый», или зеркальный, дискурс характерен и для некоторых направлений модернизма. В реалистической живописи есть две реальности — реальность картины и реальность зрителя: изображенное яблоко отсылает к яблоку, которое существует или может существовать в той реальности, где существует зритель. В отличие от этого, в нефигуративной живописи следует говорить не о двух, а о трех реальностях: характерные для такой живописи треугольники, пятна и дуги или какие-то иные изображения не отсылают ни к какому реальному объекту, потому что таких объектов в обыденной реальности не существует, они лишь свидетельствуют о существовании некоей иной реальности, третьей по отношению к реальности зрителя и реальности картины. Чтобы воспринять эту третью реальность некоего потустороннего мира, зритель должен определенным образом настроиться, поверить в нее, то есть как-то изменить свое собственное состояние. Так что и тут зритель не столько читает художественный текст картины, сколько

сам становится в некоей степени текстом, который пишет картина.

Искусство Тарковского тоже принадлежит зеркальному дискурсу. Это важно понять, чтобы не наталкиваться на необъяснимые трудности при попытках их семиотического истолкования и не испытывать удивления и неловкости, находя в его текстах возражения против семиотических истолкований. Он прекрасно чувствовал особость своей семиотики.

Проблема сакральной и ритуальной основы системности и синтаксиса именно в указанном здесь парадоксальном аспекте, в соответствии с закономерностями зеркального дискурса, где синтаксис приобретает сверхценность, а зритель становится текстом, крайне существенна для трактовки его творчества, которое принадлежит одновременно двум парадигмам — религиозной и модернистской (В. Руднев называет «Зеркало» одним из ярчайших примеров модернизма в кино³⁸), а точнее, охватывающей их неоромантической парадигме.

В фильмах Тарковского воплощены интенции одновременно и религиозного и модернистского толка. Его глаз был поставлен, как говорят художники, на авангардную западную живопись — одним из его любимых живописцев был Рене Магритт³⁹, чьей главной темой была именно бесконечность раскрываемых друг за другом разных реальностей, — а душа воспитана на традиции богоискательства (исторически, как мы знаем, смещавшейся от православия в сторону своеобразного русского протестантизма и антропософии). Все это послужило предпосылками становления у Тарковского храмового сознания.

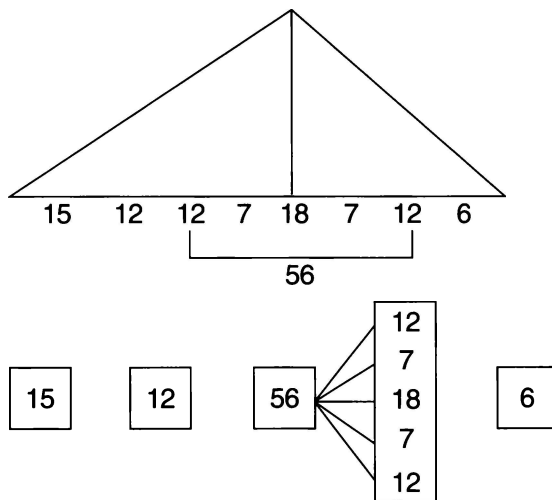
Проявления храмового сознания, заставлявшие режиссера воспроизводить в композиции фильмов некоторые структурные архетипы храма, следует отличать от тех случаев, когда храм изображается средствами других искусств, например, музыки, но при этом решаются задачи чисто иллюстративные.

Известны примеры программной трансплантации храмовой формы в материал музыки. Подобная иллюстрация архитектуры средствами музыки гораздо интереснее с точки зрения теории искусства, чем изображение того же собора в графике или живописи, поскольку переводит видимый план в звуковой. Но мимезис храма как формы не обязательно воспроизводит его функцию слияния земного и высшего миров, и, с другой стороны, самой по себе этой функции не нужен мимезис формы.

Музыковеду Ирине Сусидко принадлежат интересные соображения о перевод архитектурной формы в музыкальную в прелюдии К. Дебюсси «Затонувший собор» описывает следующим образом:

«Метротектонический анализ выявил в пьесе (указанной прелюдии К. Дебюсси. — Д. С.) ряд построений с частичной симметрией. Полная зеркальная симметрия видна в основном разделе, где первый двенадцатитакт — гимническая до-мажорная тема, так называемая «тема собора», восставшего из воды, второй двенадцатитакт — ее повторение, когда она, согласно ремарке самого композитора, звучит как эхо, семитакты — имитация колокольного звона, а центральные 18 тактов — *cis-moll'*ный хорал.

Образовавшаяся симметричная структура, имеющая отчетливо выраженную тематическую и тональную репризную трехчастность, дает возможность не только зрительно, но и при слуховом восприятии как бы «свернуть» эти 56 тактов в единое структурно обособленное целое. Такое переключение восприятия можно выразить схематически следующим образом:



При такой записи возникает аналогия трехчастной структуры, занимающей 56 тактов, с архитектурной композицией, отраженной через горизонтальную ось симметрии — как бы собор, отраженный в воде, а схема прелюдии в целом напоминает даже о крестовом сложении храма, своеобразном храмовом структурном стереотипе. Какую же роль играет в прелюдии точка золотого сечения? Она попадает ровно в середину *cis-moll'*ного хораля и, соответственно, в середину всего симметрично построенного 56-тактового раздела. Хотя точка золотого сечения не отмечена каким-либо особым приемом, она является своеобразной осью, скрепляющей процесс развертывания музыкальной фабулы и архитектурно обособленную конструкцию. Именно в ней в данном случае закреплен тот скрытый закон, который соединяет в одно целое пространство и время»⁴⁰.

Кратко повторим: точка золотого сечения делит прелюдию Дебюсси, в целом состоящую из 89 тактов, таким образом, что в первой части 55 тактов ($15 + 12 + 12 + 7 + 9$), а во второй — 34 такта ($9 + 7 + 12 + 6$). При этом она попадает в середину центрального 18-тактового хора (вспомним, что у Тарковского в «Солярисе» точка золотого сечения совпадала с центром космического блока). Вокруг нее возникает симметричная структура, до и после этой точки звучат одинаковые двенадцатитактовые и семитактовые темы. Тут, так же как позже у Тарковского, значимые точки канонической композиции отмечены повторами элементов вокруг них, своеобразными концентрическими кольцами.

Но в отличие от Дебюсси, сознательно ставившего задачу отразить в музыке архитектурную форму, то есть сделать эту форму сюжетом прелюдии, о чем говорит даже ее название, Тарковский вряд ли осознавал архитектурные аналогии своих композиций, по крайней мере он никогда об этом не упоминал. С помощью таких композиций он решал не столько сюжетную задачу, сколько гармоническую, пытался построить фильмы как можно более гармонично, складно. Эта складность существовала в архитектуре храмов и в образе храма. И он воспроизводил присущий храму феномен складности, ладности — в соответствующей пространственно-временной схеме своих фильмов. В фильме уже есть сюжет, его не надо искусственно воссоздавать из музыкальной ткани, и если Дебюсси шел к архитектуре от музыки, то Тарковский — в противоположном направлении, к музыке от сюжета.

Причем, как мы увидим в следующей главе, в этом сюжете ситуации, чем-то подобные жертвоприношению, возникали в определенные моменты, отвечавшие пропорциональному строю храма. Храмовая пропорциональная форма рождалась у Тарковского не столько по аналогии с уже существующими композициями реальных храмов, сколько из первичной, предшествовавшей реальным храмам, алтарной идеи — в следующей главе мы более подробно проанализируем этот мотив. Выраженная математически, эта идея легла в основу храмовой архитектуры, а в музыкальном выражении сформировала гармонию. По сути, музыкальность фильмов Тарковского и их храмовидная пропорциональность реализуют — в очень сложно опосредованном виде — центральную для его творчества драматическую идею жертвы. Таким образом в них нам раскрывается еще один, глубинный, аспект единства темы и формы.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ПАМЯТЬ КОМПОЗИЦИИ

1. Вторая семерка Тарковского: малые и внеэкранные работы

В заголовке своей замечательной книги «Семь с половиной, или Фильмы Андрея Тарковского» Майя Туровская обыгрывает отсылки скорее к феллиниевскому фильму, чем к точному числу произведений Тарковского, половиной считая короткометражку «Каток и скрипка». Интересно, кстати, что и в самом этом фильме обыграна тема половины. В одном из эпизодов мальчик, показывая скрипку взрослому другу, говорит: «Это половинка». Тот не понимает: «Как? Это же целая скрипка». — «Нет, она просто так называется, потому что маленькая. Вот я вырасту, и будет большая, настоящая скрипка». «Фильм-половинка» относится к группе тех работ Тарковского, которые не являются полнометражными игровыми фильмами. Три из них сделаны во время учебы во ВГИКе — звуковой этюд «Убийцы» (1956, 19 мин.) по рассказу Э. Хемингуэя, курсовая — телефильм «Сегодня увольнения не будет» (1958, 44 мин.) и диплом «Каток и скрипка» (1960, 45 мин.). В эту группу также входят документальный телефильм «Время путешествия» (1980), радиоспектакль «Полный поворот кругом» по рассказу Уильяма Фолкнера (1964, 55 мин.) и две театральные работы — «Гамлет» в театре Ленинского комсомола (1976) и опера «Борис Годунов» в лондонском Ковент Гардене (дирижер Клаудио Аббадо, 1982; воспроизведена в Мариинском театре в Санкт-Петербурге, дирижер Валерий Гергиев, 1990). Как видим, этих работ тоже семь, так что в целом надо говорить о двух семерках.

Общее количество творческих проектов Тарковского гораздо больше — по разным источникам, более 50 работ и замыслов: сценарии, неосуществленные сценарные идеи и заявки, проекты театральных постановок, эпизодические кинороли, зафиксированные в дневниках наброски книг, учебных курсов, и т.д. (информативный, хотя и не исчерпывающий, список приведен во французском издании дневников Тарковского: Andrei Tarkovski. Journal.

1970—1986. Cahiers du cinéma. 1993, pp. 469-470); но в них нельзя выявить композиционные симметрии, и мы их касаться не будем.

Итак, распространяется ли на «вторую семерку» каноническая симметричная система, выявленная нами ранее в семи полнометражных игровых фильмах Тарковского?

И второй вопрос: принадлежит ли этот канон только Тарковскому или является родовой закономерностью искусства?

«Каток и скрипка».

Длина (L)—45 мин. с титрами; **a**—11 мин. 15 сек.; **b**—17 мин. 6 сек.; **c**—22 мин. 30 сек.; **d**—27 мин. 19 сек.; **e**—34 мин. 6 сек.

b. В первой (обращенной) точке золотого сечения «Катка и скрипки» маленький герой фильма защищает слабого мальчика, которого хулиган лупил резиновой камерой от мяча (не больно, но унижительно). Драка с хулиганом не показана, она происходит в подъезде за кадром. Герой возвращается в кадр сильно потрепанным, ему пришлось несладко, но он вышел из этой драки победителем, хотя бы в моральном плане. Военный трофей, отобранную у хулигана камеру, он отдает малышу.



d. Во второй (прямой) точке золотого сечения мальчик спрашивает своего старшего друга: «А вы на войне были?» Тот отвечает: «Был. Но мне было тогда не больше, чем тебе. Разве что года на два, на три». Так неожиданно в мирном светлом фильме возникает тема войны. И она как бы предсказывает тему фильма, который вскоре поставит Тарковский—в рассказе Богомолова «Иван» герою около двенадцати лет, в «Ивановом детстве» персонажу Бурляева на вид столько же или чуть больше.



В обеих точках золотого сечения «Катка и скрипки» появляются драка и война—негативные мотивы, связанные с активным действием, с тем, что называется «экшн», так же, как потом будет и во всех больших фильмах Тарковского. В первой точке золотого сечения в драку ввязывается сам герой, причем, что очень важно, заступаясь не за себя, а за другого. Во второй точке нечто крайне негативное, война, угрожает не ему, а его старшему товарищу, его аль-

тер эго. Такая конструкция продолжится во всех фильмах Тарковского и, как увидим ниже, появляется и у ряда других режиссеров. Сначала герой заступает за «дублера» либо молча берет на себя его вину, а потом другой дублер жертвует собой для спасения героя. Дублер не обязательно один и тот же. В первом и втором случаях это могут быть разные люди. Как видим, уже в ранней работе Тарковского в золотых сечениях обнаруживаются тени-дублеры и замещения жертвы.

с. Как мы помним, в центре всех фильмов Тарковского стоит взгляд, разделяющий два мира — старый и новый, то есть в состоянии до и после некоей мировой катастрофы. Этот взгляд связан с глобальным вневременным видением мира, в единстве его состояний до и после изменений.

В центре «Катка и скрипки» мальчик на крупном плане оборачивается к зрителю, точно так же, как потом в «Ностальгии». Таким образом, этот взгляд мальчика появился еще до полнометражных фильмов Тарковского, в его ранней режиссерской работе.

Поводом для того чтобы мальчик обернулся, служит яркий блик солнечного света в стекле открывающейся оконной рамы. В круглой форме блика угадывается его неслучайный источник, луч осветительного прибора. Именно здесь молодой Тарковский нашел прием, который использует потом в нескольких своих фильмах, где изображение будет появляться, как и этот блик, в поворачивающемся зеркале, например, на дверке открывающегося шкафа («Зеркало», «Ностальгия»).

Солнце в центре фильма! Мальчик смотрит на его круглое сверкающее отражение:

А то, что он видит потом, читателю может показаться совершенно невероятным. В точности, как это происходит в больших фильмах Тарковского, и как мы показали в предыдущей главе, герой видит мир перед катастрофой.

Ломают старый городской квартал, расчищая землю под новое строительство. Вслед за солнечным бликом появляется черное солнце — темный металлический шар, раскачиваемый экскаватором на тросе, крушит старые дома.



Шар этот очень похож на черную резино-
вую камеру от мяча, которой хулиган колотил
малыша и которую снимает у него наш ге-
рой, — еще один символ.

Одним черным шаром ломают дома, другим
бьют человека. Шары этих солнца в одной ко-
роткометражке. Шары, образ, аргументиро-
ванный и объясненный в момент работы над
«Ивановым детством», вевтон-Сен, Тарков-
ским гораздо раньше и в гораздо богатстве
аспектов.

Разрушение идет на фоне разрушенно на-
вавшегося мира. Грохочет и слышится потоки
воды, слышны звуки стирки. Руко-
творная, но не фальшивая природной.
Хватило бы много времени. Но в
ранней работе Тарков. Быточно
щедар. При этом в разруше-
ние позитивно, в разруше-
ние старого с новым, разрушаю-
щимися стенами. В кадре от-
крывается сияние бликами
расстое здание.

Некоторая ирония судьбы связана с тем, что
в этом здании располагается Министерство
иностранной торговли.

История этого здания началась двадцать
лет назад. Оно было построено для
Министра. Но в 1960-е годы
здесь находилась контора
Скажем

Катка и
скрипки. Это
был
иногда и у
пропаганда вскор
жиссеров часто в
открывается на
ельства.
1960-е
заез-
можно, с
же мало
того, где
теперь



уже тоже закрытый), сиял громадный красный лозунг: «Коммунизм — это молодость мира, и его возводить молодым». Я помню, потому что в то время часто бывал на Маяковке, и этот лозунг красовался у меня перед глазами. Через какое-то время после скандалов, связанных с выступлениями молодых поэтов у памятника Маяковскому, и прекращения «оттепели», этот лозунг заменили другим, благополучно провисевшим там много лет: «Превратим Москву в образцовый коммунистический город». Ориентация на молодость, новостройки, разрушение старого — все это в короткий момент «оттепели» объединяло в некую странную общность советский официоз с вполне искренними романтическими порывами молодежи и левой художественной интеллигенции.

...Таким образом, в этой короткометражке из пяти главных точек отчетливо выявлены три (**b**, **c**, **d**), составляющие основу композиционного «канона Тарковского». Значит, этот канон сложился раньше, нежели молодой режиссер приступил к полнометражным фильмам. В «Катке и скрипке» мы находим истоки канона. Ну и, разумеется, наличие канона в короткометражке подтверждает возможность его применения независимо от формата фильма, с чем мы уже сталкивались в новелле «Колокол» из «Андрея Рублева».

Самое же удивительное то, что в «Катке и скрипке» содержится в свернутом виде весь последующий кинематограф Тарковского. «Черное солнце», «взгляд памяти», апокалипсическая смена старого и нового миров... Все эти мотивы в ту пору не привлекали особого внимания, а потом, когда они появились в поздних фильмах режиссера, о его дебюте либо уже забыли, либо, если что-то и помнили, то образы более светлые: дробящиеся зеркала, отражения, воздушные шары, яблоки... Майя Туровская заметила вскользь: «Все это потом войдет в кинематограф Тарковского, приумножится в нем, преобразится и созреет». Сказано верно, но слишком осторожно и расплывчато. Так можно сказать о дебюте любого автора, ведь у всех что-то вызревает и преобразуется. Но случай Тарковского уникален. Каноническая композиция в его творчестве не вызревала и не преображалась. Она возникла в готовом виде и никогда больше не менялась. Не менялись и центральные мотивы.

В более ранних вгиковских работах, синхронном павильонном этюде «Убийцы» (1956) и курсовой — телефильме «Сегодня увольнения не будет» (1958, ВГИК и Центральная студия телевидения), композиционный канон заметен лишь в намеках. Потому, что эти работы делались в соавторстве? Или молодой режиссер еще не нашел эту систему? Он потом написал: «Я почувствовал свое призвание только на четвертом курсе».

«Убийцы» (19 мин. без титров).

с. В центр этой ленты Тарковский поставил сцену, где играет сам. Маленькая безымянная роль обозначена в титрах как «2-й посетитель». Он заходит в бар (через окно бара видно, что перед тем он оставляет на улице девушку) и просит приготовить два сэндвича на вынос. Не знаю, стоит ли из этого стоит делать выводы по поводу особой роли Тарковского в этой композиции, ведь его сорежиссер и сокурсник Александр Гордон в роли бармена Джорджа почти всегда в кадре. Тем не менее факт есть факт: Тарковский хотя и меньше времени занят в кадре, но зато появляется точно в центре фильма.

в. В первой точке золотого сечения бармен Джордж спрашивает бандитов, за что они хотят убить боксера, и они отвечают, что ни за что, они его и в глаза не видели: «Нас просто попросили. Дружеская услуга». Естественно, это шутка, им заплатили. Но суть в том, что они делают это за кого-то другого.

Во второй точке золотого сечения (**д**) на полу в подсобке лежит связанный бандитами повар. Бармен, пошедший туда резать хлеб, роняет нож, нож

вытаскивается в пол возле лица повара. Реальная угроза направлена на боксера, нож у лица повара — метафора, повар — дублер. Так началась в творчестве Тарковского тема дублера и метафорическая структура замещения.

Замещение проведено и через материальные фактуры. Часы за стойкой бара вводят в фильм мотив времени и наполняют его иллюзорным ритмом. Бандиты ждут свою жертву, боксера, который должен прийти в определенный срок (но, как выясняется позже, лежит у себя в комнате и не собирается никуда идти), спрашивают у бармена, точны ли часы, тот отвечает, что они спешат, и т.д. Благодаря этой словесной перепалке и навязчивому своему присутствию в кадре часы становятся еще одним, неодушевленным, героем фильма. Они как бы представляют за боксера, перенося значение с героя на знак. Своего рода отражение, «метафора метафоры», есть и у часов — черные пятна на стене, о которую боксер тушит сигареты целый день.



«Полный поворот кругом». Радиоспектакль по одноименному рассказу У. Фолкнера. **Л**—55 мин.; **б**—20,9 мин.; **с**—27,5 мин.; **д**—34,1 мин.

Действенная часть сюжета строится на двух боевых эпизодах, зеркально рифмующихся между собой. В первом эпизоде летчик капитан Богарт отправляется на самолете бомбить немецкие позиции и берет с собой молодого моряка, лейтенанта Хоупа. А во втором, наоборот, Хоуп приглашает Богарта в рейд на торпедном катере.

б. В первой точке золотого сечения долговязый Хоуп, выглянув из кабины, замечает застрявшую под самолетом бомбу. Не зная авиационной специфики, он думает, что бомба должна висеть именно так, и громко восхищается мастерством и смелостью летчиков, летающих с бомбой в колесах. Летчики, не понимая, в чем дело, воспринимает его восторги на эту тему как глупые шутки.

с. Они так и вернулись на свой аэродром с бомбой, готовой в любой момент взорваться. Ближе к середине радиоспектакля самолет садится. Летчики наконец видят в шасси бомбу, которая взрывателем уже прочертила полосу по земле. Но не взорвалась. Сцена паники. Ровно в центральной точке Богарт, несколько придя в себя после пережитого ужаса, говорит второму пилоту: «Ну, Мак, беги ставь свечку Мадонне».

Здесь заметны следы канонической конструкции.

В точке золотого сечения людям угрожает опасность. Ситуация двойничества усилена взаимной виной и взаимным непониманием. Хоуп, видя опасность, не может ничего объяснить Богарту, который на самом деле отчасти виноват в этой ситуации, а Богарт, не понимая Хоупа, считает его виновным в неуместном шутовстве, хотя опасность вполне реальна.

В центре—спасение от почти неминуемой гибели, своего рода второе рождение. Это не в полной мере начало нового мира, но некий его личностный вариант. И тут же—обращение к Мадонне, единственный в спектакле сакральный мотив.

д. Вторая точка золотого сечения: перед самым отплытием катера офицеры присылают Хоупу издевательское письмо. Они не знают о его героических торпедных атаках и считают его дешевым фанфароном и сопляком. Тут драматическим ударом становится не физическая опасность, а унижение. Что и переводит всю историю из плана героических батальных сюжетов в план чисто человеческих отношений, в план некоммуникабельности. То, что все участники событий—отчаянные герои, выносятся за скобки, как само собой разумеющееся, а на первый план выходят коллизии душевные. Проясняется вторичный сюжет, который канон пишет поверх сценарного сюжета: дело-то заключается, оказывается, не в героических акциях, а в конфликте чистой полудетской искренности Хоупа и жестокой иронии взрослых офицеров.

«Время путешествия».

б. В первой (обращенной) точке золотого сечения, как и положено по канону, негативное содержание: герои не попадают во дворец княгини Горчаковой в Сорренто (как мы говорили выше, они хотели увидеть и снять мраморный инкрустированный пол с лепестками роз, но их не пустили). Тарковский подробно показал весь длинный разговор с менеджером отеля-виллы, который уходил выяснять что-то к своему начальству, возвращался и опять отказывал и т.д. Все это выглядит довольно тягостно и нелепо, раздражающе, и, мне кажется, Тарковскому важно было вызвать у зрителя как раз подобное раздражение. Ведь эта сцена, конечно, вставлена в фильм не случайно. Режиссеру было важно показать именно отказ и беспотковость, бессмысленность этого отказа. Неслиянность культур, о которой он собирался снимать «Ностальгию», вся сконцентрирована в этой сцене. Можно, кстати, и в мраморных розах увидеть двойники настоящих. Но не обязательно...

с. Центр «Времени путешествия» выделен если и не характерным для других фильмов Тарковского «взглядом памяти», то все же неким сакральным объектом—входом в церковь. Его центральное положение подчеркнуто архитектурным типом самой церкви, с симметрично расходящимися лестницами крыльца. Если мы сопоставим его с центром «Ностальгии», то увидим некоторое сходство этой церкви со зданием возле дома Доменико (не очень понятно, церковь или просто старинный дом), и тоже в центральном эпизоде: мимо него Доменико выводит из дома своего сына. Церковь во «Времени путешествия»—на красивой набережной, большая и роскошная, а здание в «Ностальгии»—на тесной площади, ветхое, почти разрушающееся. Но сходство заключается в том, что у обоих вход находится высоко на плоском фасаде, к нему ведет крыльцо с лестницами, спускающимися вправо и влево параллельно фасаду, так, что вход образует вершину треугольника, становясь своеобразной осью, от которой отходят лестницы, как бы показывая возможность двух путей. Это характерно для центра, который определяет симметрию двух миров в фильмах Тарковского—нового и старого, духовного и земного. Архитектурное решение перетекает из центра «Времени путешествия» в центр «Ностальгии», как бы нанизывая эти два итальянских фильма Тарковского на одну ось.

«Борис Годунов»

Театральные спектакли трудно просчитывать по выявленной нами системе, ведь темп спектакля не всегда выдерживается по секундам, меняется от представления к представлению, на хронометраж влияют антракты, смены картин и т.д. Но видеозапись в какой-то мере приближает театральное зрелище к фильму. В моем распоряжении была запись не лондонской постанов-

ки, а ее воспроизведения в Мариинском театре (запись—апрель 1990-го, выпуск—1993, BBC Television и DECCA Record Company).

Золотое сечение в оперном спектакле «Борис Годунов» выделено совершенно невероятным образом. Ни в тексте, ни в действии персонажей нет ничего, что мы уже привыкли видеть у Тарковского в эти моменты. В прямом действии нет, а в виртуальном, воображаемом действии—есть! Режиссер вводит в оперу призрака. В моменты золотого сечения, в точках **b** и **d**, два раза по заднему плану сцены проходит убиенный отрок, призрак. Идет быстро и молча, почти пробегает, не замечаемый персонажами. Но вполне видимый зрителями, даже на видеопленке.

Когда не знаешь, какие ассоциации были связаны у Тарковского с этой пропорцией, то можно и не обратить на эти проходы внимания. Это вроде бы привычная в современном театре игра ассоциаций. Но когда знаешь, то потрясает уже не сам этот проход призрака, а изобретательность режиссера, сумевшего воплотить дорогие ему композиционные акценты таким изысканным способом.

«Гамлет»

Конечно, появление призрака лучше всего было бы посмотреть в «Гамлете». Но увы! Поставленного в 1976—1977 годах «Гамлета» в театре имени Ленинского комсомола мне не удалось увидеть. Нет и его видеозаписи. Тем не менее, интересно рассмотреть текст пьесы через наши проблемы. Симметрия заложена в пьесу ее автором.

В «Гамлете» действуют ведь не один Гамлет, а два Гамлета—отец и сын. И два Фортинбраса, тоже отец и сын. Старший Гамлет убивает на поединке старшего Фортинбраса, норвежского короля, о чем сообщается в начале пьесы. А в финале молодой Фортинбрас и его четыре капитана уносят со сцены убитого молодого Гамлета. И датское королевство переходит во владение норвежца, молодого Фортинбраса («На это царство мне даны права, // И заявить мне их велит мой жребий»), тогда как прежде Норвегия была проиграна на поединке старшим Фортинбрасом старшему Гамлету. Таким образом, не только Гамлет в бою отомстил за отца, но и Фортинбрас без боя отыгрался за своего отца. Восстанавливается статус кво. Пьеса симметрична. Любопытно, что критика, увлекаясь моральными терзаниями Гамлета, упускает из виду, что действие трагедии происходит во время больших европейских войн и что речь в ней идет, помимо всего прочего, также и о политических изменениях на карте Европы—кому будет принадлежать Норвегия, кому будет принадлежать Дания... К тому же Фортинбрас имеет виды и на Польшу... Итак, в «Гамлете» тоже система двойников. Но не простая, а усложненная. Старший Гамлет и старший Фортинбрас—погибшие дублиеры своих сыновей. Младший Гамлет (как и его отец, погибший от яда, только не

влитого в ухо, а нанесенного на рапиру), является дублером-тенью младшего Фортинбраса, принимая на себя его возможную судьбу и отдавая ему победу («предрекаю: // Избрание падет на Фортинбраса»). Так что тут двойная система двойничества.

И даже не двойная, а более сложная. Полоний становится дублером короля (его ухом!), когда подслушивает за ковром, а Гамлет убивает его через этот ковер—вблизи основной точки золотого сечения! Можно сказать, что Гамлет убивает в ухо нового короля точно так же, как тот через ухо убил короля старого. Вот, собственно говоря, единственное оправдание и жизни, и смерти этого марионеточного старикана. Офелия сходит с ума и тонет в ручье в некотором роде вместо Гамлета, ведь он имитирует безумие, а она поддается безумию по-настоящему. Да и Розенкранц с Гильденстерном раздваивают между собой одну функцию, в чем с точки зрения фабулы нет необходимости, но есть необходимость художественная: утвердить мотив двойственности (раз они приставлены следить тенью за Гамлетом, то пусть и будут тенями друг друга). Театр заезжих актеров фокусирует всю коллизацию как «взгляд памяти»—тем более, что эпизод «мышеловки» (сцена на сцене—классический вариант «гербовой композиции») располагается почти в центре пьесы. А незадолго перед этим, в точке обращенного золотого сечения, Гамлет договаривается с актерами и тем самым создает линию, дублирующую основной сюжет.

Как видим, «Гамлет» пронизан зеркальностью даже более чем «Зеркало».

И потенциально тяготеет к каноническим точкам, их актуализация—дело режиссера, а не драматурга.

Симметричные связи внутри этой пьесы простираются, можно сказать, по горизонтали, вертикали и во многих диагональных направлениях, прошивая насквозь ее смысловое пространство и тем самым делая ее, во-первых, чрезвычайно компактной для вмещения огромного смыслового содержания, а во-вторых, наоборот, способной разрастаться в любую сторону в случае вольного развития тех или иных смысловых векторов. Благодаря такому количеству симметрий она плотнейшим образом замкнута, можно сказать, вся крепко стянута внутрь себя, к своему ядру (если симметрии подобны внутриядерным силам, то их умножение уподобляет пьесу космическому самоуплотняющемуся объекту типа «белого» или «черного» «карлика»). И при этом она эластична и даже упруга, как клубок—но не шерсти, а резиновых нитей, способных растягиваться до бесконечности. Она центроостремительна и центробежна одновременно.

Я уверен, что Тарковский все это чувствовал, ведь он был увлечен идеями двойственности, пульсации и амбивалентности, о которых много говорил, хотя и не в связи с «Гамлетом». Мне представляется, что все это было для него мощным дополнительным, хотя и не высказанным, стимулом к постановке «Гамлета» в кино, о чем он мечтал всю жизнь.

И самое главное: канон Тарковского существовал до Тарковского. И даже до изобретения кино — если следы его мы находим у Шекспира. Ведь если в «Гамлете» сцена «мышеловки» имеет место в центре пьесы, а в точках золотого сечения возникают мотивы убийства дублера или создания дублирующей линии действия, то все это, безусловно, имеет некое отношение к тому, что мы назвали «каноном Тарковского», но что на самом деле, вероятно, зародилось в древности.

Мы здесь прикасаемся к одному из архетипов искусства, природа которого пока еще не слишком понятна. Исследование этого архетипа на материале не только кино, но и архитектуры и поэзии, музыки и драматургии, похоже, способно в новом свете представить некоторые явления искусства. Но столь масштабная задача не ставится в настоящей работы, в центре которой все-таки творчество Тарковского. Фон, окружающий его, можно наметить лишь схематичными чертами. Под «фоном» я в данном случае подразумеваю проявления того же самого архетипа (канона) в творчестве других авторов — режиссеров, драматургов и т.д. Ниже я приведу примеры проявлений этого архетипа в фильмах разного времени, разных стран и разного уровня качества, сделанных как классиками, так и просто крепкими профессионалами. Но сначала рассмотрим несколько более общих проблем.

2. Точки, где свет отбрасывает тени

Как мы отмечали ранее, канон Тарковского требует, чтобы определенные смысловые акценты располагались строго в пяти точках фильма: в двух точках золотого сечения (основной и обращенной) и трех точках бинарного сечения (центр фильма и два центра его половин). Работы Тарковского, относящиеся ко второй семерке, подтверждают это правило, хотя бы лишь отчасти. В бинарных сечениях устанавливается твердая система координат, которая не меняет сюжет, но лишь привязывает его к неким опорам в реальности. В отличие от этого, точки золотого сечения меняют сюжет, тут возникают непредсказуемые драматические обстоятельства, заставляющие действие двигаться в новом направлении, или изменяющие его эмоциональные мотивации. Золотое сечение образует типичные «точки бифуркации» (этим бильярдным термином, первоначально означавшим отскок шара от стенки стола, Илья Пригожин в его теории становления «порядка из хаоса» обозначал моменты, когда непредсказуемо меняется конфигурация событий; эти точки являются устойчивыми аттракторами, то есть местами, где резко изменяется функция).

Мои наблюдения над золотым сечением у Тарковского и других режиссеров отличаются от общепринятого подхода к проблеме золотого сечения.

Золотое сечение обычно рассматривается как соотношение двух величин. В чем бы ни выражались эти величины — в измерениях материальных объектов (длина, ширина и высота архитектурных сооружений, протяженность кусков музыки и т.п.), либо в числах неких математических уравнений, — всегда, повторяю, речь идет о двух величинах и отношениях между ними.

Меня интересует другое. Не сами эти величины и не их отношения, а та нематериальная пустота, которая находится между ними.

В логическом плане — это оператор, в алгебраическом — знак деления между числителем и знаменателем дроби, в геометрическом — вершина угла между длиной и шириной, и т.д. Во всех случаях это нечто вполне абстрактное. Но есть ситуации, и мы сталкиваемся с такими ситуациями в кинематографе, когда эта абстракция не абстрактна, а наполнена конкретным содержанием.

В точках золотого сечения в фильмах что-то происходит, отдельное от того, что происходит до и после этих точек, и чрезвычайно важное для фильма в целом.

Золотое сечение со времен античности окружено ореолом тайны. До сих пор неизвестно, с чем связана та основополагающая роль, какую эта пропорция играет в природе (в пропорциях и ритмах биологических объектов, в том числе и человека), культуре (архитектура, музыка, живопись, дизайн и т.д.) и в физических волновых процессах. Этой пропорции и отвечающим ей числовым рядам посвящено огромное множество публикаций, где высказываются гипотезы, ни одна из которых пока не может считаться разгадкой тайны. Как правило, с золотым сечением связывают представления о гармонии и совершенстве. Не случайно эту пропорцию называют золотой и даже божественной (Лука Пачоли).

Для меня же тайна заключается в другом. В содержательном плане в точках золотого сечения фильмов Тарковского нет гармонии. Там находится смерть. Или что-то безобразное, гадкое — предательство, кровь, отказ, угроза, нападение, война. Чтобы не вгонять читателя в шок и панику по этому поводу, сразу скажу, что всему этому негативному содержанию противостоит некий позитив, хотя не показанный столь же наглядно, как негативное содержимое, а скрытый, метафизический.

Напомню примеры из первой семерки Тарковского. В момент золотого сечения в «Солярисе» мертвое тело Гибаряна обнаруживается в холодильни-ке станции, куда заглядывает Крис, а перед ним — девочка-фантом, исчезающая в этой камере: фантом и труп — герои этого момента. Веселенькое место и время... Да и от самой этой встречи мороз по коже. В «Андрее Рублеве» в первой точке золотого сечения Рублев в разговоре с Даниилом Черным отказывается писать иконы, в симметричной ей второй точке еще тверже заявляет Феофану Греку, что больше никогда не будет писать иконы; в новелле «Колокол» в первой точке золотого сечения скоморох несправедливо обвиняет Андрея Рублева в том, что тот выдал его на мучения и пытки стражникам князя, а вблизи второй точки Кирилл признается Рублеву, что это он, Кирилл, выдал скомороха. В моменты золотого сечения в «Сталкере» голосом, идущим неизвестно откуда, Зона приказывает Писателю остановиться, в «Ностальгии» у Горчакова идет кровь носом. В «Жертвоприношении» в этот момент начинается война: от пролетающих самолетов посуда дрожит в шкафах и проливается молоко, а непосредственно перед тем почтальон Отто грохается в обморок и, очнувшись, комментирует: «Это меня злой ангел коснулся».

Да... Куда уж тут до совершенства! Как видим, «прекрасное» в золотом сечении весьма проблематично. Сюжетное, фактическое содержание этих моментов иное. Что же касается метафизического смысла, то о нем скажем ниже.

Моменты золотого сечения в фильмах Тарковского связаны с выбросами негативной энергии. Мистики сказали бы: темной энергии, алхимического нигредо — черной первобытной пустоты, «ничто», из которого все может возникнуть, но куда все и уходит. Эта энергетика связана с процессами становления материи во времени и становлением самого времени. Вместе с уничтожением и исчезновением тут идут и порождающие процессы, идет постоянное обновление мира, как бы постоянное взаимопревращение черного и белого. Поэтому в золотом сечении есть все же и некий скрытый свет, так сказать, в конце тоннеля.

Золотое сечение реализует динамическую симметрию, как мы видели в предыдущей главе. Тарковский динамику в своих фильмах отвергал, подчиняясь, видимо, интуитивным соображениям о сакральном характере реальности и считая кино искусством не действенным, а созерцательным. Для него статика кадра позволяла ощутить присутствие человека вышшим силам, творящим материю извне ее самой. Присутствие человека вечности и Абсолюта образно передается состоянием статики, отсут-

ствием движения, ибо Абсолют пребывает всегда и везде. И поэтому позитивный смысл в фильмах Тарковского несли импульсы статики, определяемые бинарными сечениями в соотношениях 2 и 4. Динамичность представлялась ему антиценностью, поскольку динамика и изменчивость связаны с временем и подразумевают становление материи, как феномена, демонстрирующего автономность времени от вечности. И поэтому в точки фильма, обладающие собственной неустранимой динамикой, он помещал все то, что связано с изменчивостью, превращениями, конфликтностью, движением, временем — и связанное со смертью, войной и т.д., поскольку смертно все временное и движущееся.

Наряду со всем тем негативным, что мы только что отметили, в точках золотого сечения есть и позитив, хотя и обнаруживающийся косвенно, как перенос негативного содержания от главного героя на кого-то другого. Поэтому события в этих точках имеют амбивалентный характер — нечто одновременно и плохое и хорошее. Негатив и позитив здесь составляют единство. Обнаружение амбивалентности содержимого этих точек идет вразрез с традиционными представлениями о том, что золотое сечение исключительно гармонично. Может быть, это и гармония, но такая, которая рождается в драматическом конфликте противоборствующих начал. Негатив и позитив вместе, лицевая сторона и оборот, аверс и реверс медали. Нигредо и альбе-до. Погибель и спасение.

Эта амбивалентность и реверсивность связана с темой двойников. Причем не только у Тарковского, как это мы увидим ниже.

Не всегда плохо именно главному герою. Иногда он только видит нечто плохое, то, что случилось с кем-то другим и что служит ему своего рода предупреждением, показывая, что могло бы произойти с ним. Это удар, отведенный заранее. Поэтому тут не только негатив, но и нечто позитивное для героя.

Гибарян — двойник Криса Кельвина, которого прислали на станцию «Солярис» именно по просьбе Гибаряна. Кирилл в новелле «Колокол» из «Андрея Рублева» отводит на себя обвинение в выдаче Скомореха и тем самым тоже как бы прикрывает Рублева, выступает его двойником, хотя бы ситуативным. В «Ностальгии» в первой точке золотого сечения Горчаков переступает порог дома Доменико, их судьбы перекрещиваются, а во второй точке, где, как мы говорили, у него кровь идет носом, за кадром Эуджениа читает

письмо композитора Сосновского, который не выдержал болезненной ностальгии и вернулся в Россию на погибель. Так что и тут акцентировано некое сдвоение-раздвоение персонажа: Горчаков/Сосновский, причем Сосновский обнаруживается как скрытый двойник Горчакова, наряду с его явным двойником Доменико. В «Жертвоприношении» двойником-дублером Александра выглядит Отто, при сообщении о начале войны падающий в обморок (тогда как Александр считает себя метафизическим виновником войны); Паскаль Бонитцер считает Отто фантастической эманацией главного героя, персонажем, как бы вышедшим «из помутневшего зеркала»¹ (что, между прочим, отзывается в двух названиях бергмановского фильма, имеющего некое отношение к «Жертвоприношению»: «Как в зеркале» и «Сквозь тусклое стекло»).

То же самое показывают и некоторые работы из второй семерки.

В «Катке и скрипке» в первой точке золотого сечения мальчик, главный герой, сначала вступает в драку вместо более слабого мальчика, защищая его, то есть принимая удар на себя, а потом его взрослый друг, рабочий-асфальтоукладчик, говорит ему, что был на войне почти в таком же юном возрасте, то есть взрослый человек отвел на себя удар, миновавший мальчика. Здесь тоже двойники, подменяющие один другого. В «Полном повороте...» очевидно двойничество Хоупа и Богарта, реализуемое в золотом сечении. Во «Времени путешествия» съемочная группа Тарковского в точке золотого сечения так и не попала в недоступный дворец Горчаковой, не увидев розового пола и оставив себе лишь его изображение на фотоиллюстрации, своего рода его призрак, при том, что каменная инкрустация была призраком подлинных живых роз. Призрак в точках золотого сечения появляется и в «Борисе Годунове».

В принципе двойники у Тарковского очевидны, он и сам старался привлечь к ним внимание режиссерскими средствами, например, игрой отражений в зеркале (Наталья и Мать в «Зеркале», Доменико и Горчаков в «Ностальгии»), и о проблеме двойников в его фильмах много говорили критики. Но прежде никогда эта проблема не связывалась с геометрией его фильма. И вот теперь мы видим, что наряду с двойничеством открытым, режиссерски или даже сценарно подчеркнутым, в его фильмах есть и тайное двойничество. Оно обнаруживается, буквально вспыхивает, в точках золотого сечения, которые оказываются своеобразными зеркалами.

Тайного двойника, в отличие от явного, назовем дублером.

Дублер появляется (или у нейтрального сценарного персонажа раскрываются функции дублера) в точках золотого сечения, которые оказываются своеобразными зеркалами: отражая образ главного героя, они наделяют отражение негативной кармой. Так золотое сечение спасает главного героя, корректирует его судьбу—обнаруживает опасность и переносит ее на дублера, чтобы тот принял на себя удар и пострадал, а главный герой, неуязвимый, мог дальше побеждать.

Так что позитив тут есть. Но главное в том, как он осуществляется. Через двойника. Дублер или тень принимает на себя удар судьбы, а герой движется дальше.

Так ракета отбрасывает отработанную ступень, чтобы лететь дальше.

Двойник (и его гибель) служит двухступенчатой драматургической конструкции: заканчивается первый дубль и наступает время для второго. Киногерой должен побеждать, и вторая попытка оказывается победной, но чтобы эта победа ощущалась более остро, совершенно необходим первый неудачный дубль.

Тайный дублер, или тень появляется, чтобы обозначить собой некий возможный, но не состоявшийся поворот в судьбе героя. То, что могло бы произойти, но не произошло.

Итак, золотое сечение — это в некотором роде точка дублера, точка тени.

Задумаемся над сказанным. Герой отбрасывает тень. Что это значит? Тут два смысла. Во-первых, герой ее действительно отбрасывает, то есть избавляется от нее. Во-вторых, тень возникает от света. Значит, над героем в этот момент просиял некий свет, так, что у ног героя возникла тень. И эта тень оттянула на себя все зло, угрожавшее герою.

Благодаря тени возникает иллюзия света.

Но света как такового, наглядного, нет. О нем можно лишь догадываться, видя его в буквальном смысле умозрительно. Это метафизический свет.

Метафизический свет позволяет кое-что рассмотреть в этих точках.

Еще раз посмотрим, что там происходит. Замещение! Дублер погибает, а герой-протагонист продолжает жить, действовать и идти к своей цели. Что это нам напоминает? Не так ли в древности люди отдавали богам жертву, чтобы успешно продолжать свою жизнь и деятельность? Ведь в основе жертвы лежит идея замещения. Человек вручает свою судьбу Богу или богам, но тело свое отдает лишь символически, а реально отдает вместо себя кого-то другого или что-то другое: жертвенное животное, священные растения, пленника, позже — иные драгоценные дары. Чем бы ни были все эти дары в реальности, символически они означают самого дарителя. Означают — то есть замещают.

В таком случае дублер — приносимая жертва. А в точках золотого сечения имеет место ситуация жертвоприношения.

Что же представляют собой эти точки? Что отвечает им в реальности, в истории? Существуют ли специфические места, предназначенные для жертвоприношения и ни для чего больше? Конечно. И они всем известны. Это не что иное, как алтарь.

В древности почти у всех народов алтарь чаще всего представлял собой просто плоский камень. На нем осуществлялось жертвоприношение. Древнейшие храмы представляли собой продолжение алтаря, развитие алтарной идеи и функции. А более поздние храмы, с усложнением культов, стали вместилищем алтаря, который сохранялся в самом святом месте храма.

В христианских храмах алтари торжественно чисты и нарядны. Но древние алтари, на которых совершались не символические, а подлинные жертвоприношения, были всегда залиты кровью. Даже если их и очищали, то все равно они были похожи на разделочный стол мясника. И вот эта кровь, несмываемая, как красная капля на ключе в запретную комнату Синей бороды, проступает и сейчас в точках золотого сечения, притягивая к ним негативное сюжетное содержание и заставляя именно там, в этих точках, дублера расставаться с жизнью или иначе уходить со сцены—и уступать свое место протагонисту.

Как эта ситуация реализуется в математическом механизме золотого сечения? Здесь тоже происходит своего рода дублирование, постоянное замещение короткого отрезка длинным и длинного—коротким. Например, возьмем ряд золотого сечения: $5 : 8 = 8 : 13 = 13 : 21 = 21 : 34 = 34 : 55 = 55 : 89 = 89 : 144...$ По ходу этого ряда сначала 8 является большим отрезком по отношению к малому 5, но затем 8 становится малым, а большим оказывается 13; в следующей ступени уже 13 из большого становится малым, а большим—21, и так до бесконечности. Малое—как своего рода дублер, исчезает, превращаясь в большое, но потом большое становится малым и исчезает перед новым большим. Ряд золотого сечения показывает постоянное взаимопревращение дублера и протагониста. Материальные величины исчезают, а общая система остается, вечно поддерживая свой неустойчивый баланс. Материальное переходит в нематериальное. Но разве не в этом смысл любой религии, не в переходе материального в нематериальное? Золотое сечение осуществляет этот процесс прямо перед нами.

Назову лишь одну аналогию этому—египетские пирамиды, которые осуществляют свой культ до тех пор, пока сохраняется их характерная форма. Ведь форма есть функция, а их функция—религиозное действие. Пока не разрушена их геометрия, они будут продолжать свой культ. В Гизе, слушая, как ветер обдувает песком осыпающиеся грани Большой пирамиды Хеопса, я чувствовал, что присутствую на странной молчаливой литургии, не прекращающейся ни днем ни ночью.

Золотое сечение консервирует в себе алтарный храмовый импульс вечного превращения материального в нематериальное. Этот священный импульс золотого сечения чувствовали древние египтяне и греки, итальянцы эпохи Возрождения и русские строители храмов.

Итак, в точках золотого сечения происходит символическое жертвоприношение дублера ради спасения протагониста. Золотое сечение поэтому заслуживает названия точек *жертвы* или *алтарных (храмовых)* точек. Акцентирование этих точек в искусстве наилучшим образом отвечает *храмовому сознанию*.

Не знаю, так или не так... Не утверждаю, что открыл тайну золотого сечения. Тысячелетние тайны открываются не так просто. Возможно, моя версия—лишь еще один вариант решения. Но небезосновательный.

До сих пор подобное решение не было найдено лишь потому, с моей точки зрения, что золотые сечения исследовались в архитектуре, живописи, музыке, математике и тому подобном материале, где не было возможности сюжетизировать пропорциональные отношения и представить их значимые точки как события. И лишь кино, лишь фильмы Тарковского с характерной для них устремленностью к теме жертвы и раздвоением нарративной функции между протагонистом и двойником позволили персонифицировать феномен замещения—которое давно известно как инвариант жертвы—и выявить его в точках золотого сечения. В этих точках герой сохраняется как сюжетная функция, но как личность он подменяется дублером.

Лука Пачоли, называя пропорцию золотого сечения божественной, полагал, что эта пропорция может быть до некоторой степени уподоблена Троице в том смысле, что большая часть отрезка соответствует Богу Отцу, меньшая—Богу Сыну, а весь отрезок—Святому Духу. По христианской легенде, Бог Сын пожертвовал собой ради утверждения торжества Бога Отца. Следовательно, наша концепция золотого сечения как своеобразной модели жертвы и замещения (и персонажной схеме протагониста и дублера) совпадает с идеями ренессансного теоретика.

Я предпочел только сейчас, уже в конце всех связанных с этой темой рассуждений, обратиться к этому совпадению, так как иначе могло возникнуть впечатление, будто мы следуем тринитарным представлениям Луки Пачоли. На самом деле мои выводы и предположения основаны на исследовании материала фильмов и не исходят из какой-либо априорной концепции. В реальной истории концепция золотого сечения почти на полторы тысячи лет предшествовала возникновению культа Троицы и почти на три тысячи лет—ренессансным концепциям, которые раскрываются как варианты некоего древнего и универсального инварианта.

Канон амбивалентности точек золотого сечения, в которых происходит замещение/жертва, восходит к архетипам, и именно поэтому он не зависит от религиозных взглядов кинорежиссеров, в чьем творчестве он проявляется. Вероятно, и религиозность Тарковского восходила не к конфессиональным доктринам, а к первичному непосредственному религиозному опыту, тоже восходящему к архетипам.

В геометрической схеме золотого сечения нет ничего нового, она стара,

как старо само искусство и все его архетипы. Новизна предложенной мною модели в другом — в том, что я нашел сюжетные проявления этой закономерности в мотивах жертвы и замещения.

Золотое сечение, описываемое иррациональными числами, как бы вообще не находится нигде, это волна, которая всегда в движении и является «не местом», то есть движением, представленным в виде места. Имитация места. Выше мы говорили о том, что храм тоже представляет собой «не-место», не принадлежащее ни нашему, ни иному мирам. Вероятно, именно поэтому точки золотого сечения, способные вмещать амбивалентные содержания, представлялись столь важными для «храмового сознания»; они в древности наполнялись сакральными ассоциациями и активно использовались в храмовом строительстве.

Эстетическая ценность золотого сечения заключается еще в одном обстоятельстве. Вообще говоря, для поэзии характерна топологическая логика, где аргументом служит расположение высказывания в том или ином месте речи: «верно, потому что в верном месте» (это же, кстати, характерно и для тех научных текстов, где замечен рисунок расположения аргументов: например, теоремы Спинозы в этом смысле работают почти как стихотворные строфы, — и для текстов типа катехизиса, в которых ответ несомненен, так как располагается в правильном месте, там, где ритмически положено находиться истинному ответу). Ритм воплощает топологическую логику. Золотое сечение расширяет зону действия предиката истинности. Будучи «не местом», волной, оно делает верным не какое-то конкретное место, но всю зону волны, то есть весь текст, решенный в соответствии с этой пропорцией. Например, если в тексте, занимающем в целом 13 тактов, акцент приходится по золотому сечению на 5-й или 8-й такт, то предикат истинности будет относиться не только к этим 5-му или 8-му тактам, но ко всему 13-тактовому тексту. В пластических искусствах и архитектуре предикат истинности переносится на весь объект, пропорционально решенный по золотому сечению (т.е., например, не на угол между двумя пропорциональными стенами храма, а на весь храм). Расширение истинности на весь объект и делает золотое сечение столь ценным эстетически и духовно.

3. Каноническая коллизия и дуга золотого сечения

Обоснуем посылку не менее радикальную, чем наше первичное представление о каноне Тарковского: композиция фильма способна самостоятельно

продуцировать сюжетные мотивы. Она действует в известной мере автоматически, независимо от того, что создатель фильма на сей счет знает, думает или чувствует. Режиссер уверен, что управляет созданием фильма, — а на самом деле им управляют неведомые закономерности.

Такое впечатление странно. И все же с этой странностью легче смириться, когда речь идет о золотом сечении, чем когда мы говорим обо всем каноне. Золотое сечение используется в культуре многие тысячелетия, и до сих пор никто не знает, что это, в сущности, такое. Какие-то непонятные энергии резонируют в нем. Когда же мы говорим не о золотом сечении, а о более широком наборе канонических композиционных акцентов, то у нас нет даже спасительной ссылки на историческую загадку.

Приходится вводить иные объяснения. Например, *память композиции*.

Из введенной в свое время Бахтиным в литературоведение «памяти жанра» в наше время вырос целый букет: память ритма, память мифа, память стиля и т.д., украшающий сейчас не только филологию, но и рассуждения о театре, музыке, кино и всех других искусствах.

Полагаю, что композиция фильма тоже обладает памятью. Не всякая, но есть особые композиционные схемы, которые воспроизводят в разных произведениях одни и те же смыслы.

Память предполагает какой-то прецедент, когда эти смыслы были впервые вписаны в нее. Но здесь, скорее всего, прецедента не было. Поэтому с такой же вероятностью можно говорить о порождающей способности, которая позволяет композиции самопроизвольно воспроизводить некие смыслы. С другой стороны, поскольку та композиция, о которой мы говорим, воспроизводит не любые смыслы, а постоянно один и тот же смысл, то информация об этом смысле должна содержаться в ней в каком-то зашифрованном виде, а хранение информации — это все-таки память.

Дополнительное содержание, извлекаемое из памяти композиции, проступает сквозь сценарный сюжет фильма, сквозь явленные в нем коллизии, и создает свою собственную коллизию.

Эта коллизия должна быть достаточно абстрактной и универсальной, чтобы вписываться в любую персонажную и сюжетную схему фильма. Так оно и есть. Абстрактность ее заключается в том, что она не привязана к фактическим мотивировкам и развивается не в фактическом, а в этическом поле, создавая отчетливые этические негативные и позитивные доминанты, вступающие между собой в конфликт.

Этическая напряженность между событиями в этих точках строго постоянна, как и расположение самих точек.

Конфликт рождается в первой (обращенной) точке золотого сечения и разрешается во второй (прямой) точке золотого сечения.

Эти две точки как бы соединены дугой, проходящей над сценарными коллизиями.

Дуга золотого сечения фиксирует дополнительную сюжетную линию, наделяя некоторых персонажей добавочными функциями (функциями фантомных двойников).

Получается, что золотое сечение переформирует сюжет, выстраивая в нем свою собственную логику. В сценарном сюжете один конфликт, а дуга золотого сечения поверх него пишет другой.

Конечно, это происходит не в любом случае, а когда в сюжете все-таки подготовлен какой-то материал. Но вне золотого сечения этот материал не проявлен, а благодаря золотому сечению не где-нибудь еще, а именно в этих специальных точках, как на рентгеновском снимке, проявляются скрытые коллизии.

Некоторые факторы вне точек золотого сечения кажутся малозначащими, второстепенными, но в золотом сечении вдруг обнаруживается, что именно они имеют некое метафизическое значение для судьбы главного героя. Причем эти факторы складываются не каким-то случайным образом, а каждый раз вновь и вновь повторяют одну и ту же конфигурацию, образуют одну и ту же коллизию.

Поскольку эта коллизия связана с каноном и золотым сечением, то ее можно назвать *канонической коллизией* или *коллизией золотого сечения*.

Коллизия эта двухтактная. Угроза и спасение — так она выглядит в самом кратком виде. В первой точке золотого сечения герою предъясняется некий вызов или некое метафизическое обвинение (метафизическое — потому что на самом деле он ни в чем не виновен, эта вина чужая или даже вообще ничья и одновременно всеобщая); герой добровольно и с радостной готовностью отвечает на вызов или идет на жертвы для искупления метафизической вины. Во второй точке золотого сечения дублер снимает с него эту вину и взваливает ее на себя.

Классический вариант этого варианта «канонической коллизии» — новелла «Колокол», где в первой точке золотого сечения пострадавший от пыток князя скоморох несправедливо обвиняет Рублева в том, что тот выдал его стражникам, а во второй точке Кирилл признается, что на самом деле он выдал скомороха.

С точки зрения сюжетных мифологических функций эта коллизия представляет собой замещение жертвы, причем двойное, зеркально обращенное: герой за дублера, дублер за героя. Отметим, что иногда в качестве дублеров одного героя могут выступить разные персонажи.

Коллизия эта чисто этическая. Герой хочет быть этичным. Но этика — достояние жертвующего. Обладать этикой можно, только будучи жертвой

(в том числе и не буквально, а принося замещенную жертву) или сочувствуя жертвующему.

Нельзя быть этичным, ничем не жертвуя.

В подобной коллизии заключена вся программа творчества Тарковского. В каноне, через точки золотого сечения, дана краткая формула этой программы.

Чтобы в фильме возникла этика, необходима жертва.

Искусство, вообще говоря, существо плотоядное.

А поскольку очищение путем жертвы есть катарсис, то точки золотого сечения означают катарсическое очищение.

Мы обнаруживаем, что в данном случае композиция представляет собой не только структуру, но и знак с имманентно присущими ему значениями, которые зависят не от того, в каком тексте находится этот знак, а от того, в каком месте текста он находится.

Далеко не всякая композиция обладает такими свойствами. Но у того типа композиции, который мы рассматриваем, есть референт, есть означаемое, и мы стремимся выявить это означаемое.

Эта композиция-знак выдает аналогичные значения в значительном количестве текстов (фильмов), не похожих друг на друга. Пока еще неясно, что объединяет эти тексты между собой и что отделяет их от других текстов, где такие значения не возникают.

Можно отметить лишь то, что не объединяет их ни личность автора, ни время создания фильма, ни его жанр, тема или стиль, но лишь одно: композиция, обладающая памятью.

Вероятно, поскольку сам этот феномен, память композиции, принадлежит к каким-то доселе неизвестным слоям художественной структуры фильма, то и определяющий его фактор тоже лежит в сфере, до сих пор не исследованной.

4. Проявления канона в фильмах других режиссеров

Композиционные акценты, похожие на то, что мы называем «канон Тарковского», можно заметить и в фильмах некоторых других режиссеров. Ниже мы рассмотрим несколько примеров из творчества таких разных мастеров, как Стенли Кубрик, Альфред Хичкок, Чарлз Чаплин, Даг Лайман, Сергей Эйзенштейн, Сергей и Георгий Васильевы, Михаил Калатозов, Леонид Гайдай, Александр Сокуров.

Все они не похожи ни друг на друга, ни тем более на Тарковского.

Мы специально выбрали эти имена, потому что их ничто не связывает между собой. Почти ничто. Кроме одной общей черты—канонической композиции.

Сравнивая Тарковского с другими режиссерами, мы попадаем в ситуацию, когда сложное оказывается более простым, а простое—более сложным. Творческие идеи Тарковского сложны, но все же в какой-то мере известны, зафиксированы в его высказываниях и в его теории кинообраза (к сожалению, незавершенной). В его творчестве проблематика канона в какой-то мере может быть объяснена религиозными и теософскими тяготениями. Композиция его фильмов с достаточной четкостью отвечает константам храмового сознания, позволяя увидеть в ней аналогии архитектурным планам христианского храма.

Однако другие режиссеры могли и не разделять религиозно-мистических идей Тарковского и не иметь представления ни о чем подобном. И если подчас их творчество представляется более простым, чем у Тарковского, то тем труднее объяснить в нем использование канона. Приходится признать, что специальная философская база необязательна для канона, который реализуется, вероятно, на уровне архетипов подсознания у тех, кто интуитивно прислушивается к голосу архетипов—называя это, может быть, музыкальным чувством или не называя никак.

При обсуждении этой темы с моими друзьями один из них убеждал меня рассмотреть индивидуальные особенности творчества каждого из режиссеров, у кого наблюдаются проявления канона, чтобы понять причины их приверженности этой системе. Ведь если у Тарковского были особые мотивы для ориентации на канон, то они должны быть и у других, моему другу казалось это логичным. Я же настаивал на том, что никаких особых мотивов у всех этих режиссеров искать не собираюсь, по крайней мере на этом этапе исследования. Позже это будет интересно и необходимо. А сейчас важно другое. И я привел такой пример. Представим себе, что десять человек проходят мимо какого-то дома на улице. Они все незнакомы между собой и идут по разным делам: один в булочную за хлебом, другой к барышне на свидание, третьего в наручниках волокут в полицию, четвертый спешит на работу и т.д. Но все они, проходя мимо угла дома, делают какое-то одинаковое действие. Например, подпрыгива-

ют. Возникает вопрос, почему они это делают. Исходя из того, что они между собой никак не связаны, следует предположить, что причина их действий заключена не в целях их движениях по этому пути, а связана с самим этим местом, с какими-то скрытыми характеристиками этого угла. Допустим, там лежит камень, который мы, наблюдатели, с нашей точки зрения не видим. А они видят. И перепрыгивают через него. То же самое наблюдается и в кино. Разные режиссеры, работая в разных жанрах и в разное время, делают нечто одинаковое в определенных точках фильма. Мне кажется правильным в этом случае не отвлекаться на изучение их индивидуальных творческих идей и задач, а понять прежде всего что происходит в этих точках. При этом я не исключаю, что на следующем этапе изучения этой проблемы нам станет интересно, почему одни режиссеры склонны следовать канону, а другие к нему равнодушны. И возможно, тут нам откроются некие неизвестные ранее характеристики их творчества. Но, повторяю, сейчас нам не до этого. Сейчас нам надо хотя бы удостовериться в том, что разные режиссеры следуют канону. То есть перепрыгивают через камень...

Нельзя сказать, что прежде никто не замечал системности композиционных акцентов в фильме. Замечали нечто отдаленно похожее, но в таких случаях, как правило, речь шла о правилах построения пьесы и киносценария. Поэтому все подобные закономерности формулировали в терминах драматургии. Еще со времен античности изучались и преподавались общие правила и приемы построения драматургической формы; взаимосвязь частей драматургического текста—завязки, кульминации, развязки и т.п. В области сценарного мастерства на проблемы композиции сценария обращали внимание как наши теоретики, так и зарубежные. Из наших можно назвать Чирскова, Волькенштейна, Вайсфельда, Туркина, Митту, Червинского, Арабова, а из американских —Сиды Филда, Скипа Пресса² и других.

Надо подчеркнуть, что наш подход отличается от подходов этих мастеров кинодраматургии, при всей разнице между ними. Мы говорим не о сценарии, а о готовом фильме. И тут пропорции уже означают нечто гораздо более конкретное и точное. Мы разбираем итоговый монтажный вариант фильма, который иногда значительно отличается от сценария и приходит к зрителю после всех окончательных поправок и доработок, и акцентные моменты мы рассчитываем по секундам, а не по страницам сценария.

В американской кинопрактике наиболее известно учение Сиды Филда³, которое он называет «парадигмой». Парадигма Филда делит сценарий, написанный на 120 страницах, на три акта. Первый акт занимает одну четверть общей длины сценарного текста (страницы 1—30), второй—две четверти

(страницы 31 — 90), а третий — последнюю четверть (страницы 91 — 120). В первом акте дается экспозиция действия, во втором, главном — развитие действия, в третьем — развязка. В этом открытии и заключается знаменитая «парадигма» Сида Филда. Может быть, у нас в стране какой-то совсем другой гуманитарный опыт, но я твердо помню, что схему «экспозиция — развитие — развязка» предписывали методические указания по написанию школьных сочинений в СССР еще в 50-е годы, а они опирались на соответствующую методику дореволюционных гимназий, восходящую, в свою очередь, к риторике Аристотеля. При этом американские сценаристы пишут блестящие, высокопрофессиональные сценарии, и их коллегам в нашей стране есть чему у них поучиться.

Отмечая членение 120 страниц сценария на 4 четверти, из которых две объединены в главный акт, Филд следовал рациональному бинарному модулю, к тому же упрощенному, так как в нем не акцентирован центр. Парадигма не дает читателям никакого представления о том, что наряду с рациональным модулем в фильме (как и вообще в искусстве) действует иррациональный модуль золотого сечения. Содержанием каждого из трех актов Филд считает происходящее внутри его границ, то есть между бинарными точками, не обращая никакого внимания на то, что находится в самих этих точках. Эти точки для него пусты, а золотого сечения просто нет. Мы же обращаем внимание не на то, что между точками, а на сами эти точки, и исследуем не только рациональные, но и иррациональные модули деления. В этом разница наших систем.

Тем не менее, как выясняется, в западных фильмах золотое сечение дает знать о себе не менее активно, чем у Тарковского.

«Цельнометаллическая оболочка». Стенли Кубрик. Великобритания-США, 1987

а. Центр первой половины фильма — в казарме ночью солдаты бьют втемную новичка, по чьей вине наказали весь отряд, а вина была в том, что у него в багаже командир нашел булку.

б. Первая (обращенная) точка золотого сечения. Солдат убивает сержанта за издевательства. Фактически стреляет он чуть позже, но в самой точке **б** он уже поднимает винтовку, а дальше дело несколько замедляет только длинный монолог сержанта, тщетно пытающегося отобрать у него винтовку. После этого отряд отправляют во Вьетнам. Встык после убийства командира идет эпизод на улице вьетнамского города (точнее, в соответствующей декорации, ведь фильм, как известно, целиком снят в Великобритании, а живые пальмы привезены на съемочную площадку из Испании¹).

Кажется, что экспозиция продлена от точки **а**, где она должна заканчиваться по канону, до точки **б**, что не очень характерно для канона. Однако

точная локализация акцентов в других известных точках указывает на то, что все же канон для Кубрика был важен. Поэтому, скорее всего, вопрос в другом — что считать экспозицией. По внешнему действию экспозиция кончается отправкой отряда во Вьетнам. А по внутреннему, душевному — сооружением «цельнометаллической оболочки» над человеческой душой. Избиение это и есть тот момент, когда души (и жертвы, и мучителей) покрываются «цельнометаллической» коркой. В этом и состоит тема фильма. Канон раскрывает внутренний сюжет под покровом внешнего сюжета, в чем мы здесь еще раз убеждаемся.

В точке обращенного золотого сечения возникает первый убитый, даже два: сержант и солдат. Второй убивает первого в отместку за издевательства и потом сам себе тоже выносит приговор и приводит его в исполнение: в обоих случаях речь идет ни о чем ином (с точки зрения сюжетных функций), как о компенсации. Компенсация же реализует мотив замещения, то есть скрытого или явного дублера. В данном случае командир выступает дублером по отношению к солдатам, которые мучили новичка, а тот как бы раздваивается на судью и подсудимого, выступая дублером самого себя.

с. В центре фильма возникает тема мистического взгляда, означающего сверхчеловеческое знание. То же было и во всех фильмах Тарковского. Поразительно, что и у Кубрика здесь возникает такой взгляд. С небольшой вариацией: не взгляд как таковой, а разговор о нем. Вот как это происходит. Солдаты на военной базе отдыхают, лежат на койках и болтают о всякой всячине. Один солдат говорит о другом, у которого кличка Шутник: «Шутник у нас ничего не знает. Он никогда не был на боевых. Боится. У него взгляда нет. Взгляда морского пехотинца, который долго был на боевых. Взгляд человека, который заглянул дальше, чем может видеть человек. У всех морских пехотинцев, кто был на боевых, у них такой взгляд». Осмыслим эту поразительную формулировку: «взгляд человека, который заглянул дальше, чем может видеть человек». Это ведь тот самый взгляд с неба, видящий начало и конец жизни. И говорится об этом в центре фильма! Пожалуй, такой разговор даже более показателен для нашей концепции, чем кадр, где был бы зафиксирован подобный взгляд, ведь здесь та идея, которую мы доказываем, сформулирована в словах и высказана с удивительной четкостью.

d. Второе (прямое) золотое сечение. Тут впервые появляется труп врага. Причем именно, так сказать, демонстрационный, как тело Гибаряна в «Солярисе». Солдаты в перерыве между боями отдыхают в развалинах городка, и рядом с ними в кресле лежит какой-то человек, лицо его накрыто шляпой. Сидящий на земле возле этого кресла солдат говорит другому солдату, корреспонденту армейской газеты «Звезды и полосы»: «Эй, фотограф, хочешь сделать хорошую фотографию? Иди, посмотри сюда. Это мой брат», — он снимает шляпу с лица лежащего в кресле человека, и видно, что это не американец, а мертвый вьетнамец. Солдат продолжает: «Это праздник в его

честь. Он почетный гость. Сегодня его день рождения. С днем рождения, косоглазая тварь. Я никогда не забуду этого дня. Это день, когда я пришел в Гуэ и сражался с миллионом косоглазых. Я обожаю этих коммунистов-ублюдков. Они даже хуже, чем наши инструктора. Мы живем в великое время, братья. Посмотрите, зеленые гиганты расхаживают по земле с винтовками. Все, кого мы сегодня насмешили, лучшие люди. Лучших нам никогда не знать. Когда мы вернемся обратно, как нам будет не хватать того, что всегда можно кого-нибудь убить».

Надо заметить для тех, кто не видел фильма и может воспринять этот монолог всерьез, что его пафос—пародийный, причем пародийность раскрывается в другом эпизоде фильма, где ведутся телесъемки, этот эпизод решен в откровенной стилистике издевательского данс-макабр; весь фильм в целом посвящен развенчанию гипертрофированного самомнения и самолюбования «зеленых гигантов».

Но в данном случае для нас дело не в тональности, серьезной или пародийной, а в том, что солдат насмеяется над убитым вьетнамцем, называя его своим братом. Брат—это некая форма замещения. Брат, двойник, тень, дублер. Это почти тот же самый человек, но не тот, а все-таки другой.

Тут, так же как и в «Солярисе», возникает тема двойничества. Дублер умирает, давая жизнь тому, кого он собой заменил.

В фильме Кубрика, по крайней мере в точках **b**, **c** и **d**, мы видим абсолютное совпадение с канонem. В точке **a** совпадение тоже есть, хотя и не столь явное, со своими особенностями.

«Идентификация Борна». Даг Лайман. Германия, США, Чехия, 2002

Сказанное дает нам повод проверить—а как обстоит дело в фильмах, где в сюжете задействованы настоящие, а не метафорические, двойники? Как правило, двойник возникает не с самого начала фильма и присутствует на экране не на всем его протяжении, а появляется в конкретный момент. Когда? Отнюдь не все фильмы мирового кино сделаны по канону, но все же есть случаи, где двойник появляется именно там, где ему и надлежит быть—в «точках обнаружения двойника», «точках тени», то есть в золотом сечении.

Во второй точке золотого сечения (**d**) суперагент Джейсон Борн приходит в морг в поисках тела некоего Кейна, именем которого он прикрывался, пока не стал в открытую тем, кто он есть, то есть Борном (это сюжетное имя, но у него есть еще и подлинное родовое имя, для сюжета не существенное). Он обнаруживает, что тело похищено спецслужбами. Но для нас важно не то, что тела нет, а сам этот мотив—тело двойника в холодильнике, точно как в «Солярисе», и тот факт, что происходит все это как раз в точке золотого сечения.

А в симметричной, первой точке золотого сечения (**b**), на Борна нападает другой его коллега, киллер-зомби, тоже своего рода двойник. Длинная сцена драки завершается тем, что нападавший, побежденный Борном, выбрасывается из окна, то есть, так сказать, растворяется в неизвестности, остается безымянным человеком-функцией, безвестным дублером.

Такой же безымянной функцией был и сам Борн до того, как вдруг решил превратиться в полноценного человека и выяснить, кто он такой. Это его превращение и составляет сюжет фильма. Итак, здесь в двух симметричных точках золотого сечения появляются и исчезают двойники главного героя, причем в ситуациях несостоявшегося покушения на жизнь героя и несостоявшихся его похорон. Весьма печальная участь двойников миновала главного героя. Дублеры приняли на себя удар.

«Кавказская пленница». Леонид Гайдай, 1966

Может быть, хватит о мрачном? Надо же и пошутить когда-то.

В первой точке золотого сечения «спортсменка, комсомолка и просто красавица» Нина поет кокетливую песенку «Крутится земля...», Шурик ее слушает, а в ветвях дерева над ними прячется коварный Балбес, намеревающийся похитить Нину, и бросается сверху зелеными грецкими орехами. Как раз в точке золотого сечения орех попадает Шурику в голову. Хотят похитить Нину, а попадают в него. Чем не комическая форма дублерства...

Во второй точке золотого сечения тоже песня (что само по себе обеспечивает симметрию). Тот же самый Балбес и его друзья поют: «Если б я был султан, то имел трех жен», — но так увлекаются песней, что Нина убегает, то есть эта песня служит к их поражению.

Получается, что и в комедии нам не скрыться от магических сил канона. Поэтому вернемся к основному направлению.

«Чапаев». Сергей и Георгий Васильевы, 1934

В фильмах о войне всегда происходит какая-то гадость, всегда есть убийства, трупы, этим никого не удивишь, и поэтому здесь вроде бы, на первый взгляд, трудно специально локализовать эти мрачные мотивы именно в точках золотого сечения. И тем не менее для этого находятся возможности.

Иногда они осуществляются через то, что Шкловский называл минус-приемом. Так, напомним, в «Сталкере» в процессе движения людей по Зоне в центре первой половины фильма вдруг возникла немотивированная пауза, когда герой улегся на землю, хотя они только еще начали свой путь и вряд ли успели устать. Для фильма о путешествии эта статичная пауза есть антипод движения. Для военных фильмов минус-прием — отрицание войны, что мы видим в «Чапаеве».

d. Митинг, где агитатор призывает бросить войну и разойтись. Такие агитаторы на фронтах Первой мировой войны призывали к братанию с немцами и дезертирству, чем (в частности) и помогли выходу России из войны и последующей революции. Но для чапаевской армии, которая была, особенно поначалу, не вполне регулярной, а полупартизанской, спаянной именно личным желанием воевать за правое дело, успех такой агитации означал бы катастрофу. Чапаев пристреливает агитатора, а потом сами бойцы где-то в глубине строя пристреливают и второго. Но структурно агитация за прекращение войны означает смену движения статикой.

Тут двойником Чапаева выступает его войско, его победная война. Потому что выступление агитатора лично Чапаеву ничем не грозит. Но оно грозит разрушить его армию. Таким образом, здесь его армия выступает как коллективный герой-двойник. Что как раз и подтверждается убийством второго агитатора где-то за кадром самими бойцами, то есть, иначе говоря, самой армией, которая таким образом самостоятельно очистилась от скверны и внутренне угрожающей ей опасности. Чапаевское войско выступает как второе «я» Чапаева.

«Чапаев» — по жанру патетическая трагикомедия, здесь сталкиваются порядок и хаос, причем побеждает и порядок, как в трагедии, и хаос, как в комедии. Они сталкиваются на разных уровнях. Главный герой выступает против одного порядка, олицетворяя собой хаос, но он же утверждает другой порядок в борьбе против другого хаоса.

Каппелевцы воплощают идею порядка в чистой абстракции. Фурманов против Чапаева тоже воплощает идею порядка, в сниженном по накалу конфликте. И сам Чапаев устанавливает порядок в своей войске, в еще более сниженном виде, раскладывая на столе картошку: «где должен быть командир?» Три ступени конфликта порядка и хаоса, где хаос вроде бы побежден, но в итоге Чапаев гибнет в воде, воплощающей еще более первобытный хаос.

Каппелевцы хотя и погибли, но где-то в виртуальном мире победа осталась за ними. За порядок, то есть где-то в скрытой глубине именно за них, Фурманов победил Чапаева, а Чапаев — своих бойцов; и за них же всю страну и половину мира скрутил железным порядком Сталин, который так обожал этот фильм, что пересматривал каждые 2-3 недели, посмотрев его девять раз за первые полгода после выпуска. Великий контрреволюционер, выдававший свою ненависть к хаосу революции лишь тем, что уничтожил всех революционеров, восстановил золотые погоны и расширил границы империи, бредил идеей порядка, что легко увидеть, проанализировав навязчивые нумерации мыслей в его текстах: во-первых, во-вторых, в-третьих... Боюсь, что в глубине души для него истинными героями этого фильма, что бы он на сей счет ни врал, были именно каппелевцы.

«Броненосец “Потемкин”». Сергей Эйзенштейн, 1925.

Внимание к проблеме порядка и хаоса не случайно у Эйзенштейна, особенно в «Броненосце “Потемкин”», в связи с которым он много размышлял о золотом сечении. Здесь, с моей точки зрения, лестница своей подчеркнутой геометрией и механистический строй солдат воплощают порядок, восставшие матросы и народ—хаос, а самая потрясающая сцена расстрела на лестнице показывает трагедию заикленного на самом себе бездушного порядка, разрушающего живую жизнь и в итоге порождающего хаос.

Нет уверенности, что на имеющемся у меня диске зафиксирован авторский монтаж, поэтому тут поиск канонических акцентов несколько условен; тем не менее канон заставляет задуматься о жанровой структуре фильма и подлинном содержании показанных в нем событий, то есть с иной точки зрения увидеть его внутренний сюжет.

Фильм был задуман автором как пятиактная трагедия: «Драматургически фильм членится на пять “актов”: I. “Люди и черви” (на корабле царит произвол офицеров, матросы отказываются есть борщ из червивого мяса); II. “Драма на тендре” (чтобы усмирить матросов, командир грозит расстрелять нескольких заложников, матрос Вакулинчук криком “Братья!” прерывает казнь, но гибнет во время бунта, когда матросы сбрасывают офицеров в море); III. “Мертвый взывает” (одесситы собираются вокруг палатки с телом Вакулинчука, траур перерастает в митинг протеста против самодержавия); IV. “Одесская лестница” (рыбаки яликами доставляют пищу восставшим, горожане приветствуют матросов с лестницы у порта, но на них обрушиваются пули карателей и нагайки казаков); V. “Встреча с эскадрой” (для подавления восстания на броненосце высланы корабли Черноморского флота, но матросы эскадры и “Потемкина” отказываются стрелять друг в друга)»⁵.

Начало четвертого акта, как считал сам Эйзенштейн, приходится на точку золотого сечения (**d**). Правда, не в точной ее трактовке (0,618), а в эйзенштейновском ее упрощении ($3 : 5 = 0,6$); эта поправка не слишком существенна, так как монтаж в имеющихся сейчас копиях вряд ли соответствует авторскому, тут уж не до мелочей, а кроме того, основное, что нас интересует, происходит как раз не на стыке эпизодов, а позже. Это, собственно, ужас на одесской лестнице. Во-первых, нечто гармоничное и прекрасное в этой точке золотого сечения увидит только тяжелый садомазохист, что подтверждает наши наблюдения о ее негативном содержимом. И во-вторых, здесь вновь под явным сценарным сюжетом раскрывается иной сюжет, на этот раз не дополняющий первый, а входящий с ним в острейший конфликт. Мирные люди, попадающие под пули на лестнице, выглядят дублерами восставших моряков «Потемкина». Они гибнут и страдают, как положено дублерам в точке золотого сечения. Выполняют роль жертвенных тельцов в жертвоприношении, замещая собой подлинных героев этой истории, моряков.

Жертвоприношение восстанавливает мировой порядок.

Здесь ключевое слово — трагедия. Дело в том, что жанр трагедии сформировался в глубочайшей древности, но и основные принципы той схемы построения произведения искусства, с которой мы здесь имеем дело как с каноном, вероятно, тоже генетически восходят к древним временам. Этот жанр и эта композиционная схема отражают в себе не только определенные сюжетные ходы, но и этические предпочтения, характерные для той эпохи и не характерные для нашей.

Бахтинская «память жанра» подсказывает вовсе не то, о чем открыто заявляет современный сюжет. Этика, выдвигаемая из «памяти жанра», входит в противоречие с этикой современности.

Считая и называя фильм трагедией, Эйзенштейн, как ни странно, апеллировал к тому миропорядку, который отрицал в сюжете. Античная трагедия утверждала вечность законов мироздания, неизбежность космоса, безразличного к переживаниям смертного человека. Побеждающие в трагедии боги противостоят переменам, которые пытается инициировать смертный человек. Поэтому трагедия как жанр контрреволюционна по глубинной природе. Восстание масс, вносящее в сюжет «человеческое, слишком человеческое», представляло собой выброс хаоса, то есть, в античных жанровых понятиях, элемент комедии.

Надо заметить, что здесь я противопоставляю комедию и трагедию не в оппозиции «смешно / страшно», а в оппозиции «стремление к хаосу (комедия) — стремление к порядку (трагедия)», — опираясь на идеи, высказанные в моей публикации «Наброски к проблеме жанров в кино» в «Киноведческих записках» (№ 69).

На одесской лестнице в «Потемкине» побеждает порядок, как это ни печально для тех, кого он победил. И к полному возмущению зрителей, в сердцах которых вскипает искреннее желание восстать против этого порядка. Революционный прицел фильма — не только против царизма, но, подспудно, против миропорядка в целом, и это как раз комедия, а не трагедия. Но когда комедия восстает против трагедии, то ее победа не бывает слишком основательной. Что и подтвердила история в конце XX века, вернувшая миропорядок на прежние основания.

Жанр помнит не только свою форму, но и некое содержание, которое когда-то было зафиксировано в этой форме, и под современным сюжетом приводит в движение какие-то неведомые силы, раскрывающие древнюю природу жанра, поистине культовую — не в том смысле, какой придала этому слову сегодняшняя массовая культура, а в старом смысле его реального участия в религиозном культе.

Память жанра выступила против сюжета, а увидели мы это благодаря памяти композиции. Память жанра и память композиции способны при определенных условиях активизироваться. И когда эти две памяти и два автономных содержания соединяются, то под покровом явного сценарного сюжета происходит бурная реакция...

«Летят журавли». Михаил Калатозов, 1958.

Иной вариант дает война, увиденная глазами женщины. Как убийственный хаос. Это мы видим в ленте «Летят журавли».

Иногда содержание, привязанное к каноническим моментам, может быть коротким, похожим на яркий блик, буквально точечным, но иногда, как в «Журавлях», оно может быть растянуто в сложное, смонтированное из многих кадров действие.

В центральной точке (**с**) ленты погибает Борис, и в последний момент ему видится его несостоявшаяся свадьба, Вероника в белом платье, лестница в ее подъезде, под которой он прятался в прологе фильма, а теперь, в этом видении, по этой лестнице он бежит вниз вместе с невестой. В веселой толпе гостей смеющийся Марк, его будущий соперник, тянется к Борису и целует его. Тут все сложнее, чем в простом каноне, и в то же время не выходит за его рамки.

Это пророческое видение тоже обнаруживает конец одного мира и начало другого, в котором Бориса уже нет и где его место занял Марк, так что расположение этого момента действия в точке (**с**) вполне канонично. Не совсем каноничен только трагизм этого события в центральной точке и то, что здесь погибает главный герой. Но как раз именно это позволяет уточнить: а действительно ли он является героем-актантом и формирует логику действия в сюжете, или все-таки актант в фильме — это героиня, Вероника.

Фильм в целом очень женственный. Конечно, менее всего это определение относится к режиссеру Михаилу Калатозову, но лишь к чувственной стилистике его фильма. Все эмоциональные сцены в фильме чрезвычайно детализованы оттенками эмоций, зафиксированными в дробных монтажных наслоениях изображений, режиссер растягивает выше всех возможных пределов каждое экранное выражение чувства. Этим и предопределен столь неотразимый эффект ленты. Что касается канона, то это же «растушевывание» и мешает его обнаружить, тем, что в фильме вместо локальных ударных точек даны целые ударные поля, огромные по временному объему и подробнейшим образом проработанные, сложенные из многих монтажных кадров, так, что внутри них нельзя выделить какой-то один кадрик, соответствующий акцентной точке по канону. Целые эпизоды являются такими акцентами.

Точке первого золотого сечения (**b**), а в данном случае, точнее — целой обширной зоне вблизи золотого сечения, отвечает сцена проводов Бориса на фронт. Как всегда в золотом сечении, здесь действие раздваивается на линии актанта и дублера. Станным образом, с точки зрения канонических нарративных функций, Борис раскрывается как дублер Вероники. Он уходит на фронт, пытаясь улыбаться, а плачет Вероника. И это второй аргумент, кроме стиля, подтверждающий женственность фильма, а именно то, что Вероника является в большей степени героиней, нежели Борис; он скорее оказывается объектом ее чувства. Благодаря ему мы узнаем о чувствах героини,

ведь фильм — о ней, а он — тот, кого она потеряла. Этот столь светлый человек — не тень ее, но ее воспоминание.

Это, вероятно, след целой серии аналогичных конструкций, где двойником становится любимый человек. Подобное, хотя и в зеркальном виде (двойником для мужчины становится женщина), находим у Чаплина.

«Огни большого города». Чарльз Чаплин, 1931.

d. Во второй точке золотого сечения Чарли находит спрятанное в фотоальбоме уведомление о выселении девушки, если она не заплатит за квартиру. И принимает решение найти деньги, чтобы ее спасти. Опасность угрожает не ему, а его любимой девушке. То есть тоже тема двойника, тени. Но он отводит угрозу на себя, находит деньги и идет в тюрьму. Девушка спасается и в итоге излечивается от слепоты.

«Веревка». Альфред Хичкок, 1948.

Идеально по всем параметрам вписываются в канон некоторые работы Альфреда Хичкока. Что неудивительно, ведь он стремился выработать некие образцовые модели жанра, а идеал, какой бы он ни был, когерентен канону.

a. Входит Дженнет, невеста убитого Дэвида (остальные гости пришли двумя минутами раньше). Это четверть фильма, отмечающая, как и в «Солярисе» в этой же точке, конец экспозиции и начало собственно действия. Значит, предшествующее этому убийство Дэвида не было главным действием, было лишь поводом, а действие заключается в интеллектуальном противоборстве между Бренденом и Рупертом по поводу проблемы убийства как осуществления воли сверхчеловека; кроме того, так раскрывается истинный повод к убийству — ревность Брендона к Дэвиду по поводу Дженнет.

b. Герой напоминает о сказке, где девушка любила прятаться в сундук, а потом через пятьдесят лет в нем нашли ее скелет. Это прямое указание на труп Дэвида в сундуке.

Между прочим, тут важно, что речь идет не просто о трупе, а о нем же, упакованном в сундук, как в «Солярисе» он упакован в пленку в холодильнике, а в «Идентификации Борна» находится в море.

Теперь мы можем уточнить ранее найденные мотивы. Речь идет не столько о трупе, сколько о гробе или могиле. Гроб или могила в данном случае интересны как дыра, которая является входом в иной мир (вспомним все сказанное на эту тему в 4-й главе второй части этой книги, на основе концепции В. Проппа). А все предыдущие персонификации этой темы, то есть непосредственно погибшие герои, были лишь поводом, чтобы выявить вход в иной мир. Алтарь ведь тоже является переходом между мирами... В алхимической интерпретации это выброс нигредо, негативной энергии.

с. Возникает идея позвонить, проверить, где Дэвид, — попытка получить информацию. Значит, в центральной точке подключается информационное поле. И все предыдущие примеры с этой точки зрения получают новое освещение: взгляд сверху, обнимающий собой прошлое и настоящее, все это — подключение к информационному полю. Центр — это точка информации.

d. Руперт ловит Филиппа на неправде: тот солгал, утверждая, что никогда и никого не убивал, даже курицу, на самом деле как раз курицу убивал. То же тема убийства, но замещенного двойником, курица вместо человека. И тут же по первому плану кадра проносят стопку книг, перевязанную той самой веревкой, которой придушили Дэвида, намекая на наличие трупа в сундуке.

e. После того как Брендон позвонил в гараж и заказал машину, он приоткрывает сундук, чтобы обдумать, как увезти труп, — но как раз в точке (e) звонит телефон. Брендон думает, что это из гаража, но это звонит Руперт и говорит, что сейчас вернется к ним, так как забыл портсигар. Это начало развязки, — которая занимает тоже ровно четверть фильма, так же как и завязка.

«Русский ковчег». Александр Сокуров, 2002.

a. Маркиз в Эрмитаже видит скульптуру Кановы и узнает в модели, позировавшей скульптору, свою мать. Он как бы оказался рядом с матерью, дома, осознал границу между домом и «не-домом», как и принято в этой точке, означающей конец экспозиции и начало действия.

b. Маркиз всматривается в картину голландского художника: «Вечные люди... Вечные люди! Живите, переживете всех нас...» — и долго на крупном плане надевает белые перчатки. Он воспринимает себя как тень, а персонажей картины — как живых, даже вечно живых людей. Тут вновь ставится проблема живых и неживых, кто кого переживет и т.д., то есть все та же проблема тени-дублера.

с. Центр слабо выражен. Бывает и так.

d. Торжественный прием в парадном зале: персидский посол привез русскому царю алмаз в компенсацию за убийство Грибоедова. Вот это попадание в точку! Если бы у Кирилла в новелле «Колокол» из «Андрея Рублева» был алмаз, он бы тоже отдал его Рублеву в искупление обиды. У него не было алмаза. А у шаха был. Но размер компенсации сути дела не меняет. Ситуация-то одна и та же.

Эта точка в «Русском ковчеге» — одно из лучших доказательств существования феномена, который мы назвали «памятью композиции». Некий скрытый закон связывает определенные смыслы со строго фиксированными точками в композиции фильма. В точке основного золотого сечения (d) в значительном числе случаев — столь значительном, что его можно считать до-

статочным для доказательства, — происходит одно и то же: компенсация, воздаяние, исполнение морального долга, искупление вины, разрешение кровавого конфликта. В плане энергетическом это сброс потенциала, снятие напряжения. А в мифологическом плане все это можно сравнить с обрядом жертвоприношения. Жертва всегда является некоей имитацией, символически замещая реальную потерю. В археологии культуры известно такое явление, как «замещенная жертва», но, по сути, любая жертва является замещением.

е. Диалог Пиотровского с Орбели: «Что нас всех ждет».

«Русский ковчег» особенно интересен для анализа композиции, так как он снят на видео одним непрерывным кадром от начала до конца и до съемки тщательно спланирован. Каждая сцена была высчитана по времени, и все сцены заранее приготовлены так, чтобы оператор со «стедикамом», не прерывая движения, подошел и снял эти сцены строго в расчетное время. Тут не могло быть случайностей монтажа потому, что отснятый материал вообще не подвергался монтажу, все было мысленно смонтировано до съемок. Как при таком методе работы Сокуров умудрился выдержать попадание во все точки канона? Это что-то совершенно непостижимое! Очевидно, продумывая последовательность съемки отдельных сцен в их общем ряду, он держал в уме весь фильм. Тут замечательный пример того, что можно назвать «умозрительным монтажом» и что, по-видимому, является вообще идеальным способом монтажа. Наверное, у всех режиссеров выстраивается в уме какой-то умозрительный вариант фильма, но не всем, к сожалению, удается его воплотить. И даже в уме не все способны помыслить о таких композиционных закономерностях.

5. Топологическая герменевтика

Как видим, правилам, которые мы обозначили как «канон Тарковского», подчиняется некоторая часть фильмов мирового кино, в том числе и созданных задолго до того, как Тарковский придал этим правилам четкие формы, позволившие их обнаружить.

Все вышеприведенные примеры следует разделить на точное соответствие канону, частичное соответствие — это фильмы, где акцентированы одни точки и пропущены другие, и неясное соответствие — фильмы, где в канонических точках наблюдается нечто отвечающее канону лишь приблизительно, но что наводит на новое прочтение этих фильмов и по-новому раскрывает их сюжеты.

Примеры можно искать еще и еще. Но я не стремлюсь доказать, что данный феномен характерен для всего мирового кино. Достаточно, если мы видим его в какой-то группе фильмов. Если мы говорим о существовании

некоего феномена, то принципиально его наличие хотя бы в единичных случаях, а не степень распространения. Если в нескольких фильмах разных авторов из тех, что изучены мною, заметны проявления канона, то он в принципе может быть обнаружен и во множестве фильмов, исследованием которых я пока не занимался. А отсюда следует, что этот канон характерен не только для Тарковского, но и для кино вообще. И не только кино.

И все же оставлю для этого достаточно широкого феномена название «канон Тарковского». Ведь закон, например, Бойля-Мариотта действует и сейчас, когда уже мало кто помнит, кто такие были Бойль и Мариотт, то же касается любых именных названий, которые даются по первому обнаружению некоего явления. Поэтому, даже найденные в фильмах Чаплина, Хичкока, Кубрика, Лаймана или других мастеров, эти симметричные соотношения все равно будут называться «каноном Тарковского». По крайней мере для меня. Ведь я-то увидел их сначала у Тарковского.

И к тому же у Тарковского канон наблюдается в наиболее отчетливой форме, отточенный до чистоты математической формулы. Вероятно, это обусловлено тем, что канон когерентен всей его творческой системе, всей герменевтике Тарковского, которая тоже опирается на некую метафизическую геометрию.

Собственно, канон и является одним из проявлений герменевтической системы, в данном случае используемой в качестве не аналитической техники, а системы художественной аргументации. Выше мы в некоторых чертах описали пирамидную структуру герменевтики Тарковского, восходящую к пирамидности средневековой экзегезы. Канон структуры рассуждения и канон структуры храма не просто похожи или близки — они когерентны, поскольку восходят к одним и тем же сакральным представлениям. Канон фильма у Тарковского имел отношение к этим же представлениям. Именно поэтому, как мне представляется, Тарковский служил этому канону как никто другой, с первого до последнего фильма, в отличие от других режиссеров, которые иногда, в некоторых своих работах, воспроизводили канонические формы и соотношения с большей или меньшей долей случайности.

Выше мы уже высказали предположение, что композиция — это знак с устойчивыми значениями. Но знак скрытый, не всегда проявленный, нуждающийся в активизации.

Располагая сюжетные события вдоль временной оси фильма, представленной в виде некоей линейки, — одни события в центре этой линейки, а другие в точках бинарных и золотых сечений, — режиссер активизирует знаковый потенциал композиции и тем самым наполняет события неким допол-

нительным смыслом. А зрители, воспринимая события в соответствующих местах линейки, этот смысл считывают.

Эту линейку можно сравнить с известными перфорированными шаблонами для расшифровки текстов: через их отверстия видны только те буквы из бессвязного нагромождения букв шифровки, которые составляют искомое слово. Тут мы снова возвращаемся к теме анаграммы.

Развивая предложенную метафору, увидим, что в XX веке старинные шифровальные шаблоны превратились в перфокарты программируемых станков и ранних компьютеров. Последовательность отверстий в перфокартах представляет собой программу, фиксирующую алгоритм действий.

Точно так же и композиционная линейка фильма с зафиксированными на ней акцентными точками служит алгоритмом раскрытия смысла, своего рода программой.

Таким образом, геометрическая схема художественного текста может служить инструментом его расшифровки. А ведь расшифровка — это своего рода перевод или истолкование, то есть именно герменевтика.

В данном случае — топологическая герменевтика, поскольку раскрываемые с ее помощью значения связаны с топологией событий, с расположением этих событий в определенных местах фильма.

И все же: почему здесь мы имеем дело не с каким-то другим типом истолкования, а именно с герменевтикой? Ответ на этот вопрос дан в этой книге выше, в главах о максимализме герменевтики и ее «первородном грехе», где мы говорили, как, надеюсь, читатель помнит, о том, что для герменевтики в отличие от других видов истолкования характерно постоянство акцентов. С ее помощью можно раскрыть не любой смысл, а только строго определенный. Она алгоритмична и, как мы теперь можем сказать, анаграмматична. Алгоритм ее восходит к архетипам, за которыми в глубине истории маячат космогонические и инициационные мифологемы. И этот же архетип воплощен по-своему в геометрической схеме «канона Тарковского». Разве каноническая коллизия мнимой вины и компенсации через жертву не восходит к древней инициационной схеме?

Естественно, режиссеры следуют этой архетипической системе кодировки интуитивно, даже не догадываясь о ее системности. Они просто подчиняются некоему чувству, называя его зачастую именно чувством композиции, что, по сути, гораздо более верно, чем отсылки к музыкальному чувству, чувству ритма, биологическим часам или к чему-то подобному. Композиция — чувственный феномен.

Он может быть понят рассудком и, возможно, не представляет собой че-

го-то совсем уж невероятно сложного для понимания, однако понимание для него вовсе не обязательно. А часто оно даже и излишне, так как может помешать непосредственному ощущению, сбить тонкие душевные настройки, абсолютно необходимые в работе над фильмом, без которых хорошего фильма просто не получится, как ни старайся все понять и проанализировать. Поэтому эти вещи можно понимать, можно не понимать, а в некоторых случаях даже лучше не понимать, и понимание или непонимание этого теми или иными режиссерами — их глубоко личное дело и вовсе не та проблема, которая должна нас здесь интересовать. Важнее другое, то, что имеет принципиальный характер. А именно, связь той топологической системы смысловых акцентов, которую мы называем «канон Тарковского», с чувственной сферой и, следовательно, с какими-то очень древними, реликтовыми механизмами психики человека. Чувственная сфера составляет глубинный элемент психики — это трюизм, — однако отнюдь не тривиально установленное нами соответствие между, с одной стороны, чувственными аффектами (и рождающимися из них смыслами), которые вызывает зрелище неких событий в фильме при определенных условиях, а с другой — то, что таким условием становится расположение событий в специфических точках геометрической схемы фильма. Чувственное наполнение этих точек и, следовательно, вообще геометрической схемы фильма — вот что, собственно, является феноменом. Геометрия не суха и не пуста. Она наполнена чувствами и смыслами, проникающими в нас из глубочайшей древности.

Мы установили, что некий феномен существует. Этот феномен — композиционный канон фильма и генетическая память композиции, обладающая порождающими свойствами.

Нельзя сказать, что его природа полностью ясна, и обосновать ее становится все труднее по мере того, как обнаруживается все более широкое поле его распространения.

Сейчас пока важен сам этот феномен, а не то, где, когда и как он появился и распространялся, откуда пришел в кинематограф; для фильмов какой страны и какого периода, для каких режиссеров, какого жанра и стиля он в большей мере характерен; какие в нем варианты. Все это вопросы для следующей работы на эту тему.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вопрос, к рассмотрению которого мы переходим, следовало бы задать в начале книги, но здесь он оправдан тем, что только после всего изложенного выше можно попытаться найти ответ и, главное, понять, почему возникает этот вопрос, несколько странный: с чем мы имели дело в этой работе—в ней проанализированы произведения Тарковского, но что есть его Произведение с большой буквы?

Конечно, произведения Тарковского—это фильмы, и нет оснований не соглашаться с теми критиками, которые прямо называют их гениальными; но проблема заключается в том, что это не только фильмы, то есть не только художественные тексты, но вместе с тем и некая виртуальная реальность со своими собственными закономерностями и историей развития.

Пытаясь определить онтологический статус произведений Тарковского, мы сталкиваемся с парадоксом: эти произведения являются одновременно и текстом, и реальностью, а вместе с тем не являются ни тем, ни другим.

Конечно, любые фильмы являются художественными текстами; однако Тарковский отрицал возможность семиотического подхода к своим работам, считая их феноменами непосредственной реальности—не пленку, на которой запечатлено нечто, а само это «нечто», мир, возникающий в рамке экрана благодаря проекции фильма и для него даже более реальный, чем мир вне этих рамок. «Идеальным кинематографом является хроника»,—в этом утверждении Тарковского уже содержится парадокс, так как здесь непосредственное воссоздание жизни («хроника» понималась Тарковским именно как воссоздание, а не воспроизведение) выступает как эстетический принцип («идеальный кинематограф»): получается, что идеальным эстетическим феноменом для Тарковского является сама действительность, когда она воссоздана в ее истинной сущности.

Если должное значение придать утверждению Тарковского о том, что он своей целью полагал создание целостного мира, как он говорил, «в его

идеальной и наиболее совершенной форме», то, отвечая этой цели, истинным произведением Тарковского следует считать не столько текстовую художественную структуру (хотя, несомненно, и ее тоже!), сколько созданный им мир и специфический способ создания этого мира. Кстати, если мы хотим говорить о художественном мире с большей строгостью, без метонимии, то можно использовать термин «мезокосм», то есть средний мир, лежащий между макрокосмом и микрокосмом и являющийся ни тем, ни другим, но лишь их взаимным отражением. Мезокосм имеет искусственное происхождение, но он изоморфен мирозданию и человеческой душе, и в нем моделируются происходящие в них процессы. Отраженным в нем несколькими уровнями человеческой рефлексии придано некое подобие физического бытия, так, что каждый из этих уровней имеет собственные пространственно-временные особенности и представляет собой отдельный хронотоп в общей сложной многохронотопной структуре мезокосма. Четыре внутрифильмовых хронотопа Тарковского воспроизводят целостную структуру человеческого сознания, раскрытого в нескольких слоях: всеобщем и индивидуальном, культурном и пра-культурном (архетипическом). Содержание фильмов передано Тарковским одновременно через эти четыре «фильтра», создавая объемную, многослойную картину, отражающую как мир в его динамике, так и сложную структуру перцепции (восприятия мира).

Как известно, Тарковский стремился создать «витальный» мир в своих фильмах, но именно жизненность или «витальность» предполагает некий импульс развития. Этот импульс присутствует в фильмах в виде изменений хронотопического поля. Изменение диспозиции хронотопов в художественном мире Тарковского отражает определенные представления об эволюции мироздания от низшей, исходной стадии косной инертной материи, через стадию человеческого мира к высшей стадии — божественному миру совершенства и бессмертия; «от точки Альфа до точки Омега», так определял этот путь Пьер Тейяр де Шарден, и его представления об эволюции отчасти схожи с концепциями русских философов-космистов. Космогонические и историософские идеи такого рода по-своему отражают гностические и антропософские концепции, а хронотопы Тарковского в такой эволюционной схеме корреспондируются с антропософскими «планами» Тела, Души, Ума и Духа (известен интерес режиссера к антропософии). Мировой исторический процесс и процесс духовного совершенствования человека как бы «зашифрованы» в динамике хронотопов художественного мира. Именно в этом плане художественный образ мира предстает, по выражению Тарковского, как «новый иероглиф абсолютной истины».

Импульс развития переходит от одного хронотопа к другому, так, что в них наблюдается преемственность. Каждый последующий хронотоп является как бы более «сильным», то есть в некотором смысле более «истинным», так, что последний, сакральный, хронотоп дает тот последний смысловой акцент,

который и является итоговой оценкой событий фильма, и потому обладает модусом истинности по отношению ко всей совокупности хронотопов.

Представление о мире Тарковского дается в значительной мере каждым из его фильмов, но полностью оно раскрывается в некоем сложном феномене, метафильме, объединяющем некоторые аспекты его фильмов. Метафильм Тарковского дает взаимосвязанную картину движения смысла от первой до последней киноработы режиссера за четверть века, и в этой картине смысловые линии отдельных лент соединяются в четкий рисунок. В метафильме нет ничего от привычной киноформы—нет декораций и персонажей, актеров и музыки, он сам в целом есть большая музыкальная фраза. Взаимное движение этих пространств и времен и заключенных в них смысловых конструкций и кристаллизацию их в некую новую модель мироздания нельзя обозначить как сюжет, но лишь как фэбулу: ибо картина формирования нового мироздания—«легенда Тарковского»—есть миф, а миф и фэбула в первоначальном античном значении—синонимы. Простое «сочетание событий» в аристотелевском определении мифа есть одно большое событие, и это событие—творение мира. Новая реальность, которую сформировал Тарковский, есть миф—а значит, текст. И, таким образом, он вернулся к тому, что отрицал: к созданию текста.

Онтологический статус «произведения» Тарковского располагается на шкале между текстом и реальностью, сдвигаясь вдоль этой шкалы, или (исходя из принципа относительности движения и покоя) сама эта шкала сдвигается относительно него и даже разворачивается в противоположную сторону, так, что изменяются сами понятия текста и реальности: текст становится реальностью, а реальность, представляющая как реальность имагинативно-сакральная, то есть мифологическая, превращается в текст.

Тарковский говорил об утверждении подлинной реальности в своих фильмах, и может возникнуть иллюзия, будто это та реальность, о которой когда-то писали Зигфрид Кракауэр, видевший в кино «реабилитацию физической реальности», и Андрэ Базен, полагавший «комплекс мумии» основой «онтологии фотографического образа». Не трогая не лишённые мистики представления Кракауэра, отметим, что Базен опирался на последние устои позитивизма, представляя себе эстетическую систему как константу с набором переменных, где константа—физическая реальность, априори подлинная, неизменная и нейтральная, а переменные—ее авторские отображения, всегда в той или иной мере ее искажающие. Всю проблемность он относил к субъекту (автору), объект же был исключен из проблемного поля.

Базен считается антагонистом монтажной теории, тем не менее философские предпосылки у него и у последователей концепции киномонтажа близки, различие между ними лежит в этической плоскости: монтажные теории превозносили способность человека перестраивать на свой вкус отражаемую в искусстве реальность, а Базен не одобрял этих искажений, стремясь сохранить ценность исходной реальности. Из тех же предпосылок исходят и теории киноязыка, призванные исследовать специфику деформации реального объекта в высказывании о нем, и пришедшая чуть позже теория интертекстуальности (обогатившая представления о субъективности художественного высказывания тем, что в нем человек всегда к своей субъективности добавляет и чужую, вольно или невольно повторяя кое-что из сказанного другими). Психоаналитические теории искусства также полагают, что искажения в картине мира обусловлены душевными проблемами автора (благодаря чему через системный анализ искажений можно сконструировать его психологический портрет или даже поставить ему диагноз), но сам мир в исходном состоянии, до авторских искажений, представляет собой нечто безусловно однозначное — без признания его базовой однозначности невозможно выявить специфику индивидуальных искажений. Во всех подобных случаях дело идет о различных аспектах высказывания, но не объекта, который «по умолчанию» кажется независимым от любых форм говорения о нем.

И лишь позже, в последней трети XX века, оказалось, что объект больше не равен самому себе. И дело отнюдь не только в той или иной специфике говорения о нем, но в базовых представлениях о реальности, не совпадающих одно с другим: мы живем не то, чтобы в мире, который видим с разных сторон, но, скорее, в разных мирах. Для искусствоведения интересно то, что иногда проекции различных и непохожих друг на друга миров отличным образом уживаются в одном произведении. Момент осознания нового взгляда на действительность совпал во времени с приходом постмодернизма, однако не был прямым его выражением. Возможно, наоборот, постмодернизм выразил это раздробление представлений о реальности.

Возникло то, что можно назвать «постбазеновской мультиреальностью» — то, что возвращает нас в хаотичный мир, архаический и почти первобытный в своей внутренней бессвязности, но зато переживаемый более искренне и непосредственно; с другой стороны, эта мультиреальность отзывается на самые передовые представления точных наук о многомерном и релятивистском пространстве-времени.

Нынешнее кино снимается не по Базену и не по Кракауэру. Реальностей стало много в фильмах. И какая из них «физическая» в том смысле, в каком говорили о ней Кракауэр и Базен, а какая воображаемая, теперь уже довольно трудно разобраться.

И вот тут вступает в дело герменевтика.

Герменевтика опирается на неравенство объекта самому себе. Изначально религиозная дисциплина, герменевтика исходила из фундаментального для всех религий представления о том, что мир неоднороден и что есть Творец и творение (в условиях политеизма—Творцы и творения), и что слою реальности, относящиеся к ним, кардинально различны (по крайней мере, в отношении к смертности и бессмертию). Полагая безусловным фактом эту разницу, герменевтика видела своей задачей размежевание в исследуемом тексте слоев, относящихся к тварному и нетварному, к реальности Творца и реальности творения. В основе герменевтики эта простая оппозиция, а дальнейшее ее развитие в три, четыре или более—пять, семь, девять, двенадцать и т.д.—слоев лишь уточняет и детализирует оттенки между крайними полюсами, не отменяя ее исходной бинарности. Промежуточные слои вводят в систему рассмотрения текста субъектное начало, выясняя, каким образом элементы текста взаимодействуют между собой, как в них выражается авторская позиция и авторский способ представления реальности (проблемы языка), как они соотносятся с читателем и т.д. Таким образом, герменевтика соединяет два подхода к исследуемому тексту—субъектный и объектный. С одной стороны, она учитывает всякого рода субъектные, в первую очередь языковые аспекты текста, что позволяет ей адекватно развивать теории искусства XX века, основанные на культе формы и языка (в том числе и киноязыка); с другой—исходит из признания изначальной разницы реальностей и неравенства самому себе объекта, изображаемого в тексте, что позволяет ей органично соответствовать постмодернистской стратегии нашего времени, начала XXI века. Так самые древние слои в герменевтическом методе неожиданно оказались созвучны современности.

Герменевтика исследует разнообразие внутренних реальностей произведения—не только пространств и времен, объединенных в хронотопы, но и внутрифильмовых ценностных систем—в их развитии от зарождения до конца. Сколько микроскопических апокалипсисов заключено внутри какой-нибудь безобидной на первый взгляд киноновеллы! Сколько миров родилось, пролетело свои жизненные пути и исчезло, пока мы смотрим фильм! Судьбы этих микромиров и их взаимоотношения между собой составляют сюжет не менее увлекательный, чем взаимоотношения персонажей в фильме.

Герменевтика выясняет статус тех или иных элементов произведения (в нашем случае—фильма) на шкале между материальным и идеальным, между творением и творцом, объектом и субъектом, сном и явью, воображаемым и действительным. В плане киноязыка статусная стратегия является одновременно и металингвистической, выясняющей взаимодействие нескольких языков в описании реальности, и лингвистической, применяющей такую грамматическую категорию, как модальность, к хроното-

пам — на модальной шкале между состоявшимся и ожидаемым, желательным и нежелательным, возможным и невозможным, вероятным и невероятным, реальным и ирреальным, материальным и идеальным и т.д.

В киногогерменевтике есть и другой аспект, который можно назвать геометрическим, так как он связан с внутренней геометрией фильма и композиционными пропорциями. Здесь открывается широкое поле для исследований в области кинометрии, которая сейчас находится в зачаточном состоянии, но имеет, как мне представляется, некоторое интересное будущее.

Пропорциональным строением фильма и сценария довольно активно занимались теоретики кино в США, что вполне объяснимо жанровой каноничностью американского кино. Канон, на чем бы он ни основывался — на религиозных доктринах или коммерческой целесообразности, все равно остается каноном и требует единообразия в решении определенных тематических и формальных проблем, а единообразие, естественно, привлекает к себе внимание теоретиков и практиков — его законы изучают и применяют. Искусство Тарковского тоже канонично, и хотя его канон при первом изучении кажется глубоко индивидуальным, при более широком взгляде обнаруживается, что открытые нами в фильмах Тарковского композиционные закономерности характерны и для многих других режиссеров.

Канон имеет непосредственное отношение к герменевтике как статусной теории, потому что он определяет сверхценный и символический статус определенных точек и членений в композиции произведения. Некоторые из этих точек обладают религиозными коннотациями. Мы показали в этой книге, что точки золотого сечения в композиции фильма соотносятся с ситуацией жертвоприношения, причем отнюдь не только у Тарковского и близкого к нему по своим устремлениям Александра Сокурова, но даже у таких далеких от него режиссеров, как, например, Стенли Кубрик или Даг Лайман. Также обращают на себя внимание особенности центральной точки в фильме и антиномия центров первой и второй половины фильма, воплощающих полюсные координаты мифопоэтического пространства земного и неземного миров. Связь этих геометрических течек с мифологемами мирового древа, огня и воды, подтверждаемая рядом очевидных примеров в фильмах, прямо связывает геометрию фильма с архетипической символикой. Все такого рода коннотации, несомненно, являются материалом для изучения в символическом слое герменевтики.

Тот факт, что символика находит себе выражение не только в предметной и событийной ткани фильмов, но и в их композиции, напоминает нам об архитектуре храмов, где тоже символичны и отдельные детали, и компози-

ция в целом. Храм и тот канон композиции фильма, о каком мы здесь говорим (есть ведь и иные каноны в кино), каждый по-своему, свойственными им средствами, воспроизводят антропоморфную модель мироздания, восходящую к сакральным прообразам. Физики сказали бы, что они когерентны. Канон Тарковского (характерный и для структуры фильмов ряда других режиссеров) отвечает принципам так называемого храмового сознания. К тем же прообразам восходят и герменевтика в используемых нами ее раннесредневековых схемах, которую поэтому можно назвать, по сути, аналитической функцией или аналитической техникой храмового сознания. Разумеется, храмовое сознание мифологично. Но мифологично и искусство. Поэтому производные храмового сознания — канон и герменевтика — вполне адекватно формируют и анализируют структуры искусства.

Практический смысл этой работы заключается в том, что изложенная здесь теория дает возможность по-новому увидеть фильм, более глубоко и целостно, нежели прежде. Современное искусство, даже когда оно не позиционируется как постмодернистское, иногда трудно понять из-за того, что в нем содержится несколько внутренних реальностей, отражающих сложную и несогласованную картину современного мировоззрения. При этом не всегда заметна структура их взаимодействия в том, что можно назвать мультиреальностью, и в результате произведение выглядит противоречивым, алогичным, его язык оказывается непонятен. Однако в герменевтике эти различия не являются препятствием к пониманию, так как она изначально ориентирована на согласование нескольких языков и нескольких уровней понимания, от буквальных до символических. Все то, что рассматривалось традиционным киноведением по отдельности: сюжет фильма, выразительные средства, человеческая проблематика — психологическая, философская и духовная — изучается герменевтикой во взаимосвязанных смысловых и языковых слоях, комплексно, системно, так, что все мельчайшие детали в фильме воссоздают картину живого, развивающегося и осмысленного мироздания. Показанное в этой книге на примере фильмов Тарковского, все это может быть увидено и изучено в работах многих других режиссеров.

Тарковский в заключительной части своих лекций по кинорежиссуре говорил: «есть смысл создавать шедевры».

Мы скажем: есть смысл изучать шедевры.

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

1. Философское содержание его творчества исследовано в ряде книг и статей, например: *Евлампиев И.* Художественная философия Тарковского. СПб.: 2001; см. также работу философа из Львовского университета В. А. Петрушенко: *Петрушенко В. А.* Ностальгия по абсолютному. Киев, 1995.
2. *Салынский Д.* Режиссер и миф // Искусство кино. 1988. № 12. С. 79—91.
3. *Топешкин А.* «Сталкер»? Это очень просто. Несколько возражений режиссеру Д. Салынскому // Искусство кино. 1990. № 7. *Гуйта Дж.* Жанры и темы // Киноведческие записки. № 14. 1992. С. 83—86.
4. *Johnson V. T. and Petrie G.* The Films of Andrei Tarkovsky. A Visual Fuga. Indiana University Press, 1994.
5. *Салынский Д.* Герой в тени своего памятника // «Независимая газета». 3 апреля 2002. С. 9.
6. См.: <<http://history.chgk.info/znatoki/dimrub/db/files/letzor02.1-a.html>>
7. *Разлогов К.* Тарковский: Мифологизация образа художника // А. Тарковский в контексте мирового кинематографа. Материалы Международной конференции 22 ноября 2002. М., ВГИК. 2003. С. 18.
8. Цит. в переводе Н. Автономовой, см.: *Автономова Н. С.* Рассудок. Разум. Рациональность. М.: «Наука», 1988. С. 254. В переводе С. Н. Земляного (Х.-Г. Гадамер. Истина и метод. М.: «Прогресс», 1988. С. 285) отрывок звучит не столь афористично.
9. *Бергман И.* Латерна Магика. М.: «Искусство», 1989. С. 75.
10. Там же.
11. *Даней С.* Кинематограф эпохи индивидуализма. Беседу ведет и комментирует Михаил

ПРИМЕЧАНИЯ

- Ямпольский // Искусство кино. 1989. № 12. С. 86, 88.
12. *Тарковский А.* XX век и художник. Беседа с английскими зрителями // Искусство кино. 1989, № 4. С. 106.
 13. Актеры: *Р. Быков, Н. Бурляев, М. Терехова, Н. Гринько, Ю. Назаров, Д. Банионис, Н. Бондарчук, О. Янковский, Э. Юзефсон, А. Эдваль, С. Вольтер, С. Флитвуд*; за *Анатолия Солоницына* воспоминания оставил его брат, литератор *Алексей Солоницын* (данные об этих текстах не привожу, так как они есть во всех библиографиях Тарковского; то же относится к прим. № 14–24).
 14. Кинооператоры: *В. Юсов, Г. Рерберг, А. Княжинский, С. Нюквист.*
 15. Сценаристы: *А. Стругацкий, А. Мишарин, Ф. Горенштейн, Т. Гуэрра.*
 16. Художники: *М. Ромадин, Ш. Абдусаламов, А. Шмаринов.*
 17. Композиторы: *Э. Артемьев, В. Овчинников.*
 18. Ассистенты: *М. Чугунова, Л. Александер-Гаррет, Е. Цымбал, М. Лециловский.*
 19. Монтажеры: *Л. Фейгинова.*
 20. Редакторы: *Л. Лазарев, Л. Рогальская, Л. Нехорошев.*
 21. Научные консультанты фильмов: *С. Ямщиков, И. Шкловский, В. Пашуто.*
 22. Родственники, друзья и знакомые: *И. Тарковская, М. Тарковская, Л. Тарковская, А. Тарковский, А. Гордон, Н. Баранская, О. Суркова, М. Влади, А. Вознесенский, В. Сировский* и мн. др.
 23. Режиссеры: *А. Михалков-Кончаловский, А. Герман, Ю. Норштейн, К. Занусси, Э. Климов, А. Смирнов, Г. Чухрай, И. Бергман, С. Параджанов, М. Бейку, К. Лопушанский, И. Дыховичный* и др.
 24. Киночиновники: *Ф. Ермаш, Б. Павленок.*
 25. *Вознесенский А.* Белый свитер // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М.: «Искусство», 1988. С. 336—337.
 26. *Зоркая Н.* Дом и мир. Киноведческие записки. 1992. Вып. 14. С. 147—151.
 27. *Раушенбах Б.* Заключение // Киноведческие записки. 1992. Вып. 14. С. 152—153.
 28. *Лю Янпин.* Символика Тарковского и даосизм // Киноведческие записки. 1991. Вып. 9. С. 154—168.
 29. *Ковач А. Б.* Два мира Тарковского // Киноведческие записки. 1992. Вып. 14. С. 174—176.
 30. <<http://www.kinoforum.ru/phpbb: Xandrov, 21.11.2002, 21:12:51>>.

ПРИМЕЧАНИЯ

31. *Левченко С.* Тоска по канону (о фильме «Жертвоприношение») // Теория и практика кино. Научно-практическая конференция аспирантов (Материалы выступлений). М.: ВГИК. 1992; «Мир вам!». Разговор с отцом Артемием Владимировым // Советский экран. 1990. № 14. С. 11. *И. А.* Жертвоприношение Андрея Тарковского (взгляд с христианской колокольни) // Искусство Ленинграда. 1990. № 5. С. 102.
32. *Сварчинская М.* Там же.
33. Встреча в храме. Интервью Леонида Абашева, протоиерея, священника ц. Св. Александра Невского в СПб // Кино. Рига. 1988. № 7.
34. «Мир вам!». Разговор с отцом Артемием Владимировым // Советский экран. 1990. № 14. С. 11.
35. *Михалков-Кончаловский А.* Мне снился Андрей // О Тарковском. Ред. *М. Тарковской*. М.: «Искусство», 1989. С. 229–230.
36. *Андрей Тарковский.* XX век и художник // Искусство кино. 1989. № 4. С. 105.
37. *Банионис Д.* Приобщение к неведомому // О Тарковском... 1989. С. 137.
38. *Александр Л.* Тайны и таинства Андрея Тарковского // О Тарковском... С. 302–320; *Александр Л.* Одержим богами // Кино. Рига. 1990. № 4. С. 22–23.
39. *И. А.* Жертвоприношение Андрея Тарковского // Искусство Ленинграда. 1990. № 5.
40. «...интуиция оккультического монизма: материя есть оплотненный дух, дух же — в той или иной мере разреженная материя. Стремление «примирить» дух и материю, привести их, так сказать, к общему знаменателю было одним из характернейших направлений мышления Флоренского. В его филологии это стремление проявилось чрезвычайно ярко — в частности, в «Магичности слова»; ту же оккультическую природу имеют попытки заполнить «пропасть между звуком и смыслом», сказавшиеся в каббалистических штудиях, которые предваряли написание книги «Имена». Теософская в своей основе идея воплощения духа обнаруживается также в образе, которым нередко пользуется Флоренский: дух «ткет» себе тела, тончайшим из которых является имя («Имена»), затем идут оболочки—астральная, физическая («Органопроекция»),—и этот «дом» духа распространяется вширь и далее. [...] В своих интуициях Флоренский был близок к Р. Штейнеру, с трудами которого он был знаком». — *Бонецкая Н. К.* Прим. 14 к главе «Магичность слова» // *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. Т. 2. М., 1990. С. 421.
41. *Шемякин А.* Превращение «русской идеи» // Искусство кино. 1989. № 6. С. 43–45.
42. *Плахова Е.* Почва и судьба // Искусство кино. 1989. № 12. С. 81–85.
43. *Аннинский Л.* Апокалипсис по «Андрею» // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М., 1991.
44. *Арабов Ю.* Выступление в дискуссии: «Русская идея» — проблемы кудьтуры — проблемы кинематографа // Искусство кино. 1988. № 6.
45. *Синявский А.* Стилистические разногласия // Искусство кино. 1989. № 7. С. 37.

ПРИМЕЧАНИЯ

46. *Померанц Г.* Зримая святость // Искусство кино, 1989. № 10. С. 35.
47. *Глазунов И.* История народа — источник вдохновения // Советский экран. 1984. № 22. С. 18.
48. *Солженицын А.* Фильм о Рублеве. Творчество Андрея Тарковского // По страницам кинопечати. М.: НИИК. 1990. С. 137. См. также: *Шемякин А.* Солженицын и Тарковский. (К истории одной невестры) // Киноведческие записки. № 14. 1992. С. 159—166.
49. «Русская идея» — проблемы культуры — проблемы кинематографа // Искусство кино, 1989, № 6.
50. См. фельетон о съемках фильма: *Никольский А.* Нет дыма без огня // Крокодил. 1965. № 27, и опровергающее его интервью директора фильма «Андрей Рублев» Т. Огородниковой в: *Туровская М.* Семь с половиной, или фильмы Андрея Тарковского. М.: «Искусство», 1991. С. 73.
51. *Кристи Я.* Поднимая траурный занавес. Цит. по: Художественный мир современного фильма. М., ВНИИК, 1987. С. 48.
52. Художественный мир современного фильма. М.: ВНИИК, 1987. С. 42.
53. *Christie Yan.* Introduction: Tarkovsky in his Time. In: *Turovskaya Maya.* Tarkovsky—Cinema as Poetry. London, Faber & Faber. 1989. P. XIV-XV.
54. *Там же.* С. 49.
55. *Зоркая Н.* Черное дерево у реки // Искусство кино. 1962. № 7. С. 103—108.
56. *Туровская М.* Прозаическое и поэтическое кино сегодня // Новый мир. 1962. № 9. С. 239—255.
57. *Корытная С.* Киногеничен ли духовный мир? // Сюжет в кино. М., 1965. С. 155
58. *Тарковский А.* Запечатленное время // Вопросы киноискусства. Вып. 10. М., 1967. С. 85
59. *Ромадин М.* Кино и живопись // О Тарковском... С. 165.
60. *Нестерова О.* «Вторая печать». Апокалиптическая символика в фильме «Андрей Рублев» // Кино. Рига. 1988. № 10. С. 18.
61. *Салынский Д.* Режиссер и миф // Искусство кино. 1988. № 12.
62. *Талыбов А.* Сакральная Зона Магистра, или Пространство зримых ощущений // Киноведческие записки. Вып. 9. М.: ВНИИК, 1991.
63. *Михалкович В.* Энергия образа // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М.: «Искусство», 1991. С. 250.
64. *Туровская М.* Семь с половиной, или Фильмы Андрея Тарковского. М.: «Искусство», 1991.

ПРИМЕЧАНИЯ

65. *Фрейлих С.* О стиле в кино. М.: «Знание», 1987. С. 31.
66. Художественный мир современного фильма. М.: НИИК, 1987. С. 38.
67. *Tarkovsky Andrey.* Sculpting in Time. London, 1989. P. 216.
68. *Туровская М.* Семь с половиной... С. 125.
69. *Тарковский А.* Лекции по кинорежиссуре, прочитанные на Высших курсах сценаристов и режиссеров в 1976 г. Стенограмма аудиозаписи с рукописной правкой Тарковского (ксерокопия). Архив автора книги. Этот и нижеследующий фрагменты отсутствуют в публикации лекций Тарковского в журнале «Искусство кино», 1989, № 7—10.
70. *Аннинский Л.* Апокалипсис по «Андрею» // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М. 1991. С. 78.
71. *Раушенбах Б. В.* Заключение // Киноведческие записки. 1992. Вып. 14. С. 152.
72. *Аннинский Л.* Попытка очищения? // Искусство кино. 1988. № 1. С. 26.
73. *Зоркая Н.* Фильмы и режиссеры // Проблемы современного кино. М., 1976. С. 68.
74. *Грабнер Ф.* Между мирами // Киноведческие записки. № 14, 1992. С. 111.
75. *Булгакова О. Л.* Мотивы противостояния Востока и Запада // Киноведческие записки. № 14, 1992. С. 90.
76. См.: *Салынский Д.* Культурные ассоциации как действенные факторы в фильмах Тарковского // Теория и практика кино. Научно-практическая конференция аспирантов (Материалы выступлений). М.: ВГИК, 1992; *Салынский Д.* Киногерменевтика Тарковского // Киноведческие записки. № 31. 1996.
77. *Салынский Д.* Особенности построения художественного мира в фильмах Андрея Тарковского. Авт.-т дисс. на соиск. уч. ст. кандидата искусствоведения. М.: 1997.
78. См.: *Field S.* Screenplay. The Foundation of Screenwriting. A step-by-step guide from concept to finished script. N.-Y.: A Delta Book. 2005
79. *Салынский Д.* Поэтическая геометрия «Ностальгии» // Видео-АСС. № 39, 1998. С. 70—73.
80. *Салынский Д.* Канон Тарковского // Киноведческие записки. № 56, 2002.
81. *Шукуров Ш. М.* Образ храма. Itago Tempri. Введение в проблемы теменологии. М.: «Прогресс-Традиция», 2002; *Он же:* Храм и храмовое сознание. К проблеме феноменологии архитектурного образа // Вопросы искусствознания. 1993. Вып. 1. С. 152—169. *Он же:* Искусство и тайна. М., 1999 (там же—библиография по проблеме). Храм земной и небесный / Сост. и авт. предисловия *Ш. М. Шукуров.* Том 1. М.: «Прогресс-Традиция», 2004.

ПРИМЕЧАНИЯ

82. *Сусидко И.* Симметрии и пропорции в музыке Клода Дебюсси // Музыкальная конструкция и смысл. Сб. трудов. Вып. 151. РАМ им. Гнесиных. М., 1999. С. 119–120.
83. Напр., см.: Семиотика и искусствометрия. Сост. и ред. предисл. *Ю. М. Лотман и Петров В. М.* «Мир», 1972.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава 1.

1. *Борхес Х.-Л.* Аналитический язык Джона Уилкинса // *Борхес Х.-Л.* Коллекция. Рассказы. Эссе. Стихотворения. СПб., 1992. С. 356.
2. *Арансон О.* Кино, Вирджиния Вулф и опыт времени // Киноведческие записки, № 69, 2004. С. 142
3. *Тарковский А.* Мартиролог. Дневники 1970–1986. Международный институт имени Андрея Тарковского, 2008. С. 409. Далее в тексте книги я даю только дату записи в дневнике без ссылки на страницу, так удобнее сличать дневниковые записи по разным изданиям. Ведь и я пользовался сначала имеющимися у меня английским и французским переводами дневника (*A. Tarkovsky. Time Within Time. The Diaries 1970—1986. London, Faber and Faber, Seagall Boocs Privat Limited, Calcutta, 1991; Andrei Tarkovski. Journal. 1970—1986. Cahiers du cinema, 1993*) и лишь весной 2008 г., когда вышло русское издание, перед самой сдачей книги в печать смог выверить свои переводы и частично дополнить их.
4. *Ошиц В.* Послесловие. О «магическом реализме» Хюберта Лампо // *Лампо Хюберт.* Явление Иоахима Стиллера. М.: Продюсерский центр «Квадрига», 2007. С. 175.
5. *Джеймисон Ф.* О советском магическом реализме // Синий диван. 2004. №4.
6. *Демус О.* Мозаики византийских храмов. Принципы монументального искусства Византии. М.: «Индрик», 2001. С. 71.
7. Там же.
8. Там же. С. 72
9. *Разлогов К.* Тарковский: Мифологизация образа художника // Сб.: А. Тарковский в контексте мирового кинематографа. Материалы Международной конференции 22 ноября 2002. М.: ВГИК. 2003. С. 18.
10. *Шрейдер П.* Трансцендентальный стиль в кино: Одзу, Брессон и Дрейер // Киноведческие записки. № 32, 1996. С. 182-200; см. также: *Шредер П.* Одзу и дзэн. По ту сторону дзэн // Киноведческие записки. № 75, 2005. С. 123–136. (В переводах разные написания фамилии автора)

ПРИМЕЧАНИЯ

11. *Шрейдер П.* Трансцендетальный стиль в кино: Одзу, Брессон и Дрейер. С. 196.
12. *Тарковский А.* О кинообразе // Искусство кино. 1979. № 3. С. 80–93.
13. *Суркова О.* Книга сопоставлений. М.: Всесоюзное творческо-производственное объединение «Киноцентр», 1991. С. 121.
14. *Ямпольский М.* Видимый человек. М.: Научно-исследовательский институт киноискусства. Центральный музей кино. Международная киношкола. 1993. С. 112–129 и сл.
15. *Гучинская Н.* Hermeneutica in puse. Очерк филологической герменевтики. СПб.: «Церковь и культура», 2002. С. 89.
16. В прикладных науках так обозначают всевозможные средние зоны между крайностями, например, биосферу, лежащую между уровнями космоса и атома, температуру от -20 до +100 градусов; в экологии это колонка воды в водоеме от дна до поверхности, и т.д.
17. *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде. Киев.: «Украина», 1993. С. 48.

Глава 2.

1. *Durand G.* Sciences de l'Homme et tradition. Paris: Berg, 1979.
2. *Эко У.* Два типа интерпретации. // НЛЮ. № 21. 1996. С. 17.
3. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: «Искусство», 1995. С. 230–231.
4. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М.: «Прогресс», 1988. С. 278.
5. *Тарханова Е. С.* Заметки о возможности существования киномысли // Киноведческие записки. № 21. 1994. С. 12–32; *Прохоров А.* Культура как вивисекция. (О герменевтических техниках общения с фильмом) // Киноведческие записки. № 21. 1994. С. 33–47.
6. Общие проблемы искусства: Обзорная информация / Сост. *Т. Чередниченко*. Вып. I. Герменевтика и музыкознание. Государственная библиотека СССР имени В. И. Ленина. 1984. С. 8.
7. *Семенов Ю.* Инструментовка как отрасль музыкального искусства: проблемы дефиниции: См.: <http://www.musica-ukrainica.odessa.ua/_a-sem_instr.html>.
8. *Раннев В.* Чистота тирании // Новости Петербурга. 20.05.2005: См.: <<http://www.gorodovoy.spb.ru/gus/news/civil/p538764.shtml>>.
9. См. Общие проблемы искусства...

ПРИМЕЧАНИЯ

мя). Пермь: Изд-во ПРИПИТ, 2003. С. 3.

11. *Гучинская Н. О.* Hermeneutica in puce. С. 34.
12. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 366–367.
13. Согласно исследованиям С. Лезова, Новый Завет в большей мере независим от Ветхого, чем казалось ранее. (*Лезов С.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М.: «Восточная литература», 1996).
14. О проблематике преднамеренного и непреднамеренного в искусстве см.: *Мукаржовский Я.* Преднамеренное и непреднамеренное в искусстве // *Мукаржовский Я.* Исследования по эстетике и теории искусства. М.: «Искусство», 1994.
15. *Гучинская Н. О.* Hermeneutica in puce. С. 51
16. Ср. размышления о применимости идей Гадамера к кино: *Тарханова Е. С.* Цит. соч. С. 12–32. Кстати, монография теоретика кино и профессора ВГИК Е. С. Громова: *Громов Е. С.* Искусство и герменевтика в ее эстетических и социологических измерениях. М.: 2004, — посвящена все-таки не кино, а другим искусствам, более всего литературе.
17. *Туровская М.* Прозаическое и поэтическое кино сегодня // Новый мир. 1962. № 9. С. 239–255.
18. *Зоркая Н.* Черное дерево у реки // Искусство кино. 1962. № 7.
19. *Корытная С.* Киногеничен ли духовный мир? // Сюжет в кино. М.: «Искусство», 1965. С. 155.
20. *Ромадин М.* Тарковский и художники // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М.: «Искусство», 1991. С. 372.
21. *Божович В.* Образ человека в фильмах Андрея Тарковского // Материалы Первых Международных чтений по Тарковскому // Киноведческие записки. № 14. С. 58–62.
22. *Нестерова О.* «Вторая печать». Апокалиптическая символика в фильме «Андрей Рублев» // Кино. Рига. 1988. № 10. С. 18.
23. *Булгакова О.* Оппозиция Запад—Восток: Памяти Андрея Тарковского // Кино. Рига. 1990. № 2. С. 10–12.
24. *Ковач А. Б.* Два мира Тарковского // Материалы Первых международных чтений, посвященных творчеству Тарковского // Киноведческие записки. № 14. С. 74–76.
25. *Тарковский А.* Красота спасет мир. Интервью Чарлзу Генри де Бранту для журнала «Франс католик» // Искусство кино. 1989. № 2. С. 144.
26. *Добротворский С.* Кино на ощупь. СПб.: «Сеанс», 2001.
27. *Ямпольский М. Б.* Стекло // *Ямпольский М.* Наблюдатель. М., 2000. С. 111–169.

ПРИМЕЧАНИЯ

28. Ямпольский М. Б. Клинамен // *Ямпольский М.* Наблюдатель. М., 2000. С. 207–267.
29. Проблема интертекстуальности в кинематографе. На защите докторской диссертации М. Б. Ямпольского // *Киноведческие записки.* № 12. 1991. С. 34–73.
30. Там же. С. 69.
31. *Кузнецов В.Г.* Русская герменевтика, или Прерванный полет (опыт интерпретации философии Густава Шпета). См.: <http://nature.web.ru/db/msg.html?mid=1156884&s=>
32. *Гучинская Н.* Hermeneutica in puce. С. 15
33. *Добренко Е.* Съёмки из подполья: диалектика агентурного мышления // *Киноведческие записки.* № 72. 2006. С. 165-216.
34. *Платон.* Кратил // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. М.: ИФРАН, «Мысль», 1990.
35. *Мачерет А. В.* Художественные течения в советском кино. М.: «Искусство», 1963.
36. *Шульга Е. Н.* Когнитивная герменевтика. М.: ИФ РАН, 2002.
37. *Богин Г. И.* Обретение способности понимать: Введение в филологическую герменевтику. Тверь, 2001.
38. *Мень А.* Библиологический словарь. Т. 1. «Фонд имени Александра Меня», 2002.
39. *Автономова Н. С.* Цит. соч. С. 196.
40. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 610.
41. *Урузбакиева Ф. К.* «Новая» герменевтика Фредерика Джеймисона. См.: <http://www.portalus.ru/modules/philosophy/readme.php?subaction=showfull&id=11093108.>>
42. *Литвинов В. П.* Контурсы герменевтики. Информация с рефлексией о Первом всесоюзном научном совещании по герменевтике. Пятигорск, ПГПИИЯ, 21-24 ноября 1990. // *Вопросы методологии,* 1991, № 1. С. 89.
43. *Добролюбский А. О.* Одесса: археология имени. Неславянское в славянском мире // STRATUM plus. Петербургский археологический вестник. 1999, № 5. См.: http://www.ant.md/stratum/05_99/articles/dobroliubschii/00.htm.
44. Актуальные проблемы клинической психологии в современном здравоохранении. / Ред. Блохина С. И., Глотова Г. А. (ред). Екатеринбург, 2004.
45. *Руткевич А.* Глубинная герменевтика А. Лоренцера. http://anthropology.ginnet.ru/old/3/rutkevich_lorenzer.htm.
46. Там же.

ПРИМЕЧАНИЯ

47. Там же.
48. Логос живого и герменевтика телесности: Постижение культуры. / Отв. ред. *Румянцев О. К.* М.: «Академический проект». 2005.
49. О работах С. В. Чебанова: <<http://biospace.nw.ru/biosemiotika/main/personality/chebanov.htm>>
50. *Бейнорюс А.* Программа XXV Зографских чтений. Проблемы интерпретации традиционного индийского текста. <http://islamica.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=80&Itemid=48>.
51. *Топоров В. Н.* Петербургский текст русской литературы. СПб.: «Искусство-СПБ», 2003.
52. *Арапов А. В.* Русская библейская герменевтика и теория сакральной коммуникации в 19—20 веках. <http://zhurnal.lib.ru/a/arapow_a_w/hermen1.shtml>.
53. Там же.
54. Там же.
55. *Лезов С. В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996.
56. Канонические Евангелия. Пер. с греч. *В. Н. Кузнецовой*. Под ред. *С. В. Лезова и С. В. Тищенко*. Введ. *С. В. Лезова*. Статьи к евангелиям *С. В. Лезова и С. В. Тищенко*. М.: «Наука». Издательская фирма «Восточная литература», 1993.
57. *Шульга Е. Н.* Когнитивная герменевтика.
58. *Кулаков Ю.* Теория физических структур. Математические начала физической герменевтики. М.: 2004.
59. *Шугуров М. В.* Виртуальная герменевтика // Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 13. М.: 2001.
60. *Розенсон И. А.* Основы теории дизайна: Учебник для вузов. 2006.
61. *Цирес А. Г.* Язык портретного изображения // Искусство портрета. М.: ГАХН, 1928. С. 135.
62. *Цунский И. В.* Театральная герменевтика и анализ театрального текста. Общественные науки и современность. 2000, № 3. С. 161—171.
63. Настораживает, что безымянная диссертация на эту тему выставлена на продажу в Интернете, см.: <http://planetadisser.com/see/dis_233062.html>. Но я уже подчеркивал, что в данном тексте не провожу различий между подлинной и ложной наукой, меня интересует лишь блуждание термина по разным областям жизни и науки. С другой стороны, на продажу выставлено множество рефератов и по другим темам, связанным с герменевтикой (философской, педагогической и др.), что говорит о востребованности и даже модности этой проблематики.

ПРИМЕЧАНИЯ

64. *Богин Г. И., Романов А. А.* Методологические, лингвистические и дидактические аспекты герменевтики. Вместо предисловия // Понимание и рефлексия: Материалы Первой и Второй Тверских герменевтических конференций. Ч. I. Тверь, 1992. С. 4.
65. *Блакенбург В.* Экзистенциальный анализ // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 4. Карл Густав Юнг и Альфред Адлер. М.: «Когит-центр», 2004.
66. *Ушакин С.* / Ред. *А. Н. Боковиков.* Вместо утраты: материализация памяти и герменевтика боли в провинциальной России // *Ab Imperio.* Казань, 2004, № 4.
67. *Эпштейн М.* Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. М.: НЛЮ, 2004. С. 534.
68. *Чебанов С. В.* Психобиологические основания сословно-профессиональных герменевтик. *Hermeneutikus in Russia.* 1998. См.: <<http://www.tversu.ru/Science/Hermeneutics/1998-4/1998-4-03.pdf>>.
69. *Океанский В. П.* Символическая герменевтика стихотворения Ф. И. Тютчева «Сны» // Вопросы онтологической поэтики. Иваново, 1998. С. 29–39.
70. *Камчатнов А. М.* История и герменевтика славянской Библии. М., 1998.
71. *Вольский А. Л.* Герменевтика стран немецкого языка в русской рецепции. Выступление на Третьем съезде Российского союза германистов. Нижний Новгород, 24–26 ноября 2005 года.
72. *Бонецкая Н. К. М.* Бахтин и идеи герменевтики. // Бахтинология. Исследования, переводы, публикации. СПб.: «Алетейя», 1995. С. 33.
73. Из рецензии П. Лохова на книгу: *Коупленд Д.* Рабы Майкрософта (М.: Издательство АСТ, 2004), см. «Книжная витрина», <<http://www.top-kniga.ru/kv/review/detail.php?ID=16839&PHPSESSID=ab949330f051a14f0549c8025bebea76>>.
74. *Рикёр П.* Религия, атеизм, вера // *Рикёр П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996.
75. *Урузбакиева Ф. К.* Россия—Запад—Восток: компаративные проблемы современной философии. Сайт «Философская антропология», 2004. <http://www.portalus.ru/modules/philosophy/show_archives.php?subaction=showfull&id=1109310880&archive=0217&start_from=&ucat=&>
76. *Букатов В. М.* Тайнопись «бессмыслиц» в поэзии Пушкина. Очерки по практической герменевтике. М.: Издательство МПСИ, 1999.
77. *Аранов А.* Контекстуальные подходы в современной библейской герменевтике. <http://www.krotov.info/lib_sec/01_a/ara/pov.htm>.
78. <<http://forum.ixbt.com/topic.cgi?id=63:5-34>>.
79. <<http://nordncommander.narod.ru/russ/reviewherm.htm>>.
80. <<http://queen.peoples.ru/html/archive/bookofmariam/manipulate7.htm>>.

ПРИМЕЧАНИЯ

81. <<http://www.homoerotikus.ru/forum?action=subject§ion=3&subject=23>>.
82. Прохоров А. Культура как вивисекция (О герменевтических техниках общения с фильмом) // Киноведческие записки. № 21. 1994. С. 33–47.
83. Бражкина А. Пробная разводка для лохов. Манифест украинского литературного террориста Ешкилева. «Независимая газета». 2005, 13 мая.
84. Богин Г.И. Обретение способности понимать: Введение в филологическую герменевтику. Тверь, 2001
85. Вишневский А. Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М.: «ОГИ», 1998.
86. Руднев В. Словарь культуры XX века. М.: «Аграф», 1998. С. 123-125.
87. Салынский Д. Интервью // В поисках постмодернизма. Сб. М.: ВГИК; Эйзенштейновский центр исследований кинокультуры. 2000. С. 176-184.
88. Соколов Б. Г. . Рецепция герменевтики в России. Между метафизикой и опытом // Под ред. Разеева Д.Н. СПб.: 2001. С.169–187.
89. См.: Новая технократическая волна на Западе. Сост. и вст. статья П. С. Гурвича. М.: 1986. Одна из статей в этом сборнике, «Социальные рамки информационного общества», принадлежит Д.Беллу, позже был издан перевод его книги: Белл Д. Новая технократическая волна на Западе. М.: 2002.
90. Трофимова М. К. Гностицизм как историко-культурная проблема в свете коптских текстов из Наг-Хаммади // Aequinox. МСМХСIII. М.: 1993. В частности, с. 192.
91. Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 14—15.
92. Богин Г. И. Обретение способности понимать: Введение в филологическую герменевтику. Тверь, 2001.

Глава 3.

1. Раушенбах Б. Заключительное выступление. Материалы Первых международных чтений, посвященных творчеству Тарковского // Киноведческие записки. № 14. 1992. С. 153; Филиппов С. Теория и практика Андрея Тарковского // Киноведческие записки. № 56. 2002. С. 41–74.
2. Тарковский А. Запечатленное время // Вопросы киноискусства. Ежегодный историко-теоретический сборник. Выпуск 10. М.: 1967. С. 79-102.
3. Тарковский А. Запечатленное время // «Искусство кино». 1967. № 4. С. 69—79. См. также: Андрей Тарковский. Начало... И пути. Сб. М.: ВГИК. 1994. С. 45–67.

ПРИМЕЧАНИЯ

4. *Тарковский А.* Запечатленное время // Вопросы киноискусства... С. 80.
5. *Николай Кузанский.* О предположениях // Сочинения в 2 томах. Том 1. М., 1979. С. 219.
6. Теория розенкрейцеров считается отчасти мистификацией, вопрос об авторстве и датировке связанных с ней текстов весьма запутан. Не вникая в проблему аутентичности этих текстов, некоторое представление о них можно составить по русским изданиям: *Гендель М.* Космогоническая система розенкрейцеров. КФДР. 1993; *Холл М.-П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровой символической философии. Новосибирск, 1992.
7. Можно вспомнить, что в последний год жизни лечился он в антропософской клинике; возможно, это уже не имеет отношения к творчеству и является совпадением — но в антропософии не бывает простых совпадений.
8. *Еремеев В. Е.* Чертеж антропокосмоса. М., АСМ, 1993.
9. Ср.: *Юнг К.-Г.* Проблемы души нашего времени. М., 1993. С. 125.
10. С. 126.
11. *Юнг К.-Г.* Избранные труды по аналитической психологии. Т. 1—4. Цюрих. 1929—1939. Параллелям между идеями Тарковского и Юнга посвящена интересная дипломная работа: *Гудков О.* Отношение художественного образа к действительности в творчестве Андрея Тарковского в свете алхимической традиции и аналитической философии К.-Г. Юнга. М.: ВГИК, 2002.
12. *Аверинцев С.* «Аналитическая психология» К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы. 1970, № 3. С. 113—143; этот текст вскоре был переиздан в сборнике: *Аверинцев С.* «Аналитическая психология» К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике. Сб. статей. Вып. 3. М.: «Искусство», 1972.
13. *Тарковский А.* Запечатленное время // Вопросы киноискусства... С. 94.
14. *Бахтин М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: «Художественная литература», 1976. С. 406.
15. Там же.
16. *Бонецкая Н. К.* М. Бахтин и идеи герменевтики // Бахтинология. Исследования, переводы, публикации. СПб.: «Алетейя», 1995.
17. *Туровская М.* Цит. соч.
18. *Бахтин М.* Цит. соч. С. 234—407.
19. «Вопросы литературы», 1974, № 3.
20. *Бахтин М.* Цит. соч. С. 400—401.

Глава 4

1. *Фрейлих С.* О стиле в кино. М.: «Знание». 1987. С. 31; *Туровская М.* Цит. соч. С. 194 и сл.
2. *Зоркая Н.* Черное дерево у реки // Искусство кино. 1962. № 7. *Туровская М.* Прозаическое и поэтическое кино сегодня // Новый мир. 1962. № 9; *Зоркая Н.* К спорам о выразительных средствах в современном советском кино // Вопросы киноискусства. Вып. 7. 1964.
3. *Бахтин М.* Цит. соч. С. 391.
4. Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 303.
5. *Иванов Вяч. Вс.* Лингвистика третьего тысячелетия. М.: «Языки славянской культуры», 2004. С. 24.
6. *Салынский Д.* Сырое и вареное // Киноведческие записки. № 76. 2006.
7. *Тейар де Шарден П.* Феномен человека. М.: «Наука», 1987.
8. *Тарковский А.* XX век и художник. Беседа с английскими зрителями // Искусство кино. 1989, № 4. С. 106.
9. *Талыбов А.* Сакральная Зона Магистра, или Пространство зримых ощущений // Киноведческие записки. №. 9. М.: 1991.
10. *Нестерова О.* Вторая печать. Апокалиптическая символика в фильме «Андрей Рублев» // Кино. Рига. 1988. № 10; *Михалкович В.* Энергия образа // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М., 1991. С. 250; *Талыбов А.* Цит. соч.; *Салынский Д.* Режиссер и миф // Искусство кино, 1988, № 12; и др.
11. *Баткин Л.* Не боясь своего голоса // Искусство кино. 1988. № 11; *Булгакова О.* Оппозиция Запад—Восток: Памяти Андрея Тарковского // Кино. Рига. 1990. № 2.
12. *Божович В.* Образ человека в фильмах Андрея Тарковского // Киноведческие записки. №. 14. 1992. С. 59.
13. *Флоренский П.* Иконостас. СПб. 1993. Тарковский пользовался либо изданием 1922 года, либо более поздней публикацией в «Богословских трудах», вып. 9, изд. Московской Патриархии, 1972. С. 83–148.
14. *Тарковский А.* Запечатленное время // Андрей Тарковский. Архивы. Воспоминания. Документы. Авт.-сост. П. Волкова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 211–213.
15. Там же. С. 230
16. *Суркова О.* Книга сопоставлений. М.: Всесоюзное творческо-производственное объединение «Киноцентр», 1991. С.151.

ПРИМЕЧАНИЯ

17. Встать на путь. Беседу с Андреем Тарковским вели Ежи Иллг и Леонард Нойгер // Искусство кино, 1989, № 2. С. 126.
18. Там же.

Глава 5.

1. *Буркхардт Т.* Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. М.: «Алетейя», 1999. С. 57.
2. См. об этом: Храм земной и небесный. Сб. Сост. и авт. пред. *Шукуров Ш.М.* Том 1. М.: «Прогресс-Традиция», 2004; а также: Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. Сб. Редактор-составитель *Лидов А.М.*: «Индрик», 2006.
3. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: «Искусство», 1991. С. 200–201.
4. *Ориген.* О началах. СПб.: «Амфора», 2000. С. 324–325
5. *Ориген.* Там же. С. 325.
6. *Блаженный Августин.* Христианская наука, или Основания Священной герменевтики и Церковного красноречия. СПб.: «Библиополис», 2006. С. 78–80.
7. Там же. С. 80.
8. *Ориген.* Цит. соч. С. 338.
9. Там же. С. 33-334.
10. *Блаженный Августин.* Цит. соч. С. 76–78.
11. *Ориген.* Цит. соч. С. 304–305.
12. *Гадамер Г.-Г.* Риторика и герменевтика. // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: «Искусство», 1991. С. 189.
13. *Шпет Г.* Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г. Мысль и слово. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2005. С. 252–253.
14. Там же.
15. *Гучинская Н. О.* Цит. соч. С. 35.
16. *Шпет Г.* Цит. соч., прим. 15. С. 253.
17. Там же.
18. Там же.

ПРИМЕЧАНИЯ

19. Там же.
20. *Мень А.* Цит. соч. 21. Цит. по: *Кузнецов В. Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. С. 27.
22. *Корбен А.* История исламской философии. Часть первая. От происхождения до смерти Аверроэса (595/1198). Раздел I. Источники философского мышления в исламе. Параграф 4. (В производстве). *Шукуров Р. М.* любезно предоставил мне свой перевод этого отрывка, несколько отличающийся от перевода А. Кузнецова, подготовленного к изданию.
23. *Раби Шимон.* Фрагменты из трактата «Зохар»: Пер. с арамейск., сост., статьи, примеч. и коммент., кабб. коммент. М.А. Кравцова. М.: «Гнозис», 1994.
24. *Полонский П.* Куда подевалась еврейская избранность? Концепция рава Кука о религиозном значении Государства Израиль. < <http://www.machanaim.org/philosoi/kook/makro.htm> >.
25. О «магической семерке» см.: *Фролов Б. А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск: «Наука», 1974.
26. *Блаженный Августин.* Цит. соч. С. 94.
27. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 383-384.
28. *Эйзенштейн С.* Избранные произведения в шести томах. Т. 2. М.: «Искусство», 1964. С. 120.
29. Там же.
30. *Ган А.* Конструктивизм. Тверь, 1922. С. 18.
31. *Эйзенштейн С.* Избранные произведения в шести томах. Том 1. М.: «Искусство», 1964. С. 101.
32. Эйзенштейн в этом же докладе говорил о своей работе в Академии кинематографии. См.: *Эйзенштейн С.* Цит. соч. Т. 2. С. 123. В 1934 г. (а не в 1935-м, как указано в прим. 34 к выступлению Эйзенштейна, см. цит. соч. с. 506) при ВГИКе было организовано двухгодичное учебное заведение для надвузовского образования сценаристов и режиссеров, так называемый «факультет типа академии», прообраз будущих Высших курсов сценаристов и режиссеров (документы об этом: К истории ВГИКа. Сб. ч. 1. М.: 2000. С. 214 и сл.).
33. *Эйзенштейн С.* Цит. соч. Т. 2. С. 129.

Глава 6.

1. *Хайдеггер М.* Путь к языку // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: «Республика», 1993. С. 268.

ПРИМЕЧАНИЯ

2. *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: «Республика», 1993. С. 49.
3. «Именно химия, а не астрономия обладала ключом к разгадке тайн Неба и Земли. Поскольку творение представлялось химическим процессом, небесные и земные явления могли быть интерпретированы в химических терминах. Учитывая связь макрокосм — микрокосм, «философ-химик» мог постичь тайны как Земли, так и небесных сил. Так, Роберт Фладр составил химическое описание кровообращения, вычисленное по круговому движению солнца». — *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М.: «Янус-К», 1998, с. 245. См. также: *Лу Куань Юй.* Даосская йога, алхимия и бессмертие. СПб. ОРИС. 1993. Ср.: «Даосизм восходит к братствам кузнецов, обладателям наиболее авторитетных магических искусств и тайны первичной власти». — *Granet M.* Danses et Legendes de la Chine ancienne. P., 1928. P. 611
4. *Гучинская Н. О.* Цит. соч. С. 22.
5. Ср.: «Интерпретация символизма заслуживает названия герменевтической лишь в той мере, в какой она является составной частью самопонимания и понимания бытия», — *Рикер П.* Цит. соч. С. 42.
6. «Первая существенная особенность герменевтики состоит в том, что она есть наука о связи видимого с невидимым, в какой бы форме это невидимое не проявлялось». — *Гучинская Н. О.* Цит. соч. С. 22.
7. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. С. 202.
8. *Шульга Е. Н.* Цит. соч.
9. *Автономова Н. С.* Цит. соч. С. 257.
10. *Рикер П.* Цит. соч. С. 230.
11. *Ямпольский М.* Читая Годара. Заметки на полях годаровских текстов. — *Годар Ж.-Л.* Жан-Люк Годар. Страсть между черным и белым. Б/м., б/г. С. 107.
12. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. М.: «Критерион», 2002. С. 334.
13. Там же. С. 313.
14. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 586.
15. *Шульга Е. Н.* Цит. соч.
16. *Букатов В. М.* Тайнопись «бессмыслиц» в поэзии Пушкина. Очерки по практической герменевтике. М.: Издательство МПСИ, 1999.
17. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 586.
18. *Эко У.* Цит. соч. С. 12–13.
19. *Ямпольский М.* Клинамен // *Ямпольский М.* Наблюдатель. М.: 2000. С. 207–267.

ПРИМЕЧАНИЯ

20. Я говорю об этом условно, но есть замечания о подлинном нарциссизме Эко. См.: *Laurentis T. Gaudy Rose. Eco and Narcissism. In: Technologies of Gender. Indiana University Press, 1985. P. 58.* См.: *Усманова А.Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации.* Минск. «Пропилей». 2000. С. 40.
21. *Бессонов Б. Н. Герменевтика. История и современность // Гадамер Х-Г. Истина и метод.* С. 35.
22. *Брудный А. А. Психологическая герменевтика.* М.: «Лабиринт», 1998. С. 112.

Глава 7.

1. *Успенский П.* В поисках чудесного. СПб.: «Издательство Чернышева». 1992. С. 432–433.
2. *Еремеев В.Е.* Цит. соч.
3. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: “А-сad”, 1994. С. 108–109.
4. *Тарковский А.* XX век и художник. Беседа с английскими зрителями // Искусство кино. 1989, № 4, С. 98.
5. Там же. С. 106.
6. *Раушенбах Б.* Заключительное выступление. Материалы Первых Международных чтений, посвященных творчеству Тарковского // Киноведческие записки. Вып. 14. М.: ВНИИК. 1992. С. 153.
7. *Зоркая Н.* Конец // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М.: «Лабиринт», 1991. С. 191.
8. *Воррингер В.* Абстракция и одухотворение // Современная книга по эстетике. М.: «Искусство», 1957. С. 470.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Глава 1

1. *Tarkovsky A. Sculpting in Time. Reflections on the Cinema. London, Faber and Faber, 1989. P. 204.*
2. *Фабула // Советский энциклопедический словарь.* М., 1979. С. 1407.

ПРИМЕЧАНИЯ

3. Сюжет. // Там же. С. 1307
4. *Томашевский Б.* Теория литературы. Поэтика. М.-Л. ГИЗ, 1928.
5. *Аристотель.* Поэтика. СПб. 2000. С. 31
6. *Медведев П. Н.* Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику. М.: 1993. С.
7. *Пави П.* Словарь театра. М.: «Прогресс», 1991. С. 400
8. *Томашевский Б.* Цит. соч
9. *Медведев П. Н.* Указ. соч.
10. *Махлин В.Л.* Комментарии // *Медведев П. Н.* Формальный метод в литературоведении. М.: «Лабиринт», 1993. С. 203.
11. *Липовецкий М., Сандомирская И* // Новое литературное обозрение. 2006, № 79.
12. *Махлин В. Л.* Цит. соч.
13. *Бахтин М.* Формы времени и хронотопа в романе // *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики. М.: «Художественная литература», 1975.
14. См.: Из истории советской литературы 1920–1930-х годов. Литературное наследство. Т. 93. М.: «Наука», 1983. С. 709.
15. *Пави П.* Цит. соч. С. 399.
16. *Компаньон А.* Демон теории. Литература и здравый смысл. М.: 2001.
17. См.: *Автономова Н. С.* Цит. соч. С. 197.
18. *Хайдеггер М.* Время картины мира. // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: «Республика», 1993. С. 43.
19. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М.: «Искусство», 1984.
20. *Флоренский П.* Иконостас. СПб.: 1993. С. 44–54.
21. *Иванов Вяч.* По звездам. Опыты философские, эстетические и критические. Спб., 1909. С. 305.
22. *Суркова О.* Книга сопоставлений. М.: ВПТО «Киноцентр», 1991. С.128.
23. Там же. С. 121.
24. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: «Республика», 1993. С. 26, 23.

ПРИМЕЧАНИЯ

25. *Туrowsкая М.* Цит. соч. 1991. С. 127, 133.
26. *Зоркая Н.* Черное дерево у реки // Искусство кино. 1962. № 7.
27. *Туrowsкая М.* Прозаическое и поэтическое кино сегодня // Новый мир. 1962. № 9.
28. *Туrowsкая М.* Семь с половиной, или Фильмы Андрея Тарковского. М.: «Искусство», 1991. С. 17.
29. *Сартр Ж.-П.* По поводу «Иванова детства» // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М.: «Искусство», 1991. С. 13.
30. *Медведева Г.* Пусть это никогда не повторится // Советский экран. 1962. № 11. С. 3.
31. *Феллус М.* Жан-Поль Сартр—в защиту Андрея Тарковского // Киноведческие записки. № 14. 1992. С. 96-97.
32. А. А. Тарковский в беседе с Германом Херлингхаузом // Киноведческие записки. № 14. 1992. С. 39—40.
33. *Сартр Ж.-П.* Цит. соч. С. 14
34. А. А. Тарковский в беседе... С. 40.
35. О судьбе этой радиопостановки см.: *Шерель А.* Единица хранения Д-73741 // Театр. 1989. № 11. С. 154—162.
36. *Аннинский А.* Попытка очищения? // Искусство кино. 1988. № 1.
37. *Нехорошев А.* Мера художественности // Мосфильм VIII. Размышления о фильмах. М., 1980. С. 18—19.
38. *Алдошина О. В.* Сны в фильмах Андрея Тарковского. // Сон—семиотическое окно. XXVI-е Випперовские чтения. М. 1993. С. 86.
39. *Деготь Е. Ю.* Оптика сновидения. Современное искусство в парадигме сна // Сон — семиотическое окно... С. 67.
40. *Ротенберг В. С.* Сновидение как особое состояние сознания // Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. Т. 4. Тбилиси, 1978. С. 211—212.
41. *Достоевский Ф. М.* Сон смешного человека // Собрание сочинений. Т. 10. М., 1958. С. 429.
42. *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание // Собрание сочинений. Т. 5. М., 1957. С. 68.
43. *Карасев П. В.* Метафизика сна // Сон—семиотическое окно... С. 139.
44. *Налимов В. В., Дрогалин Ж. А.* Как возможно построение модели бессознательного // Бессознательное.... С. 193.

ПРИМЕЧАНИЯ

45. *Бочаров С. Г.* О смысле «Гробовщика». // *Бочаров С. Г.* О художественных мирах. М.: «Советская Россия», 1985. С. 66.
46. *Нечаенко А.* Сон, заветных исполненный знаков. М.: «Юридическая литература», 1991. С. 167.
47. Вариант: «Почему ты стоишь вдали» (дневник, запись от 4 февраля 1973).
48. *Суркова О. С.* Тарковским и о Тарковском, М.: «Радуга», 2006. С. 154–155.
49. *Johnson Vida T., Petrie Graham.* The Films of Andrei Tarkovsky. A Visual Fuga. Indiana University Press. 1994. P. 304.
50. *Бергман И.* Латерна магика. М.: «Искусство», 1989. С. 74.
51. *Флоренский П.* Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: «Мифрил». «Русская книга». 1993. С. 5-6, 14-19.
52. В 1925–1926 гг. Юнг совершил экспедицию в Восточную Африку. См.: *Юнг К.-Г.* Психология и религия. В кн.: *Юнг К.-Г.* Архетип и символ. М.: «Renaissance». 1991. С. 142.
53. *Николай Кузанский.* О сокрытом боге // Николай Кузанский. Сочинения в 2 томах. Т. 1. М.: «Мысль», С. 287.
54. *Деготь Е. Ю.* Оптика сновидения. Современное искусство в парадигме сна // Сон—семиотическое окно... С. 66.
55. См.: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997. С. 37–58.
56. *Папюсь.* Каббала, или Наука о Боге, вселенной и человеке. Б/м. изд., б/г. Воспроизведение с издания В. Л. Богушевского, СПб. 1910. С. 73.
57. *Карасев П. В.* Метафизика сна // Сон—семиотическое окно... С. 136–137.
58. *Фрейлих С.* О стиле в кино. М., Знание. 1987. С. 27.
59. *Мхитарян К. Н.* Реальность сновидения; свидетели сновидений // Сон—семиотическое окно... С. 21.62. *Флоренский П.* Цит. соч. С. 14–18.
60. *Флоренский П.* Цит. соч. С. 14–18.
61. *Юнг К.-Г.* Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // Карл Густав Юнг. Архетип и символ. М.: «Renaissance». 1991. С. 284.
62. *Леви-Стросс К.* Из книги «Сырое и вареное» // Семиотика и искусствознание. М., 1972. С. 27.
63. *Афонасин Е. В.* Гносис Валентина и его последователей // Античное христианство. Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 14.

ПРИМЕЧАНИЯ

64. *Тарковский А.* Запечатленное время // Вопросы киноискусства. М., 1967. С. 82.
65. *Тарковский А.* Там же. С. 84
66. *Блауберг И. И.* Анри Бергсон и философия длительности // *Бергсон А.* Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 16.
67. *Суркова О.* Книга сопоставлений. М., 1991. С. 37.
68. *Тарковский А.* Лекции по кинорежиссуре // Искусство кино. 1990.
69. *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1968. С. 239.
70. Там же.
71. *Шитова В.* Путешествие к центру души // Советский фильм. 1980. № 10. С. 33.
72. *Туровская М.* Пейзаж души после исповеди // Киноведческие записки. № 3. М.: 1989. С. 135.
73. *Кусьмерчик С.* «Сталкер» как икона // Киноведческие записки. № 3. М.: 1989. С. 176–184.
74. См.: Киноведческие записки. № 14. 1992. С. 41.
75. Цит. по сб.: Художественный мир современного фильма. М. 1987. С. 43
76. Там же. С. 44.
77. Там же. С. 39.
78. *Шумаков С.* Загадка «Сталкера» // Киноведческие записки. № 3. 1989. С. 170–171.
79. *Туровская М.* Семь с половиной, или Фильмы Андрея Тарковского. М.: 1991. С. 138.

Глава 2

1. *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. М., 1987. С. 184.
2. *Мангейм К.* Идеология и утопия // К. Мангейм. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 145 (цит. по: Субкультуры и этносы в художественной жизни. Т. 1. СПб., 1996. С. 182).
3. Юнг К.-Г. Архетип и символ. М.: «Renaissance». 1991. С. 194.
4. См.: *Деготь Е. Ю.* Оптика сновидения. Современное искусство в парадигме сна // Сон—семиотическое окно... С.68.

ПРИМЕЧАНИЯ

5. *Хараиш А.* Радиофобия Андрея Тарковского. // Кино. Рига. 1989. № 4. С. 17.
6. *Зоркая Н.* Черное дерево у реки // Искусство кино. 1962. № 7.
7. *Фрейлих С.* О стиле в кино. М., 1978. С. 31.
8. *Тарковский А.* Между двумя фильмами // Искусство кино. 1962. № 11. С. 82.
9. Советский энциклопедический словарь. М., 1979. С. 1119.
10. *Соколов В.* Реализм // Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 474.
11. *Соколов В.* Номинализм // Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 90.
12. Ср.: «... тогда Солярис становится самой Жизнью—гигантской, вечной, космической высшей реальностью—не определившимся Богом».—*Аменгуэль Б.* Бунтарь Тарковский: нонконформизм или реставрация // Творчество Андрея Тарковского. По страницам кинопечати. М., 1990. С. 34.
13. См., в частности: *Лазарев Л.* То, что запомнилось... М.: 1990. С. 43. Л. Лазарев был на «Мосфильме» членом сценарно-редакционной коллегии объединения писателей и кинорботников и внештатным редактором «Андрея Рублева», «Соляриса» и «Зеркала».
14. *Гринько Н.* Талисман Андрея Тарковского // Советский экран. 1990. № 2.
15. *Абдусаламов Ш.* Обратные связи // О Тарковском. Сб., сост. М. Тарковская. М., 1989. С. 295.
16. *Le Fani, M.* The cinema of Andrey Tarkovsky. London: BFI, 1990. P. 95.
17. *Тарковский А.* Красота спасет мир. Интервью Чарлзу Генри де Бранту для журнала «Франс католик» // Искусство кино. 1989. № 2. С. 147.
18. *Суркова О.* Книга сопоставлений. М., 1991. С. 139.
19. *Тарковский А.* Красота спасет мир... С. 144.
20. *Тарковский А.* XX век и художник. Записи встреч с режиссером в рамках Сент-Джеймского фестиваля 1984 г // Искусство кино. 1989. № 4. С. 95.
21. *Тарковский А.* Красота спасет мир... С. 144.
22. *Занусси К.* «Короткие встречи, долгий разговор» // Искусство кино. 1989. № 2. С. 150-153.
23. *Кусьмерчик С.* «Сталкер» как икона // Киноведческие записки. Вып. 3. М.: ВНИИК, 1989. С. 178—179.
24. *Тарковский А.* Красота спасет мир... С. 144.
25. *Тарковский А.* Запечатленное время // Вопросы киноискусства. Вып. 10. М.: Наука.

ПРИМЕЧАНИЯ

1967. С. 94–95.

26. *Жане П.* Страх действия как существенный компонент меланхолии // Психология эмоций. Тексты. М., 1984.

27. *Жане П.* Цит. соч. С. 194.

28. Там же.

29. *Фрейд З.* Печаль и меланхолия // Психология эмоций. Тексты. М., 1984. С. 209.

30. *Жане П.* Цит. соч. С. 197.

31. Там же. С. 200.

32. Андрей Тарковский. Архивы. Документы. Воспоминания. [Авт.-сост. Волкова П. Д.] М.: «ЭКСМО-ПРЕСС»; «Подкова», 2002. С. 328–330.

Глава 3

1. В заголовках изданий по кино слово «искусство» появлялось еще в самые ранние годы (например, *Lindsay V.* The Art of the Moving Pictures. 1915); с 1931 г. издавался журнал «Искусство кино», ему предшествовало несколько книг с таким названием, в том числе вышедшая в 1929 г. книга Льва Кулешова. Однако до конца 1960-х гг. продолжались дискуссии о том, является ли кино искусством или совокупностью разных искусств (драматургии, режиссуры, актерского мастерства, изобразительной культуры кинооператора и художника и т.д.). Известна байка о том, что когда в 1947 г. в Институте истории искусств решили организовать сектор кино, директор института Игорь Грабарь спросил Сергея Эйзенштейна, действительно ли кино является искусством, тот поклялся, и кино в нашем искусствоведении обрело статус искусства под честное слово Эйзенштейна (см.: *Юрнев Р.* В оправдание всей жизни. М. 2007).
2. «В чем же суть авторской работы в кино? Условно ее можно определить как ваяние из времени», — *Тарковский А.* Запечатленное время // «Вопросы киноискусства». Вып. 10. М., «Наука», 1967. С. 83. См. также: «The Sculpting in Time». London-Boston, 1989.
3. См.: *Суржова О.* Книга сопоставлений. М.: ВТПО «Киноцентр». С. 84.
4. *Экман С.* Из книги «Коллаж и ассамбляж как новые виды искусства дадаизма». Дефиниции коллажа и ассамбляжа // Русский авангард 1910–1920-х годов. Проблема коллажа. Сборник статей. М.: «Наука», 2005. С. 227–228.
5. Известно также более узкое определение «Второй русский авангард» — группа из 35 московских художников. Михаил Гробман так определяет причины ее возникновения: «Организуя толчком явилась международная выставка на фестивале молодежи и студентов в августе—сентябре 1957 года. Не столь качественная сама по себе, она, тем

ПРИМЕЧАНИЯ

не менее, в известной степени отражала почти все художественные тенденции, существовавшие в тот период на Западе. [...] дополнительные компоненты этой революции — новая экспозиция Музея изобразительных искусств им. Пушкина (импрессионизм, постимпрессионизм, фовизм, кубизм), журнал “Польша” и, конечно же, выставка Пабло Пикассо (1956)». — См.: *Гробман М.* Второй русский авангард // «Зеркало» (Тель-Авив), 2008. № 29–30. Очень полезно вспомнить эту конкретику. Но упомянутые выставки были не причиной, а следствием глубоких сдвигов в советской культуре, которые соединяли относительный либерализм оттепели с досталинским советским дискурсом «военного коммунизма».

6. *Салынский Д.* Глаз и сердце кинооператора. Беседа с кинооператором Наумом Ардашниковым // Искусство кино. 1974. № 12.
7. *Волков-Ланнит Л.* Александр Родченко рисует, фотографирует, спорит. М.: «Искусство», 1968. С. 78.
8. Из беседы Бернардо Бертолуччи и Александра Караганова. См.: *Караганов А.* Первое столетие кино. Открытия, уроки, перспективы. М.: НИИК, «Материк», 2006.
9. *Тарковский А. А.* Запечатленное время // Тарковский Андрей. Архивы. Документы. Воспоминания. М.: «Подкова», ЭКСМО-ПРЕСС. 2002. С.202.
10. См.: Русский авангард 1910–1920-х годов. Проблема коллажа. Сборник статей. М.: «Наука», 2005.
11. *Le Fani M.* The cinema of Andrei Tarkovsky. London, Reprint 1990 BFI Publishing, 1897. P. 88.
12. *Аронсон О. В.* Кант и кино. Эстетика на переломе культурных традиций. М.: ИФ РАН, 2002. С. 159.
13. См.: *Фут Т.* Мир Брейгеля. М.: Терра—Книжный клуб, 2003. С. 168.
14. Д. Берштейн. Кино и архитектура. Архитектуроведческая интерпретация «Сталкера» // Искусство кино, 1992, № 6. Архитектурные коннотации отмечены также в работе: *Салынский Д.* Канон Тарковского // Киноведческие записки, № 56. 2002. *Салынский Д.* Пять точек Тарковского // Храм земной и небесный. Сб. Сост. и ред. *Шукуров Ш. М.* Т. 2. М.: «Прогресс-Традиция» (в печати).
15. Многие виды цитирования в фильмах Тарковского отмечены в работе: *Клюева Л.* Тарковский и культура // А. А.Тарковский в контексте мирового кинематографа. М.: ВГИК, 2003. С. 58–90.
16. *Holquist Michael.* Dialogism: Bakhtin and his World. «New Accent» Routledge: London and New York, 1990; рец.: *Махлин В.Л.* Что такое диалогизм // Диалог. Карнавал. Хроно-топ. № 1 (2). Витебск, 1993.
17. *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: 1979. С. 310.
18. *Артюх А.* Нуар: голос из прошлого // Искусство кино, 2007, № 5.

ПРИМЕЧАНИЯ

19. *Туровская М.* Семь с половиной... С.208–209.
20. *Седов В.* Тарковский и шекспировский «Гамлет» // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М.: 1991. С. 295–304. См. также: On 'Hamlet'. In: Andrey Tarkovsky. Time Within Time. The Diaries 1970–1986. London-Boston: Faber and Faber, 1994, pp. 378–384.
21. Экфрасис в русской литературе: труды Лозаннского симпозиума. (Под ред. *Геллера Л.*). М.: Издательство «МИК», 2002.
22. *Туровская М.* Цит. соч. С. 12.
23. *Дубин Б.* Комментарий // Хорхе Луис Борхес. Коллекция. СПб, 1992. С. 594.
24. *Крученых А.* Победа над солнцем. М., Вена, 1993. С. 21.
25. Тарковский о Довженко. Публикация О. Калмыковой // Дом кино. Пресс-бюллетень Центрального дома кинематографистов. 1989, февраль. С. 10. См. также: Встать на путь. Беседу с Андреем Тарковским вели Ежи Иллг и Леонард Нойгер // Искусство кино. 1989. № 2. С. 115.
26. *Тарковский А. А.* Запечатленное время. Цит. изд.. С. 125.
27. *Соловьев В.* Сведенборг. Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1995. С. 515.
28. Мифы народов мира. Том второй. М.: Советская энциклопедия, 1982. С. 310.
29. *Есенин С.* Батум // Сергей Есенин. Стихотворения и поэмы. М., 1982. С. 277.
30. *Салынский Д.* Судьбы сплетенья // «СК-Новости», № 7–8 (127–127) от 15.03.2002.
31. Антология военной песни. М.: ЭКСМО, 2006.
32. *Посельский М.* Свидетельства очевидца. Воспоминания фронтового оператора // Киноведческие записки. № 72. 2005. С. 111. Книжное издание: *Михаил Посельский.* Свидетельства очевидца. М., 2005. С. 56.
33. *Сартр Ж.-П.* По поводу «Иванова детства» // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М.: «Искусство», 1991. С. 14.
34. Современное состояние язычества в России характеризуют следующие факты: «В 1991 году был избран первый марийский президент, которым стал горный мариец Владимир Зотин. На торжественную инаугурацию, проходившую в здании национального драмтеатра, В.Зотин пригласил епископа Анастасия специально для того, чтобы тот благословил его на президентство. Однако языческое лобби в правительстве (оксюморон «языческое лобби» будто из фантастических антиутопий братьев Стругацких—Д. С.) вмешалось в подготовку инаугурации и потребовало, чтобы параллельно с православными благословениями некрещеный Зотин согласился на благословения языческие. Так в театральной ложе рядом с епископом Анастасием оказался верховный жрец Ошмарий-Чимарий Александр Юзайкин, страстный поборник чистого язычества». — *Филатов С., Щипков А.* Поволжские народы в поисках национальной веры // Религии и права чело-

ПРИМЕЧАНИЯ

века: На пути к свободе совести. Вып. III. М., «Наука». С. 268. См. также: *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М.: ЭКСМО-Пресс, 2003; Аум. № 4. СПб, 1991.

35. *Нови Л. Ю.* Лидия Нови: «Нет ни одного режиссера, с которым мне было бы тяжело» // Газета «СК-Новости». № 3/245 от 17.03.2008.
36. *Тарковский А.* Лекции по кинорежиссуре. Замысел и его реализация // Андрей Тарковский: начало... и пути. М.: ВГИК, 1994. 101
37. *Фрейлих С. И.* О стиле в кино. М.: 1987. С. 27.
38. *Тарковский А.* Запечатленное время // Вопросы киноискусства. Вып. 10. М.: 1967. С. 85.
39. Александр Гордон в воспоминаниях цитирует письмо к нему Тарковского от 3 августа 1957 г.: *Гордон А.* Не утоливший жажды. М.: Вагриус, 2007. С. 97.
40. *Шерель А.* Единица хранения Д-73741 // Театр. 1989. № 11. С. 154–162; *Он же.* Там, на невидимых подмостках... А также: Радиоискусство: проблемы истории и теории, 1922-1941. М.: РИИ, 1993.
41. *Гордон А.* Пересечения. О Тарковском. Воспоминания в двух книгах. М.: «Дедалус», 2002. С. 446.
42. *Солженицын А. И.* Фильм о Рублеве. Творчество Андрея Тарковского // По страницам кинопечати. М.: НИИК. 1990. С. 137.
43. *Тарковский А.* Рифма // Арсений Тарковский. Вестник. М.: Советский писатель», 1969. С. 159
44. *Брэдбери Р.* 451 градус по Фаренгейту. СПб: «Азбука», 2000. С. 207.
45. *Демус О.* Мозаики византийских храмов. М.: «Индрик», 2001. С. 18.
46. *Кныш А. Д.* Введение // Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. СПб, Центр «Петербургское востоковедение», 1995. С. 30.
47. *Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения. СПб, Центр «Петербургское востоковедение», 1995. С. 179-180.
48. Там же. С. 200.
49. Там же. С. 180.
50. См.: *Эррера де ла Муэла Х.-Х.* Испанские мотивы в творчестве Андрея Тарковского // Киноведческие записки. 2006. № 78.
51. *Сервантес Сааведра М. де.* Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанский. Пер. под редакцией Б.А. Кржевского и А.А. Смирнова. М.-Л. «Academia», 1932. Т. 2. С. 802 (Часть II, гл. LXVIII).

ПРИМЕЧАНИЯ

52. *Тарковский А.* Письмо к Юрию Зарубе от 3 апреля 1971 года // Искусство кино, 1988. № 12. С. 72.
53. *Николай (Пачуашвили), митрополит.* Фильм Андрея Тарковского «Солярис» и Евангельская Притча о Блудном Сыне. «Киноведческие записки», 2007, № 82.
54. *Кацук Л.* «Времена года» П. Брейгеля. Опыт реконструкции // Искусство, 1983, № 1. С. 63-70.
55. *Бенеш О.* Искусство Северного Возрождения. М.: «Искусство», 1973. С. 145.
56. Там же, с. 148.
57. Там же, с. 142.
58. *Гордон А.* Воспоминания об Андрее Тарковском // Искусство кино. 2001. № 3.
59. См.: *Духанина М.* Белый-белый день. Из воспоминаний об Арсении Тарковском. Печатается с сокращениями по подлинному документу из фонда М.А. Торбин, Архив Русского Зарубежья при Культурном центре «Дом-музей Марины Цветаевой». «Вестник» online, № 20/357, 29 сентября 2004. См.: <<http://www.vestnik.com/issues20040929/koi/dukhanina.htm>>. Там же опубликованы фото Л.Горнунга.
60. Тарковский Арс. Дом // Арсений Тарковский. Вестник... С. 12
61. *Баткин Л.* Не боясь своего голоса // Искусство кино. 1988. № 11. С. 99.
62. *Первушин А.* Космонавты Сталина. М.: «Яуза», «ЭКСМО», 005. С. 450–462.
63. *Шмаринов А.* Дай Бог его мятущейся душе... // Сб. О Тарковском. Воспоминания в двух книгах. М.: «Дедалус», 2002. С. 344. В 1989 г. гравюра А. Шмаринова с изображением свечи в ладонях была использована в оформлении обложки ксерокопированного издания материалов Первых московских международных чтений по Тарковскому.
64. *Алленов М. М.* Образ пространства в живописи «а la natura»: К вопросу о природе венециановского жанризма // Советское искусствознание. Выпуск 24. М., 1988. С. 143.
65. *Ромадин М.* Кино и живопись // О Тарковском. Сб. сост. М.Тарковская. М., 1989. С. 164.
66. *Вдовин Г. В.* Две «обманки» 1737 года: опыт интерпретации. // Советское искусствознание. Выпуск 24. М., 1988. С.127. См. также: *Расторгуев А.* Обманки // Декоративное искусство. 1984. № 6.
67. *Мелетинский Е.М.* Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь. М.: 1991. С. 653-654.
68. Эйзенштейн в архиве А.Р. Лурия // Киноведческие записки. № 8. М., 1990. С. 92.
69. Устное сообщение автору книги.

ПРИМЕЧАНИЯ

70. *Туровская М.* Цит. соч. С. 138.
71. *Кусьмерчик С.* «Сталкер» как икона // Киноведческие записки. № 3. М.: ВНИИК, 1989. С. 183.
72. *Шумаков С.* В поисках утраченного слова // Киноведческие записки. № 3. 1989. С.170–172.
73. *Кусьмерчик С.* Цит. соч.
74. *Le Fani М.* Op. cit., p. 101.
75. *Силады А., Ковач А.Б.* «Зона» и «нарушители» // Киноведческие записки. Вып. 3. М.: ВНИИК, 1989. С. 186.
76. *Аменгуэль Б.* Бунтарь Тарковский: нонконформизм или реставрация // Творчество Андрея Тарковского. По страницам кинопечати. М., 1990. С. 48.
77. *Стругацкий А. Н., Стругацкий Б. Н.* Пикник на обочине // *Стругацкий А. Н., Стругацкий Б. Н.* Повести. Собрание сочинений. Т. 7. М.: «Текст», 1992. С. 34.
78. Там же. 57.
79. Там же. С. 133.
80. Там же. С. 80.
81. Там же. С. 70–71.
82. Там же. С. 97.
83. *Абдусаламов Ш.* Обратные связи // О Тарковском. Сб., сост. М.Тарковская. М.: «Прогресс», 1989. С. 272.
84. *Ромадин М.* Кино и живопись // О Тарковском... С. 164.
85. *Крэг Г.* Искусство театра. СПб., 1912. Графика Крэга воспроизведена также в более позднем издании: *Крэг Э.-Г.* Воспоминания, статьи, письма. М.: «Искусство», 1988.
86. См.: *Георгий Рерберг—Марианна Чугунова—Евгений Цымбал.* Фокус на бесконечность. Разговор о «Сталкере» // «Искусство кино», 2006, № 4.
87. *Тарковский А.* Запечатленное время // Андрей Тарковский. Архивы. Документы. Воспоминания. М.: ЭКСМО., 2002. С. 331.
88. *М. Рыбакова.* Трехликая икона // Наука и жизнь. 2006. № 8.
89. *Le Fani М.*, op. cit., p. 101.
90. *Туровская М.* Цит. соч. С. 155.

ПРИМЕЧАНИЯ

91. Творчество Андрея Тарковского. По страницам кинопечати. М.: НИИК, 1990. С. 67.
92. *Рыцарева М.* Было ли самоубийство? Об одном апокрифе в биографии композитора Максима Березовского // Искусство Ленинграда. 1990, № 2. С. 72–76.
93. *Тарковский А.* Запечатленное время. Цит. соч. С. 323.
94. *Туровская М.* Цит. соч. С. 154.
95. Ср: «Тонино был первым западным человеком, который поддержал Андрея не только морально, творчески, но и материально: он подарил ему, уже известному режиссеру, первую кинокамеру, на которой Андрей мог снимать (со звуком) все, что ему хотелось», — см.: Сировский Валерий. Венеция, август 1962 года // О Тарковском. Воспоминания в двух книгах. М.: «Дедалус, 2002. С. 411.
96. *Туровская М.* Цит. соч. С. 160.
97. *Гуэрра Т.* «Амаркорд»: Я вспоминаю // Искусство кино. 1985. № 5. С. 165.
98. *Расторгуев А.* Обманки // Декоративное искусство. М., 1985, № 6.
99. *Тарковская М.* «Я могу говорить...» // Искусство кино. 1989. № 2. С. 102.
100. *Мишарин А., Тарковский А.* «Белый, белый день...» Режиссерский сценарий. М.: Мосфильм. 1973. С. 22–23.
101. *Ямпольский М.* Слово или киноязык? // Новые фильмы. Алма-Ата, 1988. № 5. С. 17.
102. *Иофан Н. А.* Культура древней Японии. М., 1974. С. 227–229.
103. См. также: *И. А.* (псевдоним). Жертвоприношение Андрея Тарковского: Взгляд с христианской колокольни // Искусство Ленинграда. 1990. № 6. С. 101–102. О подвижниках см.: Иоанн Колов // Христианство. Энциклопедический словарь (гл. ред. *Аверинцев С.С.*). Т. 1. М., 1993. С. 616; Пимен Великий // Там же. Т. 2. С. 350. Памва // Там же. Т. 2. М. 1993. С. 281.
104. *Михалкович В.* Энергия образа // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М.: 1991.
105. *Михалкович В.* Андрей Тарковский. М., 1989. С. 49.
106. *Силади А.* Посвящение в тайну смерти // Кино. Рига. 1989. № 1. С. 19.
107. *Лотвал Л.-О.* Один день с Тарковским // Искусство кино. 1989. № 2. С. 142.
108. *Тарковский А.* Красота спасет мир. Интервью Чарлзу Генри де Бранту для журнала «Франс католик» // Искусство кино. 1989. № 2. С. 146.
109. Там же. С. 145.
110. *Корлисс Р.* Жертвоприношение // Советский экран. 1987. № 4. С. 19.
111. Летопись творчества Бергмана // Бергман о Бергмане. М.: 1985. С. 479.

ПРИМЕЧАНИЯ

112. Там же. С. 221.
113. Солоницын // Кино. Энциклопедический словарь. М.: 1986. С. 401.
114. *Лю Янпинь*. Символика Тарковского и даосизм // Киноведческие записки. № 9. М.: ВНИИК, 1991. С. 154–165; В. Михалкович. Энергия образа // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М.: 1991. С. 238–258.
115. *Тарковский А.* «Солярис» — без экзотики // «Литературная газета». 1989. 26 апреля.
116. *Лем С.* Станислав Лем: «Я всегда удирил в космос» // «Известия». 1996. 16 марта.
117. *Турчин В.* Образ двадцатого... М.: «Прогресс-Традиция», 2003. С. 408.
118. *Козлов Л.* Искусство Тарковского как напоминание об утраченном мире. Тезисы выступления // Первые международные чтения А. Тарковского. Прессинформация (ксерокопированное издание). М. 1989. С. 6.
119. *Знепольски И.* /Выступление/ Международная научная конференция «Кино в контексте времени» // Киноведческие записки. № 3. М., 1989. С. 34–35.
120. *Туровская М.* Цит. соч. С. 242.
121. *Седов К.* О своеобразии художественного мира Андрея Тарковского // Проблемы культуры и анализ современного кинопроцесса. Программа научно-теоретической конференции аспирантов 16–17 февраля 1989 г. М.: ВГИК. 1989. С. 90.
122. *Седов К.* Там же.
123. *Токарев С.А., Мелетинский Е.М.* Мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М. 1980. С. 18.
124. *Башляр Г.* Психоанализ огня. М.: «Прогресс», 1993. С. 49.
125. *Тарковский А.* Запечатленное время // Вопросы киноискусства. № 10. М.: Наука, 1967. С. 99.
126. *Тарковский А.* Лекции по кинорежиссуре на Высших курсах сценаристов и режиссеров. Стенограмма аудиозаписи с рукописной правкой Тарковского. Ксерокопия. Архив автора книги.
127. *Зоркая Н.* Конец // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М., 1991. С. 191.
128. *Левгерен Х.* Леонардо да Винчи и «Жертвоприношение» // Киноведческие записки. № 14. М., 1992. С. 145.
129. *Мень А.* История религии. В поисках пути, истины и жизни. Том VI. М.: «Слово». 1992. С. 408-409.
130. Там же. С. 409.

ПРИМЕЧАНИЯ

131. *Левгрэн Х.* Цит. соч.
132. *Бонитцер П.* Главная идея // Творчество Андрея Тарковского. По страницам кинопечати. М.: ВНИИК, 1990. С. 105.
133. И.А. [псевдоним]. Жертвоприношения Андрея Тарковского: Взгляд с христианской колокольни // Искусство Ленинграда. 1990. № 6. С. 101—104.
134. *Русинова Е. Н.* Влияние новых многоканальных звуковых технологий на киноязык (на опыте зарубежного кинематографа). Диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. М., 2004. 127. *Иофан Н. А.* Культура древней Японии. М., 1974. С. 227-229.
135. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М.: «Мысль», 1982. С. 402.
136. Там же. С. 403.
137. *Иофан Н. А.* Культура древней Японии. М., 1974. С. 227-229.
138. «Русская идея» — проблемы культуры — проблемы кинематографа // Искусство кино», 1989, № 6.
139. *Цивьян Ю. Г.* Введение: несколько предварительных замечаний по поводу русского кино // Великий кинемо. М.: «Новое литературное обозрение», 2002. С. 9—12.
140. *Баткин Л.* Не бойсь своего голоса // Искусство кино. 1988. № 11.
141. Там же.
142. Там же.
143. *Туровская М.* Семь с половиной... С. 224.
144. *Тарковский А.* «Самое динамичное искусство высиживается годами». Письма к Ю.В. Зарубе // Искусство кино. 1988. № 12. С. 73.
145. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: «Инвест-ППП», СТ «ППП», 1996. С. 31.

Глава 4

1. *Тарковский Арс.* Переводчик // Арсений Тарковский. Вестник. М.: «Советский писатель», 1969. С. 73.
2. Документы о студенте Тарковском хранятся в архиве Московского государственного института международных отношений (МГИМО). Не исключаю, что специфическая направленность Института востоковедения (в те времена он считался «полузакрытым», см.

ПРИМЕЧАНИЯ

Тарковская М. Осколки зеркала. М., 2006. С. 226) не совпала с анархическим характером молодого Тарковского.

3. Померанц Г. Зримая святость // Искусство кино. 1989. № 10. С. 39.
4. Гринько Н. Талисман Андрея Тарковского // Советский экран. 1990. № 2.
5. Туровская М. Семь с половиной... С. 119. Сам Тарковский также говорил о «талисманах», см.: Встать на путь. Беседу с Андреем Тарковским вели Ежи Иллг и Леонард Нойгер // Искусство кино. 1989. № 2. С. 112.
6. *Tarkovsky Andrey*. Sculpting in time. London-Boston, Faber & Faber. 1989. P. 212.
7. Элиаде М. Священное и мирское. М., МГУ, 1994. С. 1—145.
8. Топоров В. Н. Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 399.
9. Пронн В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., ЛГУ, 1986. С. 265.
10. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: «Наука», 1976.
11. Пронн В. Я. Указ. соч. С. 265.
12. Там же. С. 176.
13. Там же. С. 208.
14. Там же. С. 321—322.
15. Там же. С. 294. Кстати, что такое сейчас Сталкер в массовом сознании? Вероятно, то, с какими жизненными реалиями народ ассоциирует слово. Все названия фильмов Тарковского стали брэндами, но «Сталкер» наиболее популярен. Не менее полусотни предприятий, изделий, организаций и инициатив в разных городах выдает на это слово Интернет в одномоментном срезе, а за прошедшие годы, вероятно, их появилось и исчезло в несколько раз больше. Сегодня «Сталкер» — международный правозащитный кинофестиваль; игры: биржевая компьютерная, настольная игра, онлайн-игра «Сталкер/Тени Чернобыля». Фирмы по продаже компьютеров и комплектующих, строительству бань, обустройству детских игровых площадок и горок. Картонный танк для детских самоделок. Научно-производственная компания. Кабеленскатель. Группа по изучению непознанного и НЛО, школа исследований аномальных явлений, онлайн-архив по аномальным явлениям, компьютерные астрологические программы. Центры: тренинговый, по проблемам химических зависимостей, социально-педагогических технологий. Клубы: спортивно-технический, пейнтбольный, школа сноуборда, детский клуб туризма и скалолазания. Интернет-кафе. Автомобиль-вездеход. Установка автосигнализации, «кенгурятников» на бамперы, тюнинг глушителей. Рекламное агентство; программа для риелторов по поиску объектов недвижимости; мини-гостиницы в квартирах. Стальные двери, металлопластиковые оконные рамы, стеклопакеты, натяжные потолки. Круглый и компьютерный столы, мягкое кресло, шкаф-купе. Ткани, шторы, постельное белье. Частное охрannое предприятие. Компания по продаже и обслуживанию водно-моторной техники. Катамаран. Туристский костюм, гидрокостюм, рубаха. Боевой жилет с карманами и приспособлениями для экипировки.

ПРИМЕЧАНИЯ

Арбалет; нож-кинжал в черном и белом исполнении и с позолотой, нож складной. Самозаряжающийся светодиодный фонарь. Пистолет для самообороны. Фонтаны пиротехнические. И все это называется «Сталкер».

За всем этим один и тот же мыслимый образ: одинокий волк, искатель приключений. Идеал «настоящего мужчины» в воображении подростка, в условном игровом мире. Так и видишь, как Сталкер в поход собрался. Надел рубаху, туристский костюм, гидрокостюм, боевой жилет. Взял нож-кинжал и складной нож, фонарь, арбалет, пистолет. Пейнтбольную каску и стрелялку. Нацепил бляху частного охранника. Запер стальную дверь. Сел в вездеход со спецглушителем и «кенгурятником», охранной сигналкой. Или в картонный танк, катамаран, стал на сноуборд. И поехал (поплыл, полетел) в Зону... Там открыл несколько аномальных явлений, изучил непознанное, зафиксировал прилет НЛО. Разыскал подземные кабели, установил на детских площадках горки и карусели, построил баню. Устроил пиротехнический фонтан. Нашел несколько выгодных для перепродажи объектов недвижимости. Продал компьютеры, принтеры-сканеры, программы. Полазил по скалам. Прошел сквозь тени Чернобыля (кошунство, но такова игра). Излечился от наркотической зависимости, прошел психотренинг и педагогическую обработку. В интернет-кафе поиграл в онлайн-игры. Ночевал в квартирной гостинице, где подвесные потолки, металлопластиковые окна, столы, шкафы-купе, шторы, постельное белье... Рухнул в мягкое кресло смотреть по ТВ программу правозащитного кинофестиваля... Романтика!

Бродяга-изгой, но окультуренный, прирученный. Духовные ценности здесь все еще связаны с аномалиями — природными, социальными, психологическими, космическими и т. п., но их эскапистский характер отчасти уже иллюзорен, аномалии эти легализованы и обсуждение их поставлено на коммерческий лад.

Постмодернизм расслаивает и атомизирует культуру, но оставшиеся от нее атомы встраивает в четкие структуры, как бы бюрократизирует их. То же произошло и с романтической неопределенностью «Сталкера»: она испарилась, а остатки ее сгруппировались в четкие политические, религиозные, коммерческие и т. п. формулы.

16. См., например, *Чугунова М.* Фильм — это поступок // Советский экран. 1988. № 7.

17. *Тарковский А.* Между двумя фильмами // Искусство кино. 1962. № 11. С. 84.

18. Иванов Вяч. Вс. Лингвистика XIX века. М.: «Языки славянской культуры», 2004. С. 72.

19. Там же. С. 75.

20. Функция «включенного наблюдателя» — режиссерский прием, позволяющий погасить зрительское неприятие какой-то сцены через реакцию второстепенного персонажа внутри кадра. В фильме «Трюкач» Ричарда Раша на этом построена целая коллизия. Речь там идет о киносъёмках, снимаемая сцена представляется герою фильма, режиссеру, слишком напыщенной; и тогда сценарист в ночных творческих муках придумывает решение: вводит толпу случайных зевак, которые наблюдают эту сцену и смеются — но так как зевачи эти представлены глупыми и уродливыми, то зритель, не желая идентифицировать себя с ними, начинает относиться к сцене серьезно и сочувственно.

21. Creativity in Language // Philosophy Today 17, (1973), 97–111; Ricoeur P. La Metaphore

ПРИМЕЧАНИЯ

vive, edition du Seuil, Paris, 1975. Цит. по: *Шульга Е. Н.* Цит. соч.

22. *Бахтин М.* Формы времени и хронотопа в романе... С. 314.
23. *Аверинцев С. С.* «Аналитическая психология» К.-Г.Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике. Сб. статей. Вып. 3. М., 1972. С. 116.
24. *Тарковский А.* Запечатленное время // Вопросы киноискусства. Вып. 10. М., 1967. С. 80.
25. *Мелетинский Е.М.* Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь. М., 1991. С. 653.
26. *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.
27. *Топоров В. Н.* Древо жизни. Древо Мировое. Древо познания // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 396–407.
28. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1986. С. 265.
29. *Тарковский Арс.* «Дом без жильцов заснул и снов не видит...» // Тарковский Арсений. Вестник. С. 274.
30. *Тарковский Арс.* Первые свидания // Тарковский Арсений. Вестник. С. 186.
31. *Тарковский Арс.* «Если б, как прежде, я был горделив...» // Тарковский Арсений. Вестник. С. 44.
32. *Гордон А.* Не утоливший жажды: Об Андрее Тарковском. М.: «Вагриус», 2007. С. 156–157.
33. *Тарковский А.* Лекции по кинорежиссуре на Высших курсах сценаристов и режиссеров. Стенограмма аудиозаписи. Архив автора книги.
34. *Лотвал Л.-О.* Каждый день с Тарковским // Искусство кино. 1989, № 2. С. 142.
35. *Тихая-Церетели М.Г.* Женский образ грузинских сказок. Цит. по В. Я. Пропп. Цит. соч. С. 321.
36. *Гордон А.* Воспоминания об Андрее Тарковском // Искусство кино. 2001. № 4. С. 123.
37. *Педиконе П., Лаврин А.* Тарковские. Отец и сын в зеркале судьбы. М.: Издательство НЦ ЭНАС, 2008. С. 249.
38. *Тарковский А.* Лекции по кинорежиссуре // Искусство кино. 1990. № 8. С. 11.
39. *Гуайта Дж.* Жанры и темы. Материалы I международных чтений, посвященных творчеству Тарковского // Киноведческие записки, № 14. С. 83–86.
40. *Ромадин М.* Кино и живопись // О Тарковском. М.: «Прогресс», 1989. С. 165–166.

ПРИМЕЧАНИЯ

41. *Пропп В.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1976.
42. *Туrowsкая М.* Семь с половиной... С. 160.
43. Там же.
44. *Кузьмерчик С.* «Сталкер» как икона // Киноведческие записки. Вып. 3. М.: ВНИИК, 1989.
45. *Пропп В. Я.* Цит. соч., с. 283–286.
46. *Башляр Г.* Психоанализ огня. М., 1993. С. 173.
47. *Лю Янпинь.* Символика Тарковского и даосизм // Киноведческие записки. 1991. Вып. 9. С. 163.
48. См.: *Туrowsкая М.* Семь с половиной... С. 186.
49. *Тарковский А.* «Самое динамичное искусство высиживается годами». Письма к Ю. В. Зарубе // Искусство кино, 1988, № 12. С. 72
50. *Гордон А.* Не утоливший жажды. М.: 2007, С. 199.
51. *Пропп В. Я.* Цит. соч. С. 322.
52. *Мельшиор-Бонне С.* История зеркала. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 390.
53. *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. С. 296. См. также прим. 77 к 3-й главе.
54. Интервью Тарковского от 1972 г., см.: *Зоркая Н.* Заметки к портрету Андрея Тарковского // Кинопанорама. Вып. 2. М., 1977.
55. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 192.
56. *Лотман Ю. М.* Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Ю. М. Лотман об искусстве. СПб.: «Искусство-СПб», 1998. С. 304.
57. *Нефедов Е. А.* «Пространство и время как сюжетобразующие элементы фильмов (рубеж XX-XIX веков)». Автореферат дисс. на соиск. уч. ст. канд. иск. 2007.
58. *Мелетинский Е. М.* О происхождении литературно-мифологических сюжетных архетипов // Мировое древо. М., 1993. Вып. 2. С. 16–17.
59. *Гринцер П. А.* Эпос Древнего мира // Типология и взаимосвязи литератур Древнего мира. М., 1971. С. 166.
60. *Тарковский А.* Лекции по кинорежиссуре на Высших курсах сценаристов и режиссеров. Стенограмма аудиозаписи. Архив автора книги.

ПРИМЕЧАНИЯ

61. *Протоиерей Митрофан Зноско-Боровский*. Православие, Римо-католичество, Протестантизм и сектантство (лекции по сравнительному богословию, читанные в Свято-Троицкой духовной семинарии). Репринт. Коломна: Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь, 1992 С. 64.
62. Встреча в храме. Интервью Леонида Абашева, протоиерея, священника ц. Св. Александра Невского в СПб // Кино. Рига, 1988, № 7.
63. *Николай (Пачуашвили), митрополит*. Фильм Андрея Тарковского «Солярис» и Евангельская Притча о Блудном Сыне. «Киноведческие записки», 2007, № 82.
64. *Зноско-Боровский М.* Цит. соч., С. 64.
65. Там же. С. 25.
66. *Салынский Д.* Интерференция и искусство. Постановка проблемы на материале фильмов А.Тарковского // Проблемы художественной специфики и анализ современного кинопроцесса. Научно-практическая конференция аспирантов. М., ВГИК. 1990. С. 53–59.
67. *Иванов Вяч. Вс.* Очерки истории семиотики в СССР. М.: 1978. С. 251–267, 255.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Глава 1

1. «Жертвоприношение». Монтажная запись художественного кинофильма. М. Реклам-фильм. 1988. С. 15. В цифровой копии фильма (DVD компании «Крупный план») иной перевод: вместо «реальность» — «действительность», а вместо «истина» — «правда», эти оттенки переводят метафизический смысл диалога в бытовой план.
2. *Пави П.* Словарь Театра. М.: «Прогресс», 1991. С. 251–252.
3. «Жертвоприношение». Монтажная запись... С. 4.
4. *Давиденков С.Н.* Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л.: изд. ГИДУВ, 1947.
5. *Лангер С.* Философия в новом ключе. М.: «Республика», 2000. С. 49.
6. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: «Инвест-ППП», 1995. С. 45.
7. См. прим. 81 к предисловию. См. также: *Буркхардт Т.* Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. М.: «Алетейа», 1999; *Congar Y.* Le Mystere du Temple, Paris, 1958. *Corbin H.* Temple et contemlation. Essais sur l'Islam iranien. Paris, 1980. Альтернативной теорией храмовых пространств является концепция «иеротопии», см.: Иерото-

ПРИМЕЧАНИЯ

пия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. Сб., ред.-сост. *Лидов А. М. М.*: «Индрик», 2006.

8. *Тарковский А.* Красота спасет мир. Интервью Чарлзу Генри де Бранту для журнала «Франс католик» // Искусство кино, 1989, № 2. С. 46.
9. Скорость видео VHS—25 кадров в секунду, а не 24, как в кинопроекции. Фильм, идущий на видео 2 часа, на киноэкране примерно на 5 минут дольше (приблизительно на 2 с половиной минуты на один час фильма). Несмотря на разницу в «видеосекундах» и «кинометрах», композиционные пропорции фильма сохраняются, как пропорции здания при его измерении в футах или метрах. Если, конечно, в ваших руках копия, совпадающая с оригиналом, а не зарезанная, не сокращенная. Вида Джонсон приводит в своей книге примеры сокращения фильмов Тарковского разными прокатными компаниями на десятки минут. Когда итальянская прокатная фирма перемонтировала и сократила «Солярис» на полчаса, режиссер собирался подавать на нее в суд или хотя бы писать протестное письмо в газету «Унита». Но это если сокращали без его ведома. Он должен был сам делать это. Вот записи в дневнике. 23 декабря 1972 г.: «В Париже сокращал (на 12 минут) “Солярис” для французского проката». 6 апреля 1973 г.: «Коламбия (США) купила “Рублева”, просит сократить фильм минут на 15–20. Сокращу обязательно. Пролет на шаре в первую очередь». 14 апреля 1980 г.: «Тонино предлагает сократить “Сталкера” для итальянского проката самому, не дожидаясь, когда это сделает прокатчик. Есть смысл. Прежде всего выбросить сцену На насыпи (без Сталкера)». Мне кажется, сокращая фильмы собственноручно, он в них что-то ещё подрезал и переставлял, чтобы сохранить необходимые симметрии, это было что-то вроде новой аранжировки музыкального произведения.
10. *Туровская М.* Семь с половиной... С. 155.
11. *Фрадкин В.* Особенности содержания, формы и драматургии русского эпического симфонизма // Проблемы музыкальной науки. Сб. статей. Вып. 4. М., 1979. С. 194.
12. *Шкловский В.* Поэзия и проза в кинематографии // Виктор Шкловский. За 60 лет работы в кино. М.: «Искусство», 1985. С. 37–38.
13. *Земпер Г.* Практическая эстетика. М.: «Искусство», 1970. С. 168.
14. Жертвоприношение. Монтажная запись... С. 25.
15. *Зноско-Боровский М.* Цит. соч. С. 25.
16. *Шумаков С.* В поисках утраченного слова // Киноведческие записки. № 3. 1988. С. 21.
17. *Демус О.* Мозаики византийских храмов. М.: «Индрик», 2001. С. 26.
18. Мифы народов мира. Энциклопедия. Том 1. М., 1980. С. 405.
19. В индийской системе татв (значимых элементов) есть и отличная от земли татва глина.
20. *Аркадьев М. А.* Временные структуры новоевропейской музыки. Опыт феноменологического исследования. М.: «Библос», 1992. С. 39.

ПРИМЕЧАНИЯ

21. Там же. С. 41.
22. *Фрейденберг О.* Поэтика сюжета и жанра. М.: «Лабиринт», 1997. С. 266
23. Там же. С. 269.
24. *Аркадьев М.А.* Цит. соч. С.58.
25. Бертон говорит, что съемки Соляриса велись кинокамерой.
26. *Набоков В.* Путеводитель по Берлину // Набоков В. Собр. соч. в 4 томах. М.: «Правда», 1990. Т. 1. С. 340.
27. *Набоков В.* Лолита. М.: «Азбука», 1989. С. 106-107.
28. См.: *Качалова К.Н., Израилевич Е.Е.* Практическая грамматика английского языка. Москва, 1998. С. 160.
29. 2 августа 1979-го: «Медитация лучше. [...] Появилось снова голубое мерцание». 4 августа 1979-го: «Медитация—неплохо. 8 состояний: 1. Бодрствование. 2. Сон. 3. Гипноз. 4. Трансцендентальное сост. 5. Космическое. 6. Единство. 7. Божественное. 8. Абсолютное».
30. *Иванов В. В.* Очерки истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 137
31. *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика и поэтика. М.: «Прогресс», 1994. С. 308—309.
32. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: «Инвест—ППП», СТ «ППП», 1996. С. 45.
33. Работы, анализирующие храмовое сознание в разных сферах культуры, представлены в сб. Храм земной и небесный. Сост. и ред. *Ш.М. Шукуров*. Т. 1. М.: «Прогресс-Традиция», 2004; Т. 2. М.: «Прогресс-Традиция» (в печати).
34. *Шукуров Ш. М.* Образ храма. Imago Templi. М.: «Прогресс-Традиция», 2002. С. 11.
35. Там же.
36. Там же.
37. *Мочалов Л.* На грани живописи и китча // Вопросы искусствознания. 1993, №4. С. 229.
38. *Руднев В. П.* Словарь культуры XX века. М.: «Аграф», 1998. С. 120.
39. *Ромадин М.* Тарковский и художники // Мир Тарковского. М. «Искусство», 1991. С. 371.
40. *Сусидко И.* Симметрии и пропорции в музыке Клода Дебюсси // Музыкальная конструкция и смысл. Сб. трудов. Вып. 151. М.: РАМ им. Гнесиных. 1999. С. 119—120. Благодарю Марию и Дмитрия Емельяновых за информацию о данной работе.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава 2

1. *Bonitzer, Pascal*. L'idee principale // Cahiers du cinema, Paris, № 286, juillet-aout, 1986. P. 12.
2. *Пресс С.* Как пишут и продают сценарии в США для видео, кино и телевидения. М.: 2004.
3. *Syd Field*. Screenplay. The Foundation of Screenwriting. Delta trade paperback revised edition / December 2005. Published by Bantam Dell, A Division of Random house, Inc. New York, New York.
4. *Бакстер Дж.* Стенли Кубрик. Биография // Искусство кино, 2000. № 1. С. 166–168.
5. *Клейман Н. И. С. М.* Эйзенштейн // История отечественного кино. М.: 2005. С. 132.

ЦИТИРОВАННЫЕ МАТЕРИАЛЫ

В качестве визуальных цитат в книге приведены фрагменты кадров из фильмов А.Тарковского и другие материалы:

Стр. 69. Николай Кузанский. Схема числовой структуры миров из книги «О предположениях».

Стр. 69. Семь дней творения по представлениям розенкрейцеров. Схема Георга фон Веллинга.

Стр. 70. Дерево сефирот поздних каббалистов. Из книги Афанасия Кирхнера «Тайна Сфинкса и Эдип Египетский».

Стр. 70. Схема мироздания. Из книги [Псевдо-Вейгель]. «Всеобщее учение...». 1790-1800.

Стр. 182. Фрагмент иконы «Преображение Господне».

Стр. 197. Андрей Рублев. Апостол Петр с группой святых. Фрагмент росписи Успенского собора во Владимире.

Стр. 207. Тарковский на съемках «Сталкера». Фото Вячеслава Петухова.

Стр. 219. Иероним Босх. «Удаление камня безумия». 1475-1480

Стр. 271. Рембрандт Ван Рейн. «Польский всадник». Ок. 1655.

Стр. 271. Рембрандт Ван Рейн. «Автопортрет с Саскией на коленях». 1635-1636.

Стр. 271. Рембрандт Ван Рейн. «Возвращение блудного сына». 1669.

Стр. 272. Питер Брейгель Старший. «Зима. Охотники на снегу».

Стр. 280. Лев Бакст. «Автопортрет». 1906.

- Стр. 280. Софи Таубер. «Портрет Жана Арпа». 1918.
- Стр. 280. Рене Магритт. «Запрещенное изображение» («Портрет Эдварда Джеймса»). 1937.
- Стр. 283. Жорж де Латур. «Скорбящая Святая Магдалина» («Магдалина со свечой»).
- Стр. 283. Алексей Шмаринов. «Андрей Рублев». Гравюра.
- Стр. 284. Джузеппе Арчимбольдо. «Весна».
- Стр. 284. Михаил Ромадин. «Флора».
- Стр. 284. Карло Кривели. Центральный алтарь кафедрального собора в Асколи, полиптих. Центральная часть: «Мадонна на троне», 1473.
- Стр. 285. Николай Двигубский. Эскиз к фильму «Зеркало».
- Стр. 288. Рембрандт Ван Рейн. «Три дерева». Офорт. 1643.
- Стр. 290. Иероним Босх. «Бродяга» («Блудный сын»). Ок. 1510.
- Стр. 295. Гордон Крэг. Из книги «Сцена».
- Стр. 295. Съёмочный павильон «Сталкера». Фото Александра Антипенко.
- Стр. 327. Леонардо да Винчи. «Поклонение волхвов». 1482.
- Стр. 327. Леонардо да Винчи. Эскиз к картине «Поклонение волхвов».
- Стр. 327. Леонардо да Винчи. Эскиз к картине «Поклонение волхвов».
- Стр. 330. Доменико Гирландайо. «Поклонение волхвов». 1488.
- Стр. 371. Пассино да Воначвидо. Христос, распятый на древе жизни. XIV в.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

В Указатель не включено имя Андрея Арсеньевича Тарковского, так как оно встречается почти на каждой странице книги, и имена персонажей фильмов. Курсивом выделены номера страниц в Примечаниях и списке визуальных цитат.

- Абашеев Л. — 12, 401, 522, 556
 Аббадо К. — 475
 Абд-Алла ибн 'Аббас — 100
 Абуладзе Т. — 125
 Абдусаламов Ш. Ф. — 204, 291, 521, 542, 548
 Августин — 40, 44, 47, 63, 95, 97, 98, 102, 104, 109, 115, 171, 436, 534, 535
 Авенариус Ф. — 30
 Аверинцев С. С. — 51, 72, 121, 368, 532, 540, 549, 553
 Аверроэс (Ибн Рушд) — 527
 Автономова Н. С. — 47, 528, 536, 538
 Адлер А. — 530
 Акива — 101
 Аксельрод Дж. — 39
 Алдошина О. В. — 155, 539
 Александер-Гаррет Л. — 13, 27, 521, 522
 Алексеев М. П. — 300
 Али ибн Абу Талиб — 100, 105
 Алленов М. М. — 282, 547
 Алова Л. А. — 181
 Альгдорфер А. — 89
 Амаду Ж. — 24
 Амальрик А. А. — 13
 Амвросий Миланский — 436
 Аменгуэль Б. — 290, 542, 548
 Анастасий — 545
 Андрей Первозванный — 312
 Анненков Ю. П. — 234
 Аннинский Л. А. — 13, 16, 152, 523, 524, 539
 Ансен Д. — 181
 Антипенко А. И. — 294, 561
 Антоний — 12, 294
 Антониони М. — 147, 304, 309
 Ануфриев С. — 55
 Апель К. О. — 50
 Арабов Ю. — 13, 498, 522
 Арансон О. В. — 23, 525, 544
 Арапов А. В. — 529, 530
 Ардашников Н. М. — 233, 544
 Аристотель — 138, 464, 499, 538
 Аркадьев М. А. — 435, 557
 Арсений Великий — 312
 Артемьев Э. Н. — 521
 Артюх А. А. — 544
 Арчимбольдо Д. — 230, 272, 283, 285, 561
 Астуриас М. — 24
 Афонасин Е. В. — 541
 Баадер Ф.-К., фон — 33
 Багрицкий Э. Г. — 300
 Базен А. — 23, 233, 515, 516
 Бакст Л. С. — 280, 560
 Бакстер Д. — 559
 Банионис Д. Ю. — 13, 241, 381, 521, 522
 Бар-Кохба — 101
 Баранская Н. — 521
 Барт Р. — 33, 558
 Баткин Л. М. — 274, 280, 342-344, 533, 547, 551
 Бах И.-С. — 235, 318
 Бахтин М. М. — 43, 53, 73-75, 77, 114, 138-140, 143, 153, 157, 239, 368, 494, 532, 533, 538, 544, 546

Башляр Г.—33, 323, 388, 550, 555
Бегбедер Ф.—56
Бейнорюс А.—529
Бейку М.—145, 240, 521
Беккер Ж.—339
Белл Д.—531
Бельмондо Ж.-П.—55
Белый А.—185
Беляев А. Р.—265, 346
Бен-Азай—101
Бен-Зома—101
Бенеш О.—271, 547
Бентон Т. Х.—24
Бергман И.—9, 95, 161, 314-316, 520, 521, 540, 549
Бергсон А.—173, 541
Бердяев Н. А.—13, 231
Березовский М. С.—299, 300, 308, 541
Бертолуччи Б.—233, 296, 298, 300, 544
Берштейн Д.—544
Бессонн Л.—190
Бессонов Б. Н.—126
Бетти Э.—38, 121, 122
Бетховен Л., Ван—39, 264, 296
Бем К.—39
Бёме Я.—41, 69, 231
Бирман С. Г.—292
Бирнбаум Э.—281
Блакенбург В.—53, 530
Блауберг И. И.—541
Блейк У.—244
Блок А.А.—244
Блохина С.И.—528
Богарт Х.—241
Богомолов В.О.—150, 242
Богин Г. И.—47, 52, 57, 62, 528, 530, 531
Богушевский В. Л.—540
Божович В. И.—43, 527, 533
Бойль Р.—510
Боим А.С.—291
Боковиков А. М.—530
Болховитинов Е.А.—299
Бонавентура Д.-Ф.—99, 100, 105
Бонагвидо П., да—433, 561
Бондарчук Н. С.—199, 521
Бондарчук С. Ф.—382, 383
Бонещкая Н. К.—522, 530, 532
Боницер П.—331, 489, 551
Борхес Х. Л.—23, 24, 129, 525, 545
Босх И.—219, 290, 326, 560, 561
Бочаров С. Г.—540

Брамс И.—39
Брант Ч.-Г., де —220, 312, 527, 549, 556
Бражкина А.—531
Бредбери Р.—260-262, 546
Брейгель П.—89, 230, 231, 235, 237, 264, 271-273, 281, 282, 317, 318, 369, 432, 443, 544, 560
Брессон Р.—16, 29, 525
Брехт Б.—232
Бродский И. А.—295
Брудный А. А.—537
Бруно Дж.—69, 75, 128, 271
Будяк Л. М.—20
Букатов В. М.—54, 530, 536
Булгакова О.Л.—17, 43, 524, 527
Булгаков С. Н.—51
Бурляев Н. П.—280, 476, 521
Буркхардт Т.—534, 556
Быков Р. А.—521
Бычков В. В.—51
Бьёрнстранд Г.—316

Вайда А.—395
Вайсфельд И. В.—498
Валери П.—145
Васенко А. Б.—280
Василий (Блаженный)—219
Васильевы С. Д. и Г. Н.—496, 502
Вдовин Г. В.—547
Веласкес Р. да С.—208, 336
Венанцо Дж., ди —309
Венецианов А. Г.—272, 281
Вергилий—327
Вермеер Я., Дельфский Я.—281
Вертхаймер М.—404
Вибом А.-Л.—312
Вильямс П. В.—24
Винчи Л., да—15, 200, 203, 204, 228, 231, 235, 240, 263, 282, 312, 317, 318, 325, 326, 329—335, 337, 354, 356, 369, 393, 423, 425, 550, 561
Витгенштейн Л.—73
Витти М.—309
Вишневский А.Г.—531
Влади М.—521
Владимиров Артемий (протоиерей)—12, 522
Вознесенский А. А.—521
Волков-Ланнит Л.—544
Волошин М. А.—300
Волькенштейн М. В.—498

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Вольский А. Л. — 530
Вольтер С. — 521
Вольф Ф. — 23
Волынский А. Л. — 282
Воннегут К. — 186
Воррингер В. — 132, 537
Выгодский Л. С. — 175, 176, 182, 541
Высоцкий В. С. — 13, 389
Вуд Г. — 24
Вулф В. — 23, 525
- Гадамер Х.-Г. — 8, 36, 38, 39, 42, 48, 54, 57, 59, 61, 98, 107, 108, 112, 117, 120, 121, 127, 512, 526-528, 534-536
Гайдай Л. И. — 496, 502
Гайдар А. П. — 248
Галич А. А. — 13
Гамсун К. — 315
Ган А. М. — 110, 535
Ганслик Э. — 39
Гауди А. — 464
Гегель Г.-В.-Ф. — 36
Геллер Л. — 545
Гендель М. — 524
Генон Р. — 318
Гергиев В. А. — 39, 475
Герман А. А. — 83
Герман А. Ю. — 521
Гермес (Трисмегист) — 31, 33, 34
Гете И.-В. — 33, 404
Гильберт У. — 262
Гирландайо Д. — 329, 561
Глазков Н. И. — 254
Глазунов И. С. — 13, 340, 523
Глотова Г. А. — 528
Гоген П. — 120
Гоголь Н. В. — 339
Годар Ж.-Л. — 55, 117, 306, 536
Годунов К. Д. — 281
Гойя Ф.-Х., де — 326
Голософкер Я. Э. — 185-186, 542
Гонорий из Отена — 94
Гордон А. В. — 20, 145, 146, 240, 252, 275, 373, 378, 480, 521, 546, 547, 554, 555
Горенштейн Ф. Н. — 261, 275, 379, 521
Горнунг Л. В. — 275, 303, 547
Горчаков П. П. — 304
Горчакова — 302-304, 482, 489
Горчаковы (дворянский род) — 303-305
Горчаковы (крестьянская семья) — 304-305
Горький А. М. — 313, 315
- Гофман Э.-Т.-А. — 24
Гофмансталь Г., фон — 30
Гоццоли Б. — 326
Грабарь И. Э. — 543
Грабнер Ф. — 17, 524
Грей Дж. — 297
Греймас А.-Ж. — 33
Грибоедов А.С. — 509
Григорий Великий — 97
Гринцер П. А. — 555
Гринько Н. Г. — 204, 210, 352, 521, 542, 552
Гробман М. — 543, 544
Громов Е. С. — 527
Гроссман В.С. — 13
Гросс Г. — 326
Гроф С. — 129
Гуайта Дж. — 520, 554
Гудков О. Н. — 524
Гумилев Л. Н. — 31
Гурвич П. С. — 523
Гурджиев Г. И. — 69, 128
Гуревич А. Я. — 142, 538
Гуревич П.С. — 531
Гуссерль Э. — 33
Гучинская Н. О. — 526-528, 534, 536
Гуэрра Т. — 300, 301, 303, 308, 310, 403, 521, 549, 557
Гого В. — 125, 244, 246
- Давиденков С. Н. — 415, 556
Дали С. — 291
Даней С. — 10, 520
Даннхауэр И.-К. — 47
Данте А. — 99, 104, 105, 280, 309
Двигубский Н. Л. — 283, 284, 286, 561
Дебюсси К.-А. — 472, 473, 525, 558
Деготь Е. Ю. — 539, 540, 542
Дейнека А. А. — 24
Делез Ж. — 33, 89
Демус О. — 26, 28, 261, 431, 525, 546, 557
Демут Ч. — 24
Дене И. — 24
Деррида Ж. — 33
Джа'фар — 100
Джеймисон Ф. — 25, 48, 525, 528
Джованни Б., ди — 330
Джонсон В. — 6, 9, 160, 557
Дикс О. — 327
Дильтей В. — 33, 35, 36, 48, 193
Димер А. — 57, 126
Добренко Е. А. — 45, 528

Добролюбовский А. О. — 528
Добротворский С. Н. — 43, 528
Довженко А. П. — 245, 383, 537
Доницетти Г. — 248
Достоевский Ф. М. — 96, 131, 157, 222,
241, 242, 280, 320, 540
Дрейер К.-Т. — 29, 525
Дрогалин Ж. А. — 540
Дроздов (см.: Филарет)
Дубин Б. — 545
Дудинцев В. Д. — 14
Дуранд из Мена — 94
Духанина М. М. — 547
Дыховичный И. В. — 521
Дюран Ж. — 33
Дюрер А. — 89, 230, 243, 245, 247, 257,
318, 428, 430, 453

Евклид — 217
Евлампиев И. И. — 520
Екатерина II — 300
Елагин И. П. — 300
Емельянов Д. — 558
Емельянова М. — 558
Еремеев В. Е. — 524, 532, 537
Ермаш Ф. Т. — 521
Есенин С. А. — 247, 545

Жане П. — 220, 221, 543
Жижек С. — 14

Заболоцкий Н. А. — 275
Завадский Ю. А. — 297
Зак М. Е. — 20
Занусси К. — 219, 244, 521, 542
Заруба Ю. В. — 546, 551
Земляной С. Н. — 520
Земпер Г. — 424, 557
Знепольский И. — 320, 550
Зноско-Боровский М. — 555-557
Зоркая Н. М. — 11, 14, 20, 42, 148, 521,
523, 524, 527, 533, 537, 539, 542, 550,
555
Зотин В. — 545
Зубов В. П. — 333

И.А. — 12, 13, 522, 549, 551
Иаков — 31, 467
Ибн ал-Араби — 262, 350, 408, 546
Ибсен Г. — 315, 316
Иванов А. И. — 351

Иванов В. И. — 144, 539
Иванов Вяч Вс. — 83, 362, 409, 535, 553,
556, 558
Изволов Н. А. — 20
Израилевич Е. Е. — 558
Иероним — 97
Иисус — 68, 94, 303, 328, 371, 429, 455
Иллг Е. — 534, 545, 552
Ильенко Ю. Г. — 45
Ильин И. А. — 231
Иоанн — 68, 121, 312, 332, 443
Иоанн (Колов) — 311, 312, 541, 549
Ионгелинк Н. — 271
Иоселиани О. — 10
Иофан Н. А. — 549, 551
Ирод — 329
Иуда — 312
Йейтс У. — 33

Кабео Н. — 262
Кабир — 106
Кадмус П. — 24
Казорати Ф. — 24
Кайдановский А. Л. — 176, 211, 241, 288, 301
Қалатозов М. Қ. — 496, 506
Калло Ж. — 326
Калмыкова О. (см.: Суркова О.Е.)
Калугин С. — 245
Кампанелла Т. — 271
Камчатнов А. М. — 530
Кандинский В. В. — 234
Қанова А. — 508
Кант И. — 544
Каптерев С. — 20
Карра К. — 24
Караганов А. В. — 544
Карасев П. В. — 540
Караян Г., фон — 39
Карл Р. — 49
Карне М. — 468
Карпаччо В. — 43
Карпентьер А. — 24
Карсавин Л. П. — 51
Катаев В. П. — 180
Қастанеда К. — 24, 25
Қачалова К. Н. — 558
Қашук Л. — 271, 547
Кеплер И. — 328
Кереньи К. — 33
Керри Дж.-С. — 24
Кизилова Л. П. (см.: Тарковская Л. П.)

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Кизилова О. — 446
Ким Ки Дук — 242
Кирико Д., де — 24, 279, 298
Кирхнер А. — 262, 560
Клейман Н. И. — 559
Климент Александрийский — 119
Климов Э. Г. — 521
Клюева Л. Б. — 544
Кныш А. Д. — 546
Княжинский А. Л. — 521
Ковач А. Б. — 12, 43, 289, 522, 527, 548
Козлов Л. К. — 320, 550
Колдуэлл Э. — 252
Кольридж С.-Т. — 29
Компаньон А. — 538
Кончаловский А. С. (см.: Михалков-
Кончаловский А. С.)
Копелев Л. З. — 289
Корбен А. — 100, 318, 535
Коржавин Н. М. — 13
Корлисс Р. — 549
Короленко В. Г. — 147
Корытная С. С. — 14, 42, 523, 527
Коупленд Д. — 530
Коуклисс Х. — 244
Кравцов М. А. — 535
Кракауэр Э. — 515, 516
Кранах Л. — 253, 255
Крепси Д. — 268
Кречмар Г. — 38
Кржевский Б. А. — 546
Кривелли К. — 208, 283, 285, 561
Кристева Ю. — 43, 140, 193
Кристи Й. (Я.) — 14, 523
Кручных А. Е. — 244, 545
Крэг Г. — 291-294, 548, 561
Кубрик С. — 319, 496, 499-501, 510, 518, 559
Кудрявцев С. В. — 287
Кузанский Николай (см.: Николай
Кузанский)
Кузнецов А. — 528
Кузнецов В. Г. — 528, 535
Кузнецов М. А. — 111
Кузнецова В. Н. — 529
Кукольник Н. В. — 299
Кулаков Ю. И. — 529
Кулешов Л. В. — 277, 543
Куняев С. Ю. — 13
Кусмерчик С. — 176, 219, 288, 387, 541, 542, 547, 548, 555
- Лабас А. А. — 24
Лаврин А. — 379, 554
Лазарев Л. Л. — 521, 532
Лайман Д. — 496, 501, 510, 518
Лактионов А. И. — 284
Лампо Х. — 24, 525
Лангер С. — 171, 415, 556
Ланкастер Б. — 241
Латур Ж., де (Ла Тур) — 281
Левгрэн Х. — 330, 524, 550
Леви-Стросс К. — 33, 170, 466, 467, 541
Левченко С. — 522
Лезов С. В. — 51, 527, 529
Лейдерман Ю. — 55
Ле Корбюзье Ш.-Э. — 464
Лем С. — 152, 199, 202, 259-263, 319, 550
Леонардо да Винчи (см.: Винчи Л., да)
Ле Фаню М. — 210, 235, 295, 542
Лещиловский М. — 377, 521
Лидов А. М. — 526, 556
Липовецкий М. — 139, 538
Литвинов В. П. — 57, 528
Лобачевский Н. И. — 217
Лопушанский К. С. — 521
Лоренцер А. — 50, 520
Лосев А. Ф. — 333, 551, 555
Лотвал Л.-О. — 312, 377, 554
Лотман Ю. М. — 395, 396, 525, 557
Лохов П. — 530
Лукреций — 126
Лу Куань Юй — 536
Лурия А. Р. — 547
Люмьер бр. (Л.-Ж. и О.) — 230, 288
Лютер М. — 40, 98, 233, 454
Лю Янпинь — 388, 521, 550, 555
- Магритт Р. — 279, 291, 412, 472, 561
Макаров А. С. — 389
Малевич К. С. — 233
Малль Л. — 306
Мангейм К. — 542
Мандельштам О. Э. — 244, 300
Мао Дзе Дун — 172, 449
Маринетти Ф. Т. — 234
Марина (см.: Тарковская М. А.)
Мариотт Э. — 510
Мария Ивановна (Вишнякова) — 275
Марк — 51
Марк Аврелий — 213, 296, 319, 420
Маркес Г.-Г. — 24, 25

- Маркс К. — 33, 126, 128
 Матиас Флаций Иллирийский — 94
 Махлин В. Л. — 139, 538, 544
 Мачарет А. В. — 46, 528
 Маяковский В. В. — 46, 478
 Медведев П. Н. — 138, 140, 538
 Медведева Г. — 539
 Мейерхольд В. Э. — 232, 234, 297, 298, 307
 Меланхтон Ф. — 98
 Мелетинский Е. М. — 354, 397, 547, 550, 552, 554, 555
 Мелик-Пашаев А. Ш. — 39
 Мельшиор-Боне С. — 390, 555
 Менегетти А. — 14
 Мень А. В. — 47, 100, 115, 326, 526, 528, 535, 550
 Меркьюри Ф. — 55-56
 Мильтон Дж. — 244
 Митта А. Н. — 499
 Миша (М. А. Тарковский) — 275
 Михалков Н. С. — 395
 Михалков-Кончаловский А. С. — 233, 252, 258, 314, 346, 400, 521, 522
 Михалкович В. И. — 14, 43, 312, 524, 525, 549
 Мишарин А. Н. — 274, 275, 521, 549
 Модильяни А. — 339
 Мондриан П. — 298
 Мопассан Г., де — 390
 Моравиа А. — 180, 181, 248
 Моранди Дж. — 24, 298
 Мочалов Л. — 558
 Мочульский (см.: Феоктист)
 Мукаржовский Я. — 527
 Муратова К. В. — 83, 207
 Мхитарян К. Н. — 540
- Набоков В. В.** — 446, 447, 558
 Назаров Ю. В. — 521
 Налимов В. В. — 540
 Неизвестный Э. И. — 232
 Нерваль Ж., де — 24, 33, 244
 Нери Э. — 379
 Нестерова О. Е. — 15, 43, 523, 527, 533
 Нефедов Е. А. — 396, 555
 Нехоршев Л. Н. — 521, 539
 Нечаенко А. — 540
 Николай (Пачуашвили) — 269, 270, 547, 547, 556
 Николай Кузанский — 69, 76, 128, 164, 466, 532, 540, 560
- Никольский А. — 523
 Ницше Ф. — 33, 53
 Нови Л. Ю. — 251, 546
 Нойгер Л. — 534, 543, 552
 Норштейн Ю. Б. — 521
 Нюквист С. — 521
- Овчинников В. В.** — 521
 Огородникова Т. Г. — 253, 352, 523
 Одзу Я. — 29, 525
 Океанский В. П. — 522
 О'Кифф Дж. — 24
 Оппенгеймер Р. — 33
 Орбели И. А. — 509
 Ориген — 94, 95-99, 102, 534
 Осеева В. А. — 248
 Ошис В. — 525
- Павел** — 95, 314
 Пави П. — 141, 538, 556
 Павленко Б. В. — 521
 Пазолини П. -П. — 302
 Пальме У. — 5, 330
 Памва (Памве) — 313
 Панова В. Ф. — 276
 Папюс (Анкокс Ж.) — 540
 Параджанов С. И. — 45, 142, 521
 Пастернак Б. Л. — 140, 253, 339
 Пателье Д., де ла — 244
 Паули В. — 33
 Пачоли Л. — 487, 493
 Пашуто В. П. — 521
 Педиконе П. — 379, 554
 Пепперштейн П. В. — 55
 Первушин А. И. — 547
 Перголези Дж. — 168
 Перериус Б. — 186
 Петр Федорович (вел. кн.) — 301
 Петри Г. — 6, 9
 Петров В. М. — 525
 Петрушенко В. А. — 520
 Петухов Вяч. — 560
 Пиаже П. — 415
 Пизанелло А. — 326
 Пикассо П. — 468, 544
 Пинтуриккио Б. — 281
 Пимен Великий — 312, 549
 Пименов Ю. И. — 24
 Пиотровский А. И. — 46
 Пиотровский Б. М. — 509
 Планк М. — 33

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Платон — 14, 45, 94, 528
Плахова Е. И. — 13, 522
Полонский П. — 535
Полтавцева Н. Г. — 21
Померанц Г. С. — 13, 17, 350, 523, 551
Пондопуло Г. К. — 21
Посельский М. И. — 248, 545
Пресс С. — 498, 559
Пригожин И. — 133, 406, 468, 485
Прокофьев Г. — 281
Пропп В. Я. — 143, 354-356, 380, 390, 508, 552, 554, 555
Прохоров А. В. — 38, 526, 531
Пруст М. — 203
Пудовкин В. И. — 383
Пушкин А. С. — 8, 35, 54, 159, 231, 264, 280, 281, 304, 317, 339, 341, 530
Пятигорский А. М. — 283

Радницкий Г. — 50
Разеев Д. Н. — 523
Разлогов К. Э. — 20, 28, 380, 520, 525
Раннев В. — 526
Рассел Б. — 156
Расторгуев А. — 547, 549
Рауш И. Я. (см.: Тарковская И. Я.)
Раушенбах Б. В. — 11, 16, 130, 521, 524, 531, 537
Раш Р. — 395, 553
Редон О. — 244
Рейсдаль С. — 269
Рембранд Харменс Ван Рейн — 269, 270, 317, 318, 324, 34, 560, 561
Рерберг Г. И. — 160, 284, 314, 450, 521, 548
Рерих Н. К. — 200
Ривз Д. — 12
Рикер П. — 33, 35, 37, 53, 54, 116, 367, 526, 530, 536
Рихтер Ж. -П. — 244
Ро Ф. — 24
Рогальская Л. И. — 521
Родченко А. М. — 233, 544
Розенсон И. А. — 529
Ромм М. И. — 68
Ромадин М. Р. — 42, 265, 271, 283, 284, 286, 291, 381, 521, 527, 547, 548, 554, 558, 561
Романов А. А. — 52, 529
Ростан Э. — 248
Рота Н. — 469
Ротенберг В. С. — 539

Рублев А. 560—560
Руднев В. П. — 472, 531, 558
Румянцев О. К. — 529
Русинова Е. Н. — 551
Руткевич А. М. — 50, 529
Рыбакова М. — 548
Рыцарева М. Г. — 299, 300, 548
Салынский Д. А. — 520, 523, 524, 531, 533, 544, 545, 556
Сандомирская И. — 139, 538
Сарочини М. — 329
Сартр Ж. -П. — 149, 150, 248, 249, 539, 545
Сахаров А. Д. — 5
Сварчинская М. — 522
Сведенборг Э. — 32, 69, 231, 246, 526, 545
Светоний — 327
Святой Антоний (см.: Антоний)
Седов В. — 545
Седов К. — 550
Сезанн П. — 234, 468
Семенов Ю. — 526
Сервантес Сааведра М., де — 536
Сизов Н. Т. — 379
Силади А. — 43, 289, 312, 548, 549
Синявский А. Д. — 13, 523
Сировский В. — 521, 549
Сирони М. — 24
Скала Кан-Гранде, дела — 99
Смирнов А. А. — 546
Смирнов А. С. — 521
Смирнов П. — 299
Соколов В. Г. — 248, 531, 542
Сократ — 264
Сокуров А. Н. — 25, 496, 508, 509, 518
Солженицин А. И. — 13, 181, 254, 289, 340, 523, 546
Соловьев В. С. — 51, 545
Соломон — 93
Соломон Трисмозин — 245
Солоницин Ан. А. — 241, 316, 352, 521, 550
Солоницин Ал. А. — 521
Сорокин П. А. — 33
Соссюр Ф., де — 410, 464
Станиславский К. С. — 293
Стивенс У. — 350
Стравинский И. Ф. — 111
Стрик Ф. — 181
Стриндберг А. — 315, 316
Стругацкие бр. — 210, 292, 545

Стругацкий А. Н.—521, 548
Стругацкий Б. Н.—548
Суркова О. Е.—21, 160, 521, 526, 534,
539-543, 545
Сусидко И. П.—472, 525, 558
Сьодмак Р.—241

Талыбов А.—14, 524, 533
Таратино К.—396
Тарковская И. Я.—253, 255, 257, 521
Тарковская Л. П.—225, 446, 521
Тарковская М. А.—20, 303, 521, 547, 551
Тарковский Арс. А.—204, 231, 258, 275-277,
306, 317, 339, 341, 348, 357, 372, 547, 554
Тарковский М. А.—275
Тарханова Е. С.—38, 526, 527
Таубер С.—279, 561
Тацит—327
Тейар де Шарден П.—86, 514, 533
Телезио Б.—271
Терехова М. Б.—160, 204, 255, 257, 276,
281, 446, 521
Тертуллиан—97
Тиллих П.—54
Тихая-Церетели М. Г.—554
Тищенко С. В.—529
Тодоров Ц.—33
Токарев С. А.—550
Толстой Л. Н.—211, 313, 315
Толстой Ф. П.—284
Томашевский Б. В.—137, 139, 538
Томсен Б.—182
Топешкин А.—520
Топоров В. Н.—51, 121, 354, 409, 529,
552, 554
Торбин М. А.—547
Тордендель Ф.—245
Торо Г.—106, 107, 242
Торричелли Э.—151
Тракль Г.—121
Трофимова М. К.—531
Трюффо Ф.—249, 306, 395
Тукер Дж.—24
Тун Фей Моу—244
Тургенев И. С.—313
Туркин В. К.—498
Туровская М. И.—14, 15, 20, 42, 147-149,
176, 182, 243, 244, 288, 295, 300, 302, 343,
344, 352, 386, 421, 475, 523, 524, 527,
532, 539, 541, 534, 545, 547-552, 554,
555, 557

Турчин В. С.—320, 550
Тыквер Т.—396
Тынянов Ю. Н.—139
Тютчев Ф. И.—53, 288

Уилкинс Д.—517
Уорхолл Э.—230
Урузбакиева Ф. К.—528, 530
Урусевский С. П.—232, 233, 244
Усманов А. Р.—537
Успенский П. Д.—537
Усыкин И. Д.—280
Ушакин С.—530

Фаворский В. А.—233
Федосеенко П. Ф.—280
Фейгинова Л. Б.—521
Фейербах Л.—126
Феллини Ф.—147, 298, 301, 303, 308, 309,
395, 468
Феллус М.—539
Фельтринелли Дж.—253
Феоктист (Мочульский)—51, 100
Феофан Затворник—402
Фет А. И.—339
Филарет (Дроздов)—51
Филатов С.—545
Филд С.—19, 498, 499
Филиппов С. М.—39, 526
Филон Александрийский—98
Фиртель Б.—30
Фладд Р.—528
Фламель Н.—69
Флаций Матнас Иллирийский—94, 98, 193
Флитвуд С.—521
Флоренский П. А.—13, 51, 90, 144, 161,
169, 202, 231, 522, 533, 538-541
Фолкнер У.—150, 152, 252, 475, 481
Фома Аквинский—99, 105
Фосс Б.—298
Фрадкин В.—557
Фрай Н.—54
Франциск Ассийский—296
Франческа П., делла—255, 295, 419
Фрезер Дж.—398, 554
Фрейд З.—33, 50, 188, 220, 415, 543
Фрейденберг О. М.—140, 343, 436, 557
Фрейлих С. И.—14, 192, 251, 524, 533,
540, 542, 546
Фрейндлих А. Б.—288, 401
Френч Дж.—24

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Фриделль Э.—30
Фролов Б. А.—535
Фуко М.—33, 128, 129, 537
Фут Т.—237, 544
- Ха**бермас Ю.—50
Хайдеггер М.—33, 41, 48, 112, 113, 121, 142, 147, 174, 535, 536, 538, 539
Харош А.—188, 542
Хемингуэй Э.—145, 148, 241, 242, 252, 475
Херлингауз Г.—531
Хичкок А.—320, 496, 507, 510
Хлебников Б.—396
Хлебников В. В.—234
Холл М.-П.—524
Хомский Н.—33
Хоффер К.—244
Хруцкий И. Т.—284
Хрущов Н. С.—232
- Ци**бизова Л. А.—20
Цивьян Ю. Г.—341, 551
Циммер Д.—50
Цирес А. Г.—52, 529
Цунский И. В.—529
Цымбал Е. В.—521, 548
- Ча**адаев П. Я.—280
Чайковский П. И.—39
Чаплин Ч.-С.—496, 507, 510
Чебанов С. В.—50, 529, 530
Червинский А. М.—498
Чередниченко Т. В.—526, 527
Чехов А. П.—241, 313-316
Чирсков Б. Ф.—498
Чугунова М. С.—352, 521, 548, 553
Чухрай Г. Н.—521
- Ш**арден Ж.-Б.—268
Шафаревич И. Р.—13, 339, 341, 342
Шекспир У.—175, 176, 485
Шелер М.—33
Шеллинг Ф.—33
Шемякин А. М.—13, 20, 522, 523
Шенгели Г. А.—300
Шерель А. А.—539, 546
Шиллер Ч.—24
Шимон —105, 535
Шитова В. В.—176, 541
Шкловский В. Б.—139, 145, 147, 422, 502, 513, 557
Шкловский И.С.—521
Шолохов М. А.—244
Шлейермахер Г.—23, 43, 63, 107, 120
Шмаринов А. Д.—281, 521, 547, 561
Шмидт Е.—386
Шпенглер О.—33, 129
Шпет Г. Г.—17, 99, 100, 534, 535
Шредер (Шрейдер) П.—29, 30, 525, 526
Штайнер Р.—69, 74, 128, 185, 250, 522
Шубарт В.—545
Шугуров М. В.—52, 529
Шукуров Р. М.—535
Шукуров Ш. М.—20, 466, 524, 526, 544, 558
Шукшин В. М.—145, 241
Шульга Е. Н.—54, 116, 121, 528, 529, 536
Шумаков С. Л.—182, 288, 544, 548, 557
- Щ**едровицкий Г. П.—57
Щипков А.—545
- Э**дваль А.—521
Эйзенштейн С. М.—83, 109-111, 132, 253, 287, 299, 351, 458, 496, 504, 505, 535, 543, 547, 559
Эйк Я., Ван —318, 336
Эйнштейн А.—33
Экман С.—543
Эко У.—33, 35, 38, 123-125, 526, 536, 537
Элиаде М.—119, 347, 354, 415, 536, 551, 552, 556, 558
Элиша Бен-Абуй—101
Эпштейн М. Н.—53, 530
Эррера де ла Муэла Х.-Х.—263, 546
- Ю**зайкин А.—545
Юзефсон Э.—219, 222, 521
Юнг К.-Г.—33, 72, 75, 161, 163, 170, 186, 220, 530, 532, 540-542
Юренев Р. Н.—543
Юсов В. И.—284, 521
- Я**блонский А.—253
Яблочкина Л.—301
Ямпольский М. Б.—30, 43, 126, 521, 526, 528, 536, 549
Ямщиков С. В.—521
Янковский О. И.—204, 241, 277, 521
Ясперс К.—142

Bakhtin M—*544*
Bonitzer P—*558*
Christie Y—*523*
Congar Y—*556*
Corbin H—*556*
Durand G—*526*
Field S—*524, 559*
Graham P—*520, 540*
Granet M—*536*
Holquist M—*544*
Jonson V. T.—*520, 540*
Laurentis T—*537*
Le Fanu M—*544, 548*
Lindsay V—*543*
Ricoeur P—*553*
Tarkovsky A—*524, 538, 544, 545, 552*
Turovskaya M—*523*

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ 5

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава первая. Лестница Иакова

1. Причина весьма проста... 22
2. Некоторые стилевые параллели 23
3. Наука ангелов 31

Глава вторая. Герменевтика без берегов

1. Жажда нового вина 33
2. Герменевтика в музыке и поэзии и ее отсутствие в киноведении 38
3. Пространство герменевтики 47
4. Герменевтическая ситуация 57

Глава третья. Части единого

1. На что делится бесконечность 63
2. Система мировых «сфер-образов» 67

Глава четвертая. Хронотопы Тарковского

1. Разноликие отражения 75
2. Война миров 84
3. Демниургическая проблема 88

Глава пятая. Пирамидные герменевтики

1. Умножение степеней свободы 93
2. Вертикали и горизонталы смыслов 98
3. Архитектоника хронотопов Тарковского 105
4. «Ремонт старых кораблей» 108

Глава шестая. Некоторые особенности герменевтики

1. Максимализм, лимитированный архетипом 113
2. Ее первородный грех и ее величие 117
3. Когнитивная и операциональная 121

Глава седьмая. Intuitio versus ratio

1. Восток на Западе 129
2. Grundproblem-2 131

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Глава первая. Фабульно-эмпирический хронотоп

1. Фабула как хронотоп 136
2. Фильмы 145
3. Негативизм фабулы и разночтения в его восприятии 180

<i>Глава вторая. Имагинативный хронотоп</i>	
1. Эволюция воображаемого	185
2. Фильмы	191
<i>Глава третья. Хронотоп диалога культуры</i>	
1. Аккумуляция образов	229
2. Фильмы	240
3. Природа этого хронотопа	316
4. Действенная роль этого хронотопа в драматургии фильмов	325
5. Критика культуры	342
<i>Глава четвертая. Сакральный хронотоп</i>	
1. По ту сторону верований	349
2. Три группы символических объектов	353
3. Обратные связи	359
4. Рождение сюжета из духа символики	361
5. Двойники	363
6. «Легенда» Тарковского как телеологический нарратив	365
7. Arbog mundi	368
8. Вода. Стражи ворот	371
9. Свет и огонь. Зеркало и солнце	387
10. Мифологическое и религиозное содержание «легенды»	390
11. Конфессиональная эволюция и хронотоп истории христианства в фильмах Тарковского	399
12. Попытки объяснения: гештальт, интерференция и анаграмма	403
ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ	
<i>Глава первая. Канон Тарковского</i>	
1. Декларации	412
2. Фильмы	416
3. Канон	451
4. Порядок как ритуал	457
5. Храмовое сознание	461
<i>Глава вторая. Память композиции</i>	
1. Вторая семерка Тарковского. Малые и внеэкранные работы	475
2. Точки, где свет отбрасывает тени	485
3. Каноническая коллизия и дуга золотого сечения	493
4. Проявления канона в фильмах других режиссеров	496
5. Топологическая герменевтика	509
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	513
ПРИМЕЧАНИЯ	520
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	562

Научное издание

Дмитрий Афанасьевич Салынский
КИНОГЕРМЕНЕВТИКА ТАРКОВСКОГО

Редактор *И. А. Тихонюк*

Художник *А. Ю. Никулин*

Корректоры *Л. С. Барышникова, М. И. Миронова*

Формат 70 x 90 /16

Бумага мелованная. Печать офсетная. Гарнитура «Литературная».

Усл. печ. л. 36. Тираж 500.

Издательство Продюсерский центр «Квадрига»

Типография «Лига-Принт»

ISBN 978-5-904162-02-03

Первая в российской науке монография [REDACTED] рассказывает о тайных смыслах и композиционном каноне фильмов Андрея Тарковского. Затронуты в книге и более общие вопросы, касающиеся роли герменевтики в культуре. Старинная, дошедшая до нас из античности и средневековья аналитическая техника сегодня вновь актуальна. Автор рассматривает герменевтику не только как инструмент изучения текста, но и как систему конструктивных принципов, косвенно, в виде архетипов участвующих в построении современных художественных текстов, в том числе фильмов.

ISBN 978-5-904162-02-3



9 785904 162023