

DOI 10.18522/2415-8852-2022-2-78-103

УДК 821.131.1 +
791.43.01

ВЕЧНЫЙ ПРОГРЕСС ИЛИ НЕИЗБЕЖНОСТЬ КОНЦА? КОНЦЕПЦИИ ВРЕМЕНИ И ИСТОРИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ПЬЕРА ПАОЛО ПАЗОЛИНИ

Алексей Андреевич Ткаченко-Гастев

переводчик, независимый исследователь (Москва, Россия)

e-mail: tkachenkoa@hotmail.com

Аннотация. В творчестве Пьера Паоло Пазолини сосуществуют две концепции времени и истории. Линейная, или объективная, концепция времени у Пазолини в своих истоках связана с представлениями о времени у Аристотеля, а также с христианской и новоевропейской философией. С другой стороны, цикличная, или субъективная, концепция времени у Пазолини связана своим происхождением с мифологией, повседневной психологией, а также представлением о равномерном круговом движении у Аристотеля. Значение использования фриульского диалекта в поэтическом сборнике Пазолини «Лучшая молодежь» заключается в том, что это своего рода «частный» язык, никогда прежде не использовавшийся в поэзии, и, благодаря этому, он может служить целям сокрытия и остранения, сохраняя недоступный мифопоэтический мир Пазолини в целости. Будучи марксистом, Пазолини принимает линейную модель времени и идею прогресса, но, будучи поэтом, он также испытывает потребность во взгляде на мир, в котором «от воскресенья к понедельнику не изменилась травинка». Когда Пазолини покидает Фриули, его субъективное восприятие региона претерпевает развитие, и прошлое, отраженное в поэзии, изменяется вместе с настоящим. Это изменение находит свое выражение в последнем сборнике его фриульских стихов «Новая молодежь».

Ключевые слова: цикличная концепция времени, линейная концепция времени, объективность, субъективность, фриульская поэзия, итальянская литература, Пьер Паоло Пазолини

*“Io sono una forza del Passato.
Solo nella tradizione è il mio amore.”*

P.P. Pasolini

*“Seul en Europe tu n'ès pas
antique ô Christianisme”*

G. Apollinaire

В авторском предисловии к изданию своего последнего поэтического сборника «Новая молодежь» Пьер Паоло Пазолини пишет:

«...Речь идет, главным образом, о конце сельского мира, вследствие которого (да будет мне позволено привести здесь эту туманную субкультурную цитату) разбилось Орфическое Яйцо. Вечное возвращение прекратилось: человечество ушло по касательной. Новые “демоны” покровительствуют этому феномену, но сохраняется глупая вера в революцию бедняков. <...> Мир – это огромная серая Церковь, и неважно, что Заповеди в ней диктует Наслаждение, а не Братская Любовь. Будущее – лишь кодификация разворачивающегося исторического компромисса» [Пазолини 2017: 274].

С первых страниц книги Пазолини заявляет, что важная для него в прошлом историческая концепция вечного возвращения оказалась ложной. Во многих поздних стихах Пазолини называет современность новой Предысторией (также – Постисторией), возвратом в подобие первобытности, в которой

культурное развитие останавливается и исключена всякая возможность исторического события как такового. Длительное линейно-поступательное движение исторического процесса привело нас в «вечное настоящее»: такое состояние, в котором больше нет смысла говорить о прошлом и будущем, так как они неразличимы. Ознакомившись с текстами «Новой молодежи», читатель обнаружит, что книга представляет собой переиздание первого стихотворного сборника Пазолини «Лучшая молодежь», причем переработанное таким образом, что смысл многих слов, строчек и даже целых стихотворений в поздней редакции противоположен первоначальному.

Для того чтобы разобраться в том, что делает Пазолини в своем последнем сборнике, попробуем понять, чем для него был этот сборник изначально, а также какова была концепция поэтического и исторического времени у Пазолини, какие последствия для его творчества она имела, и как менялась на протяжении его жизни.

Две концепции времени: цикличная и линейная

I. Время мифа

Первобытное сознание не дифференцировано, поэтому сложно на этом этапе развития культуры говорить о целостной картине восприятия времени. Первобытные люди замечают повторяемость многих событий внешнего

мира, таких как времена года и суток, погодные явления, циклы в жизни животных и растений. Опыт и начатки знания накапливаются. На первобытной стадии развития человека формируются мифы. Поначалу мифологическое мышление остается основным способом осмысления человеком окружающей действительности.

Время мифа по своей природе двояко. Начальное, сакральное время мифа – линейно. Такое время присутствует в мифах, описывающих сотворение мира или каких-то его частей. При сотворении что-то возникает из чего-то другого, принципиально от него отличного. В своем пределе это – сотворение мира из ничего (*ex nihilo*). Возврат сотворенного в прежнее состояние не предполагается. В событиях сотворения закладываются основы этого мира. Эти события единичны, но впоследствии они постоянно воспроизводятся уже в профанном времени, в виде повторяющихся событий или обрядов.

Эмпирическое профанное время циклично. Это время воспроизводит события сакрального времени, которые являются первопричиной всех последующих. Однократные сакральные акты творения повторяются в профанном времени в виде ритуалов и годовых циклов природы.

II. Время в античной философии. Аристотель

В античной философии и в античном сознании появляется принципиальное обоснование цикличности времени. По словам философа и публициста С. Акишина, «для античного человека вопрос – в том, как удержать мир в его блаженном самотождестве и цельности <...> чтобы перейти от времени как индикатора текучести и распада чувственно-воспринимаемого бытия к времени как индикатору самообращения умной вечности»¹. В античности, в противовес первобытности, появляются определения вещей, которые дают им строгие границы, а потому и время перестает быть неразделенным потоком, в котором «вчера» неотлично от «завтра».

Уже философы-досократики предпринимают попытки понять взаимосвязь между временем и движением, а также принципиальную разницу между ними. Так, знаменитые апории Зенона о движении представляют время как состоящее из дискретных неделимых мгновений, что приводит к неразрешимым противоречиям. Решение парадоксов Зенона заключается в принятии представления о време-

¹ Здесь приводится место из неопубликованной рукописи Сергея Акишина с любезного разрешения автора.

ни как непрерывной, бесконечно делимой величины, что связано с понятием об иррациональных числах и являет собой значительный шаг в развитии абстрактного мышления.

Аристотель, будучи учеником Платона и Сократа и наследником всей досократической традиции античной мысли, суммирует и развивает представления древних о времени в труде, известном как «Физика». Аристотель начинает разговор о времени с наблюдения, что «время или совсем не существует, или едва существует, будучи чем-то неясным» [Аристотель: IV, 10 (217a, 35)]. Время не есть движение Вселенной, говорит он далее, а тот, «кто утверждает, что время есть сфера Вселенной, имеет своим основанием лишь то, что все происходит как во времени, так и в сфере Вселенной» [Аристотель: IV, 10 (218b, 7)]. Аристотель замечает, что время связано с движением и изменением, но не является ни движением, ни изменением как таковым.

«Изменение и движение каждого тела происходит только в нем самом, время же равномерно везде и при всем. Далее, изменение может идти быстрее или медленнее, время же не может, так как медленное и быстрое определяется временем» [Там же].

В следующей, 11-й главе IV книги «Физики», Аристотель замечает:

«Однако время не существует и без изменения <...>. Ибо когда не происходит никаких изменений в нашем мышлении, или когда мы не замечаем изменений, нам не будет казаться, что протекло время» [Аристотель: IV, 11 (218b, 20)].

Данное замечание очень важно не только потому, что Аристотель в нем закладывает основу эмпирического понимания времени как формы и меры движения, но и потому, что в нем он также ставит фактический знак равенства между изменениями во внешнем мире и изменениями в нашем мышлении. Оба вида изменений воспринимаются нашей душой, и время в одинаковой степени является мерой для тех и для других. Как видим из этого отрывка, Аристотель сближает и в какой-то мере отождествляет явления внешнего мира и явления сознания. И если понимание времени в качестве меры эмпирического движения впоследствии станет нормативным для позитивистской философии и науки Нового времени, то присутствие времени во внутреннем, внеэмпирическом опыте мышления ляжет в основу субъективистской философии. Два очень различных взгляда на время, слитые воедино у Аристотеля, в философии Нового времени разойдутся друг с другом максимально далеко. Для нас важно то, что в мировоззрении Пазолини эти два разных взгляда на время (назовем их, не по-аристотелевски, «объективным» и «субъективным») будут достаточно долго

сосуществовать, пока, в конце концов, один из них не окажется неживым.

Аристотель между тем продолжает исследовать связь времени с нашим восприятием изменений, внутренних и внешних.

«И вот, если бы “теперь” не было каждый раз другим, а тождественным и единым, времени не было бы, точно так же, когда “теперь” становится другим незаметно для нас, нам не кажется, что в промежутке было время. Если же не замечать существование времени нам приходится тогда, когда мы не отмечаем никакого изменения и душа кажется пребывающей в едином и нераздельном “теперь”, а когда чувствуем и разграничиваем, говорим, что время протекало, то очевидно, что время не существует без движения и изменения. Итак, что время не есть движение, но и не существует без движения – это ясно» [Аристотель: IV, 11 (218b, 27)].

В 11-й главе IV книги Аристотель продолжает развивать мысль о связи времени с движением, вместе с тем снова отождествляя между собой две функции времени как меры внешних и внутренних событий.

«Мы вместе ощущаем и движение, и время; и если даже темно и мы не испытываем никакого воздействия на тело, а какое-то движение происходит в душе, нам сразу же кажется, что вместе с тем протекло и какое-то время. И наоборот, когда нам кажется, что прошло какое-то время, вме-

сте с тем представляется, что произошло какое-то движение» [Аристотель: IV, 11 (219a, 4)].

Чуть дальше Аристотель, наконец, дает определение времени: «Время есть число движения (*ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστὶν κινήσεως*) по отношению к предыдущему и последующему» [Аристотель: IV, 11 (220a, 25)]. Своеобразным ходом мысли Аристотель обосновывает, что время может быть не только мерой движения, но и мерой покоя, но только в отношении вещей, в принципе способных к движению: «Покоится не всякое неподвижное, а то, что, будучи по природе способным к движению, лишено его» [Аристотель: IV, 12 (221b, 12)]. «Время есть не движение, а число движения, в числе же движения возможно быть и покоящемуся» [Аристотель: IV, 12 (221b, 10)]. Так как время измеряет движение и изменение, то оно не может быть мерой бытия вечных и неизменных существ – богов.

В последней главе IV книги «Физики» Аристотель рассматривает еще два интересующих нас вопроса о времени. Первый вопрос затрагивает взаимосвязь времени и души, а второй – то, почему представление о времени в античности по преимуществу связано с круговым равномерным движением. «Достоинство рассмотрения также то, – пишет он, – каково отношение времени к душе и почему нам кажется, что во всем существует время – и на земле, и в море, и на небе» [Аристотель: IV, 14 (223a, 17)]. «Может возникнуть со-

мнение: будет ли в отсутствие души существовать время, или нет?» [Аристотель: IV, 14 (223a, 22)]. Вопрос, задаваемый Аристотелем, влечет за собой важные последствия для всей истории западной философии, поскольку намечает в ней возможность направления мысли, известного нам сегодня как «психологизм»¹. Впрочем, ответ Аристотеля на собственный вопрос в рамках его системы последователен и ожидаем²:

«Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве [лишь] то, что есть как бы субстрат времени; например, если существует без души движение, а с движением связаны “прежде” и “после”, они же и есть время, поскольку подлежат счету» [Аристотель: IV, 14 (223a, 29)].

Говоря о том, почему равномерное круговое движение является мерой времени по преимуществу, Аристотель называет такое движение первичным. Причины этого коре-

нятся в аристотелевской онтологии и имеют, помимо прочего, эстетический и аксиологический характер.

«Первичное движение – перемещение, а в нем – движение по кругу. <...> Если первичное есть мера всего родственного, то равномерное круговое движение есть мера по преимуществу, так как число его наиболее доступно <...>. Ни качественное изменение, ни рост, ни возникновение не равномерны, а так-ово только перемещение. Оттого время и кажется движением небесной сферы, что этим движением измеряются прочие движения, и время измеряется им же. Отсюда и обычная поговорка: человеческие дела называют круговоротом и переносят это название на все прочее, чему присущи природное движение, возникновение и гибель. И это потому, что все перечисленное оценивается временем и приходит к концу и к началу, как бы определенным образом чередуясь, ибо и само время кажется каким-то кругом. А оно, в свою очередь, кажется кругом потому, что оно – мера подобного движения и само им измеряется» [Аристотель: IV, 14 (223b, 12)].

¹ Психологизм в данном случае означает «субъективизм», что «предполагает существование объективного времени, от нашей психики не зависящего, но переживаемого нами как субъективное» [Погоняйло: 25–26]. Субъективное время может идти для нас медленно или быстро в зависимости от неких личных обстоятельств восприятия. Самому Аристотелю, как уже отмечалось, такой «психологический» ход мысли был чужд. В отношении теории восприятия он остается объективным реалистом, для которого душа представляет собой единственно достоверный инструмент познания и не содержит в себе ничего в современном смысле «субъективного».

² Другой ученик Платона, Плотин, в отличие от Аристотеля, считает время чем-то объективным: время «будет по величине таким, как оно есть, даже если его никто не измеряет» [Плотин, III, 7].

Иными словами, равномерное круговое движение – и самое известное из наблюдаемых во внешнем мире, и самое важное, и самое совершенное, поскольку таким является движение небесных сфер. Здесь Аристотель по-своему формулирует важную и согласующуюся с представлениями современной науки мысль о том, что время как таковое не имеет никакой пространственной формы (например, формы круга или прямой), но так как время есть мера движения и само измеряется движением, а равномерное круговое движение «есть движение по преимуществу», то и время от постоянного сопоставления с таким движением представляется подобным ему, т. е. кругом.

III. Время в христианской философии. Блаженный Августин

Для понимания двух концепций времени у Пазолини можно было бы ограничиться анализом проблемы времени у Аристотеля, так как в его «Физике» обе точки зрения на время и историю, присутствующие у Пазолини (объективная и субъективная), уже заложены. Однако линейная концепция исторического процесса, сосуществующая у Пазолини с цикличной и имеющаяся в зачаточной форме – в виде мифов о сотворении – уже в первобытности, свое полное развитие получает только в христианской философии истории. В иудейской ветхозаветной традиции история движется от сотворения мира

к пришествию Мессии. Христианство корректирует иудаизм в том, что теперь вторым по счету после сотворения мира и главным по значению событием всемирной истории становится земное воплощение Иисуса Христа, а конец истории характеризуется периодом катаклизмов и вторым и славным Христовым пришествием. Одна из особенностей христианской концепции истории – в том, что отдельные ее периоды, судьбы целых народов и цивилизаций и даже всю историю человечества в целом может характеризовать регресс. Историю как отдельных народов, так и всего человечества определяют отношения человека и Бога, поэтому для каждой цивилизации и для всего человечества в каждый момент возможны как развитие и процветание, так и упадок и гибель. В христианстве появляется концепция метаистории, к которой относятся события сотворения мира и другие близкие к ним по времени. В первобытном и мифологическом сознании параллелью таких событий являются мифы о творении. К метаистории также относятся все события конца истории и связанного с ним установления Царства Божьего на земле. В мировоззрении Пазолини, в особенности в ранний и средний период его жизни, с метаисторией связана жизнь крестьянских неиндустриализованных обществ. В его представлении, которое особенно ярко проявилось в первом издании «Славной молодежи», жизнь таких обществ протекает в полу-

мифическом измерении и напоминает жизнь человека в Райском Саду до грехопадения.

Среди христианских авторов наиболее полно воплощает в своей системе аристотелевскую идею времени как внутреннего опыта души Блаженный Августин. Августин берет позднеантичную идею Плотина о том, что время – часть деятельности Мировой Души, и пытается согласовать ее с христианством. В системе Августина, в отличие от неоплатонизма, присутствует Бог-творец. Если в античной аристотелевской схеме мир вечен, а бытие равноценно становлению, то мир Августина создан Богом, а вопрос о том, что делал Бог вне творения, некорректен. Августин понимает исторический процесс, как и личный опыт жизни во времени, не циклично, а линейно. Описываемый Августином опыт внутреннего прислушивания к своей душе во времени важен еще и потому, что язык его «Исповеди» – этого постоянного самовопрошания перед Богом, доверяющего своему внутреннему чувству и потому не нуждающемуся в специальном уточнении терминов, довольствующегося метафорой там, где другие философы ищут точного определения, крайне интуитивного и направленного вовнутрь – очень близок по своему характеру языку постоянного внутреннего монолога в исповедальной поэзии Пазолини.

Августин анализирует повседневный опыт времени и приходит к нескольким выводам. Во-первых, времени свойственна дли-

тельность; во-вторых, время по структуре делится на настоящее, прошедшее и будущее, причем настоящее есть лишь краткий миг, которому длительность не присуща. Иначе – если бы это было не так – настоящее можно было бы еще раз разделить на настоящее, прошедшее и будущее. Далее, Августин говорит, что прошлого уже нет, а будущего – еще нет, то есть настоящее – это все, что имеется в наличии.

«Есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание» [Августин: XI, 20, 26].

По Августину, знание о прошлом и будущем мы получаем только в настоящем и посредством настоящего.

Августин повторяет на языке христианской философии то, что уже было известно Аристотелю: что настоящее (аристотелевское «теперь») – всего лишь точка, не имеющая протяженности, и что восприятие времени присуще только душе, которая накладывает эту имманентно присущую ей категорию на явления внешнего мира, связанные с движением и покоем. По-настоящему самобытным взгляд Августина на время делает утверждение о том, что все три времени доступны нам

только в настоящем, и связанное с этим утверждением понимание мышления как продолжения функции памяти¹.

IV. Христианская концепция истории и марксизм

Унаследовав идею прогресса от христианской и немецкой идеалистической философии, в которой человеческая история является саморазвитием Духа, марксистская философия отказывается от идеи Божественного как принципа развития и предпринимает попытку выстроить представление об истории как о саморазвитии материи. При этом идея поступательного движения от сотворения мира к его концу, наступающему в результате божественного вмешательства, уступает место идее развития простых форм материи в более сложные посредством неизменных естественных законов. В качестве механизма и движущей силы развития общества в марксизме выступает постоянное совершенствование средств и способов производства. Идея детерминированного развития в соответствии с «природой вещей» заимствуется у позитивизма, при этом, благодаря диалектике, результат развития в марксизме

не является полностью предопределенным, так как одновременно действует множество разнонаправленных факторов. Законы развития периодически приводят к возникновению противоречий, которые для своего разрешения требуют перехода к более высоким формам организации, но конкретный путь разрешения противоречия может быть различным, что оставляет возможность интерпретации исторического процесса как итога совокупного действия множества свободных волей.

Объективная и субъективная концепции времени у Пазолини

В свой марксистский период, примерно с середины 1940-х гг., Пазолини в целом принимает поступательную концепцию исторического развития. Поскольку модель развития у Маркса – диалектическая, в которой тезис и антитезис приходят к синтезу всегда на каком-то новом уровне, включающем в себя большее, чем в изначальном тезисе, количество информации, то вместо движения по прямой мы получаем итоговое движение по спирали, внешне при определенном ракурсе наблюдения напоминающее круговое, отчего

¹ С общеполитической мыслью Маркса о том, что настоящее должно «осуществить мысли прошлого», эту мысль Августина сближает то, что в его понимании память есть фундамент мышления, и единственный доступ к прошлому, который у нас имеется, осуществляется в настоящем. Таким образом прошлое, которое, будучи самим собой, не имело в себе собственного адекватного образа и, выражаясь словами того же Маркса, «лишь грезило о себе», в настоящем обретает свой единственный шанс осуществить необходимый ему акт самосознания.

оно, однако, не перестает быть направленным и поступательным.

При этом Пазолини создает лирику, в которой родной для его матери Фриули описывается вполне мифологическими средствами. Что заставляет Пазолини выбрать фриульский диалект, распространенный в Казарсе-делла-Делиции, в качестве языка своей поэзии? Пазолини характеризует фриульский диалект Казарсы как «почти мертвый язык». Этот язык никогда не был языком литературного творчества¹. Поскольку на этом языке никто не пишет, а говорят на нем только крестьяне окрестных деревень, то для любого читателя этот язык будет «иностранным». Это его свойство выполняет функцию острашения и сокрытия: по словам Дж. Контини, «означающее несет в себе нечто нередуцируемое» (цит. по: [Бенвенью: 287]). Автор, пишущий на данном диалекте, одновременно и раскрывает свой внутренний мир во внешний, и оставляет его непрозрачным, труднодоступным, причем оказывается, что всякая попытка в него проникнуть, даже подкрепленная недюжинным чутьем и опытом, может дать ложный результат. Пазолини утверждает, что поэт, использующий язык, никогда не существовавший на

письме, впервые становится “felibre” (от лат. *felebris* и *fellare* – ‘сосать материнскую грудь’), т. е. вступает в контакт с самым ранним опытом существования человека.

Поэт признается:

«Фриульский диалект Казарсы <...> был для меня языком самым что ни на есть античным и при этом абсолютно девственным, в котором слова, пусть обыкновенные, такие, как “cour”, “fueja”, “blanc”, вызывали в памяти первобытные образы. <...> Фриульский сохраняет античное здоровье простонародного языка, только что появившегося на свет» [Pasolini 1946].

Язык, которым написана «Славная молодежь», при этом достаточно сильно отличается от разговорного языка Казарсы. По свидетельству М. Бадзокки, Пазолини изучал язык матери по словарям и затем облекал в «сложные, рафинированные литературные формы» [Бадзокки]. Дж. Контини в первой рецензии на «Поэзию Казарсы» назвал диалект Пазолини «мраморным языком, более подходящим для статуй и панегириков», чем для естественной человеческой речи [Бенвенью: 288].

Во многих стихотворениях «Славной молодежи» действующим лицом является Нар-

¹ Имеется в виду именно фриульский диалект *di cà da l'aga*, ('по эту сторону воды'), то есть Тальяменто, в противоположность фриульскому диалекту Удине, имевшему ограниченную литературную традицию.

цисс, персонаж-маска, в котором субъект поэтического произведения становится равен всякому другому субъекту. «Говорящий может идентифицироваться с любым проявлением Казарсы, будь то человек или ландшафт, и основным его инструментом <...> является зеркало» [Там же].

Зачарованный диалектом в мире, где линейного прогресса не существует, где «от воскресенья к понедельнику не изменилась травинка в сладком мире» [Пазолини 2017: 36], субъект может узнавать только *fratelli couterini*, единоутробных братьев, образы себя самого» [Бенвенью: 288].

Нарцисс живет во всех своих масках, одновременно являясь и субъектом, и объектом двойной любви. В мифическом мире, описываемом Пазолини, повсюду присутствует смерть, но смерть субъекта, равного объекту и равнозначного любому другому, не так страшна, поскольку он не может в действительности до конца умереть. По словам Ж.-М. Гардера, «изобретение Нарцисса из “Славной молодежи” состоит в способности увидеть в зеркале Казарсы образ своего собственного высказывания» (цит. по: [Бенвенью: 288]). «Благодаря этому изобретению создается не просто райское и однородное пространство без каких-либо заметных противоречий, но и мифическое, циклическое

время, в котором не проявляется <...> бремя истории» [Там же].

Параллельно со «Славной молодежью» Пазолини пишет на итальянском языке сборник «Соловей католической церкви», где среди прочих присутствует стихотворение «Открытие Маркса». В «Соловье католической церкви» Пазолини снимает маску и смотрит на себя в контексте истории. Получается, что в сознании Пазолини сосуществуют две концепции времени: одна цикличная и внеисторическая, другая – линейная и историческая, а их раздельность обеспечивает использование разных языков – приватного фриульского языка матери, природы и крестьянского сообщества, с одной стороны, и всеобщего итальянского языка политики, науки и истории¹, с другой. С марксизмом, социальным служением и использованием итальянского языка Пазолини связывает объективную, линейную концепцию времени и истории. А с лирической поэзией, любовными переживаниями и использованием фриульского диалекта он связывает субъективную, цикличную их концепцию. Сохранность второй модели при этом обеспечивается жизнью на малой родине, где ничего не меняется десятилетиями, использованием материнского диалекта, а также единением с природой и простыми людьми, погружением в их

¹ «Язык отца», как сказала бы о нем Э. Патти [Patti].

крестьянские обычаи. Использование маски Нарцисса дает дополнительную возможность сохранить двойную ментальную модель в неприкосновенности. А высказанные на диалекте любовные и эротические переживания остаются «герметичными», словно бы не высказанными до конца и вслух.

Интимная, внеисторическая сторона жизни Пазолини продолжает свое отдельное существование вплоть до того момента, когда он волею судьбы был вынужден навсегда покинуть Фриули и переселиться в Рим. Пазолини остается марксистом, прогрессистом и социальным революционером в своей концепции макромиира, при этом его внутреннее восприятие времени как аристотелевского круговорота с циклами сельских работ, церковного года и крестьянских праздников претерпевает изменения. Он уже не чувствует связи с оставленным позади крестьянским раем, и «зону исключенности» [Хардт: 275] из истории, в которой он продолжает нуждаться не меньше, чем прежде, теперь ищет в среде обитателей римских предместий и трущоб. Мир, в котором Пазолини оказывается теперь, – по-своему яркий и самобытный, но он, как и фриульский, обречен исчезнуть в конце 1950-х гг. В 1970-е гг. Пазолини вновь возвращается к своему фриульскому сборнику, но, как считает исследователь, критик и корреспондент Пазолини Андреа Дзандзотто, он теперь хочет проклясть его и тем самым символически от него отречься

[Bazzocchi: 20]. К примеру, так выглядит «Посвящение», первое стихотворение сборника, в издании 1954 г.:

Источник воды на моей земле.
Нет воды свежей, чем на моей земле.
Источник деревенской любви

[Pasolini 2009: Vol. 1: 9]

(Перевод мой. – А. Т.-Г.).

В издании 1975 г. эти же строки выглядят уже иначе:

Источник воды на чужой земле.
Нет воды древней, чем на этой земле.
Источник ни к кому не обращенной любви

[Pasolini 2009: Vol. 2: 407]

(Перевод мой. – А. Т.-Г.).

По мнению Бадзокки, с другой стороны, никакого бесповоротного акта отречения Пазолини не совершает, так как в изначальных стихах 1940-х и 1950-х гг. двойные смыслы уже заложены [Bazzocchi: 20]. Даже в описаниях Фриули присутствуют смерть и отрицание. Смерть – одно из главных действующих лиц «Поэзии в Казарсе». Умирает и Пазолини, и его мать, да и остальные персонажи оказываются привидениями самих себя.

Бадзокки описывает такой любопытный механизм взаимодействия Пазолини с пространственно-временной моделью в коорди-

натах «прогресс – регресс», также связывая его с использованием диалекта. Когда Пазолини пишет на диалекте, он в какой-то мере «хоронит» живой разговорный язык в написанном. Но разговорный язык-диалект не умирает в тексте, а продолжает жить в том, что Бадзокки называет «фантазмом голоса» (в чем-то похожим на эхо), готовым восстать из гроба при чтении текста вслух. Пазолини знает об этом, более того, многие его произведения или связаны с театром, или театральны по своему характеру. Но он намеренно отказывается от театра в пользу кино, чтобы избежать «чрезмерного веса» сценического слова. И хотя диалект выживает у Пазолини в виде «фантазма» или «эха», но, когда такой фантазм является нам, он является как «сила регресса» либо заставляет нас усомниться в идее эволюции языка как таковой [Bazzocchi: 23]. Диалект, который Пазолини использует с 1940-х гг., служит для того, чтобы воскресить из языковых катакомб древние и архаичные, а возможно, и мифические, сущности. Диалект, таким образом, – это машина времени, отправляющая нас в прошлое.

Что же это за прошлое, с которым мы должны воссоединиться? В сборнике эссе “*Scritti corsari*” Пазолини пишет, что город 1970-х гг. – это такой искаженный *полис*, где из-под современности выглядывает эпоха фашизма (последняя эпоха, в которой еще была жива народная культура), а из-под фашистского города выглядывает первоначальный

полис, который фашизм так и не сумел полностью задушить. Потеря диалекта для Пазолини означает потерю связи с реальностью, и это прежде всего – реальность собственного тела. Диалект – это конкретный язык тела, а новый унифицированный язык 1970-х гг. – это, прежде всего, язык, навязанный данному телу извне. Диалект происходит из конкретики этого тела, из его нутра, он совпадает с движениями этого тела. Обобщенный язык манипулирует телом, как внешним объектом, он воздействует на тело, как сила, исходящая извне, из «другого» места, а точнее, из места Власти. Тело при этом перестает быть собственностью индивида и становится лишь объектом воздействия [Pasolini 1975: 25].

Бадзокки обращает внимание на то, что, несмотря на повсеместный выход диалектов из употребления, итальянские поэты продолжают писать на них, и даже с заметным успехом, особенно начиная с семидесятых годов. Использование диалектов поэтами, по Пазолини, есть не что иное, как попытка найти альтернативу «этому» настоящему в «лучшем» или просто «другом» прошлом.

Марксизм как оправдание истории

В известном письме Арнольду Руте Маркс пишет:

«Наш девиз должен гласить: реформа сознания не посредством догм, а посредством анализа мистического, самому себе неясного сознания, вы-

ступает ли оно в религиозной или же в политической форме. При этом окажется, что мир уже давно грезит о предмете, которым можно действительно овладеть, только осознав его. Окажется, что речь идет не о том, чтобы мысленно провести большую разграничительную черту между прошедшим и будущим, а о том, чтобы осуществить мысли прошедшего (цит. по: [Хардт: 279]).

Пазолини это письмо Маркса известно, он над ним размышляет, цитирует его в заглавии своего романа “Il sogno di una cosa” («Сон о чем-то») и интерпретирует в своем творчестве.

18 октября 1962 г. в издании «Новые пути» (“Vie nuove”) Пазолини пишет:

«Даже мои наиболее серьезные эксперименты никогда не уведут меня от главной, определяющей любви к великой итальянской и европейской традиции. Необходимо отнять у традиционалистов монополию на традицию, вам не кажется? *Только революция может спасти традицию: только марксисты любят прошлое.* Буржуазия не любит ничего: их риторические заверения в любви к прошлому просто циничны и кощунственны. Как бы то ни было, в лучшем из случаев, такая любовь декоративна, или “монументальна”, как говорил Шо-

пенгауэр, но, конечно, не исторична, потому что не реальна и не способна создавать новую историю» [Pasolini 1962]. (Выделено нами. – А. Т.-Г.)

В известном стихотворении Пазолини, декламируемом Орсоном Уэллсом¹ в фильме «Овечий сыр», говорится:

Io sono una forza del Passato.

Solo nella tradizione è il mio amore...

[Pasolini 2009: Vol. 1, 1098–1099]

Я – сила Прошлого

Только в традиции – моя любовь.

(Перевод мой. – А. Т.-Г.).

Пазолини, иногда обоснованно, иногда ошибочно, называли традиционалистом и антимодернистом. Конечно, в этом направлении мысли у него есть поэтические предшественники. Достаточно назвать Шарля Бодлера² с его высказыванием «Прогрессивизм – язычество имбецилов» и Артюра Рембо с его бегством от западной цивилизации в Африку. Пазолини, с его поиском подлинной поэзии в зонах «исключенности» – а после Фриули и римских предместий такой зоной для него остается только Африка и вооб-

¹ Итальянская речь персонажа Уэллса озвучивается голосом поэта Джорджо Бассани.

² Бодлер оказал важное влияние на диалектальную поэзию Пазолини, на своеобразный «маньеризм» его стиля. Литературное наследие Пазолини включает в себя переводы на итальянский язык поэзии Бодлера и Рембо.

ще третий мир (“Africa! Unica mia alternativa!” (‘Африка! Моя единственная альтернатива!’) [Пазолини 2013: 81]) – кажется, стоит с ними в одном ряду. Но вот что он сам пишет по этому поводу:

«Быть силой Прошлого означает воспринимать наиболее витальную часть нашей Памяти, хранилище наших воспоминаний и конфликтов. Не понять своего Прошлого – значит проживать его заново, но проживать Прошлого в окаменевшей форме – значит лишиться его наиболее живой части»¹.

Дзандзотто пишет о Пазолини: его идея «революционной силы прошлого» не имеет ничего общего с реставрацией «крестьянского» прошлого, вместо этого она обращается к «теперь», которое находится далеко позади всякой древности, – к прошлому, понятому как метафора начальной зари. Оно всегда бесконечно позади и, вместе с тем, всегда в будущем. Таким образом, в поисках лучшего будущего он одним из первых сформулировал проблему «другого прошлого» – того, которое власть имущие и их подданные пытались уничтожить и похоронить [Zanzotto].

Исследователь Ф. Соллаццо сопоставляет Пазолини в его критике настоящего момента с философом франкфуртской школы Гербер-

том Маркузе. Соллаццо приходит к выводу, что оба мыслителя в действительности защищают не простой возврат к прошлому, а поиск – посредством анализа прошлого – «лучшего настоящего»:

«Ни один из рассматриваемых авторов никогда не предлагал возврат к прошлому в качестве решения проблем настоящего. <...> У Пазолини критика современности и очарование прошлым не относятся ни к современности, ни к прошлому как таковым. Они представляют собой критику *этой* конкретной современности и очарование *тем* конкретным прошлым» [Sollazzo: 109].

Пазолини пишет в «Лютеранских письмах»:

«Если бы я сегодня захотел заново отснять “Аккаттоне”, мне не удалось бы это сделать. Я не нашел бы ни одного молодого человека, который бы телесно хоть отдаленно напоминал тех молодых людей, что когда-то сыграли сами себя в “Аккаттоне”» [Pasolini 2015: 155].

Соллаццо продолжает:

«Пазолини оплакивает исчезновение типа человека, который был способен выйти за рамки реальности, таким образом имея возможность реализовать раз-

¹ <https://www.squilibri.it/blog/pier-paolo-pasolini-io-sono-una-forza-del-passato.html> (дата обращения: 28.04.2022).

ные модусы бытия; поэтому ностальгия Пазолини – не о том, что было и чего больше нет, но о том, чего пока не было, но что может быть» [Sollazzo: 109–110].

Соллаццо сближает видение Маркузе современности как эволюции «одномерного человека» с марксистским анализом Пазолини, пытавшегося обнаружить в «зонах исключенности» социальный класс, способный к самосознанию и историческому действию, и не находившего его там:

«Чтобы совершить социальную революцию, нужно оттолкнуться от революционного социального субъекта. И, отправившись на его поиски, оба [автора] сталкиваются с его исчезновением: это и превращение жителей предместий в буржуазию у Пазолини, которое он описывает как антропологическую мутацию, и поглощение пролетариата по всему периметру одномерного общества у Маркузе, описываемое им как создание одномерного человека» [Solazzo: 112].

В 1952–1953 гг. в программном стихотворении «Песнь о народе» Пазолини пишет:

В твоём незнании есть знание о том,
чего желает от тебя история...

[Пазолини 2013: 35].

Спустя 20 лет он скажет:

«Это был отсталый и жестокий мир, но у него были свои собственные жизненные устои и свой собствен-

ный язык. На смену ему не пришло ничего. Сегодня парни из предместий разъезжают на мотоциклах и смотрят телевизор, но разучились говорить, только ухмыляются» [Mondo] (цит. по: [Пазолини 1984: 10–11]).

В фильме Пазолини «Птицы большие и малые» два главных героя, по словам Эннио Морриконе, «бредут к неясному будущему» [Di Rosa], а фоном проходят похороны Тольятти, звуки которых должны «символизировать прощание с марксизмом». Что же произошло с философией истории Пазолини?

Объективно социально-политические надежды, которые Пазолини питал в начале жизни, можно назвать не сбывшимися. Социальной революции не произошло, а левые политические силы, с которыми Пазолини связывает надежды на общественные преобразования в послевоенной Италии, устойчиво идут по пути компромиссов. Там же, где реформы достигают успеха, платой за них становятся уже упомянутые социальные и антропологические изменения, которые ужасают Пазолини.

Однако из всего этого не следует, что марксистский подход к истории ошибочен или что вместо него Пазолини принимает какой-то другой подход. Как уже отмечалось, марксистский анализ исторических событий не предполагает строгого детерминизма, а отсутствие прогресса или даже существенный

регресс целых исторических эпох не исключены. Думается, что Пазолини не допускает для себя возможности принятия какой-то новой, существенно отличной от прежней, философии эмпирического времени и истории. Но его внутреннее, субъективное ощущение времени меняется. Рим меняется у него на глазах. Фриули, возможно, внешне меняется не так сильно. Но перемена внутри Пазолини ретроспективно влияет даже на то, что было им написано о родине матери в 1940-е гг. Он больше не может верить в «сладкий мир», где «от воскресенья к понедельнику не изменилась травинка», а жизнь постоянно возвращается на круги своя, вместе с сезонными работами крестьян, их песнями и звоном колоколов. Мир этот теперь недоступен не из-за каких-то внешних изменений, а потому, что он всегда был фактом внутренней жизни, и только им.

Категория времени накладывается нашим сознанием на явления, связанные с движением и изменением, – с этим согласились бы и Аристотель, и Блаженный Августин. При этом у нас еще остается возможность интроспекции внутреннего времени, не связанного ни с какими внешними событиями. Время, будучи абстрактной категорией, не имеет пространственной формы – с этим, опять же, согласился бы Аристотель – но, как мера движения, само движением измеряется, а потому мыслится нами в соответствии с преобладающей формой движения. Если преоблада-

ющая форма движения – поступательная, то таким мыслится нами и движение времени, если циклическая – то и время кажется нам неким кругом: это, кажется, просто.

Но есть у мифологической, циклической концепции времени и такой психологический аспект. «Дней лет наших – семьдесят лет, а если в силах – восемьдесят лет», говорит Библия [Библия, Псалтирь, 89:10]. Линейная концепция человеческой истории не отменяет того факта, что имея в своем распоряжении такой объективно небольшой срок жизни, человек склонен рассматривать соединение ее начала и конца как своего рода заикливание, возврат в некую исходную точку, из которой очередной жизненный цикл будет повторен представителями последующих человеческих поколений, и это повторение, за неимением возможности как-то преодолеть скудость единичного человеческого опыта, дает некое подобие утешения. В конце фильма Пазолини «Царь Эдип» его главный герой произносит фразу: «Жизнь заканчивается, где и начиналась».

И вот, если политическая вера Пазолини-марксиста остается непоколебимой, то его собственная, внутренняя, непубличная жизнь стремительно возвращается на свой не столь уж широкий круг. И, на фоне того, что поступательное движение эпохи, в которую Пазолини выпало жить, уходит далеко в сторону от его начала координат, такой возврат не может не восприниматься

Пазолини как регресс и движение по спирали вниз.

«Антимодернизм» Пазолини, который, как мы уже имели возможность убедиться, был достаточно условным, может быть сконструирован в форме его солидарности с носителями гибнущего языка, культуры и уклада жизни. В эссе «Катары и окситанская цивилизация» (1943) Симона Вейль пишет:

«Ничто не представляется таким грубым и жестоким по отношению к прошлому, как то общее место, согласно которому сила не способна уничтожить духовные ценности: благодаря этому мнению отрицается, что цивилизации, уничтоженные силой оружия, вообще когда-либо существовали; невозможно его придерживаться, не рискуя обогатить павших. Данная точка зрения как бы вторично убивает уже убитых, она делает нас соучастниками физического насилия. Милосердие предполагает привязанность к сколь угодно редким следам разрушенных цивилизаций, попытки понять их дух [Weil] (цит. по: [De Cilia: 44]).

Далее она пишет, что общепринятая в наше время идея прогресса не соответствует наблюдаемым событиям внешнего мира и философски необоснованна. Вслед за Платоном Вейль утверждает, что нечто менее со-

вершенное может быть порождено только чем-то более совершенным, что не дает нам никаких оснований видеть в будущем совершенство, отсутствующее в настоящем. Будущее само по себе «пусто», пишет Вейль, «его наполняет лишь наше воображение» [De Cilia: 44]. Вне зависимости от того, производил ли на Пазолини впечатление платоновский аргумент о невозможности прогресса (а мы полагаем, что во взгляде на этот вопрос он был ближе к материалистической позиции), Пазолини была безусловна идейно близка солидарность с представителями гибнущих и преследуемых культурных традиций. Фриульская поэзия, «Сон о чем-то», истории из жизни римских нищих, «Запах Индии», «Трилогия жизни» – все это рассказы о поиске земного рая на маргиналиях жизни, все еще существующего не благодаря, а вопреки магистральным тенденциям культурного развития.

Думается, взгляд на историю как на непрекращающуюся трагедию был ограничен для позднего Пазолини, и это сближает его с другим философом франкфуртской школы – Вальтером Беньямином. В известной аллегории Беньямин сравнивает ход человеческого истории с ангелом с рисунка Пауля Клее¹, который

¹ Имеется в виду рисунок Клее “Angelus Novus”.

«...кажется, удаляется от чего-то, на чем сосредоточен его взгляд. Его глаза широко раскрыты, рот тоже раскрыт, а крылья распахнуты во всю ширь. Ангел Истории должен выглядеть именно так. Его лик обращен к прошлому. Там, где нам видится некая цепочка событий, он видит одну-единственную катастрофу, которая громоздит руины на руинах и швыряет все это ему под ноги. Ему бы хотелось остановиться, пробудить мертвых и восстановить все разрушенное. Однако со стороны Рая идет буря, которая запутывает его крылья, и она столь сильна, что крылья уже невозможно сложить. И эта буря неудержимо гонит его в будущее, к которому он повернут спиной, в то время как гора развалин перед ним все возрастает и достигает самого неба. То, что мы называем прогрессом, и есть эта буря...» [Benjamin: 257–258].

В линейном движении времени, где настоящее постоянно вытесняет собой прошлое, толкая нас к неведомому будущему, есть какое-то насилие. Именно оно заставляет нас постоянно вытеснять из памяти прошлое, ведь прошлое есть не что иное, как сплошная последовательность катастроф, разрушений и смертей. Безальтернативность детерминированного будущего в сочетании с невозможностью сохранить что-либо от разрушения временем и есть та картина линейного прогресса без качественного развития, которую Пазолини называл «новой Предысторией», или «Постисторией», а Фрэнсис Фукуяма – «концом истории». Как

философ и общественный деятель Пазолини принимал идею поступательного развития общества, но как поэт ощущал потребность вернуться в потерянный неподвижный рай детства и навсегда ставшего воспоминанием прошлого, от которого такой ход событий с каждым днем все больше отдалял его.

Когда Пазолини хоронит в своем фильме Тольятти, он таким образом прощается не с марксизмом как с идеей диалектического развития через постепенную смену экономических формаций, а со своей собственной надеждой увидеть «лучшее настоящее» еще при жизни. Прогресс и общественная эволюция продолжают, но на данном историческом этапе они не человечны – т. е. не способны дать человеку ничего, что отвечало бы его подлинным потребностям. Ведь если марксизм описывает материалистический, экономически управляемый механизм общественного развития, то из этого не следует, что он гарантирует той или иной исторической эпохе достижение определенного результата в развитии. Пафос Маркса вообще не в том, что развитие средств производства с необходимостью приводит к изменению общественных отношений – ведь если бы это было так, то этического содержания в его учении было бы не больше, чем в законах физики или в теории эволюции на основе естественного отбора и генетических мутаций. Когда Маркс делает утверждения этического порядка, он делает их не как материалист – по-

сколько чистый материализм не имеет оснований предъявлять миру этические требования – а как гуманист, убежденный в том, что общественные отношения должны меняться не в силу материальной необходимости, но по требованиям человеческого разума и этического чувства.

Нам представляется, что Пазолини до конца своих дней оставался приверженцем гуманистического марксизма, особенно тех мыслей Маркса, которые были им высказаны в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Когда Пазолини говорит о языковой стандартизации и деградации в современном обществе, он говорит об отчуждении по Марксу.

«Казалось, итальянизация Италии будет иметь народную и диалектальную основу», – пишет Пазолини [Pasolini 1975: 180]. Однако вместо этого общий литературный язык, так и не став до конца своим для всех итальянцев, был постепенно заменен на общий корпоративный. Инструментальный, функциональный, полностью стандартизированный язык (современный итальянский язык телевидения и корпораций, по Пазолини), язык воздействия на человека как на объект, в котором говорящий перестает быть субъектом собственного высказывания – это и есть язык отчуждения.

Если Маркс говорит о том, что отчуждение человека от процесса и продукта собственного труда, от себя самого и от другого

человека происходит в результате капиталистического производства, в котором «рабочий существует для потребностей увеличения уже имеющихся стоимостей, вместо того чтобы, наоборот, материальное богатство существовало для потребностей развития рабочего» [Маркс: 635], то Пазолини живет в эпоху, когда производство и потребление достигают своего максимального размаха, полностью определяя собой и подчиняя себе культуру, язык, общественные отношения и мораль.

Если состояние отчуждения – ложное состояние человека, в которое его ввергает капиталистический способ производства, делающий из человека средство для создания чуждых ему материальных вещей, то должно быть и подлинное состояние человека, в котором его истинные потребности удовлетворены, способности реализованы, а идолы и истуканы, которым человек вынужден поклоняться в своей нынешней нужде, – повержены. Маркс указывает на то, каким может быть освобожденное состояние человека. Прежде всего, это состояние человека, труд которого свободен; он осуществляется и направляется им самим, а не какой-либо внешней силой. Кроме того, труд этого человека рационален, определяется собственными осознанными потребностями, что, в свою очередь, предполагает умственную и нравственную работу и определенный уровень понимания себя. Труд освобожденного че-

ловека имеет характер сотрудничества, а не конкуренции с другими людьми. И наконец, освобожденное состояние человека предполагает прогресс в развитии техники и средств производства, причем вся созданная таким образом добавочная стоимость не отчуждается, а остается собственностью работающего человека, освобождая время для гармонического развития его способностей и овладения им общей культурой, и оставляя возможность самоосознания. Как и в мессианских религиозных учениях, в марксизме состояние освобожденного человека является не данным, а заданным. Его еще только предстоит обрести, но очень легко подменить освобождением неполным и неподлинным.

Именно надежда на реализацию нравственных чаяний, связанных с социальной революцией, и есть то, с чем Пазолини в последние годы жизни испытывал наибольшие проблемы. Он всем своим существом чувствовал угрожающую ему опасность – возможно, с каждым днем чувствовал ее все сильнее. Он ясно осознавал, что при жизни ему, скорее всего, суждено видеть мир, максимально далекий от его идеала. В «Религии моего времени» Пазолини пишет: «Никогда не бывает отчаяния без доли надежды» [Pasolini 1996: 104]. В одном из последних своих интервью он заявляет: «Надежда вызывает у меня смех» (цит. по: [Кадель: 300]). «...Я забываю, каким все было прежде <...> Обрушение настоящего влечет за собой об-

рушение прошлого», – пишет он в «Отречении от “Трилогии жизни”» [Там же: 299].

Мы рассмотрели объективную и субъективную концепции времени у Пазолини, связав первую из них с философской традицией, восходящей к Аристотелю и получившей полное развитие в Новое время, а вторую – с интроспекцией временного потока у Блаженного Августина, также восходящей к античной философии. Возможность сосуществования двух концепций времени у Пазолини обеспечивалась, во-первых, тем, что время как «число движения» по Аристотелю не обладает собственной пространственной формой, принимая в нашем сознании преобладающую форму эмпирических изменений; во-вторых, тем, что внутри христианской и гуманистической модели линейного прогресса сохраняется множество локальных психо- и мифологических концепций времени, тяготеющих к цикличности; наконец, в-третьих, тем, что благодаря используемой Пазолини сложной системе масок, символов и метафор, включая специально сконструированный им из фриульского диалекта поэтический язык, ему удавалось долгое время сохранять в неприкосновенности параллельность и взаимную непроницаемость этих двух концепций. Прошлое Пазолини обрушилось под влиянием настоящего, потому что всегда существовало лишь в настоящем, субъективно. Смерть автора парадоксальным способом закрепила для нас два взаимо-

исключающих образа его прошлого, которые, став реальностью в пространстве текста, наконец обрели некую сохранность, которую уже ничто не сможет разрушить.

Литература

- Августин Аврелий. Исповедь / пер. с лат. М. Сергеев. СПб.: Наука, 2013.
- Аристотель. Физика // Аристотель. Соч. В 4 тт. Т. 3. М.: Мысль, 1981.
- Бадзочки, М.А. Язык вечерних мальчиков / пер. с итал. К. Медведева // Пазолини П.П. Новая молодежь / под ред. К. Медведева. М.: Свободное издание, 2017. С. 283–286.
- Бенвенист, Д. Двойная смерть честной лжи: Нарцисс во фриульской поэзии Пьера Паоло Пазолини / пер. с англ. С. Пигаловой // Новая молодежь / под ред. К. Медведева. М.: Свободное издание, 2017. С. 287–291.
- Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета, канонические / в русском переводе с Синодального издания. New York: American Bible Society, 1990.
- Кадель, Ф. «Мрачный восторг»: последние годы Пазолини / пер. с итал. С. Пигаловой // Пазолини П.П. Новая молодежь / под ред. К. Медведева. М.: Свободное издание, 2017. С. 292–301.
- Маркс, К. Капитал: критика политической экономии. Т. 1. М.: УРСС, 2019.
- Пазолини, П.П. Избранное / пер. с итал. А. Евдокимова, Н. Котрелева; под ред. Н.В. Котрелева. М.: Молодая гвардия, 1984.
- Пазолини, П.П. Неверная заря / пер. с итал. А.А. Ткаченко-Гастева. СПб.: Свое издательство, 2013.
- Пазолини, П.П. Новая молодежь / пер. с итал. К. Медведева. М.: Свободное издание, 2017.
- Плотин. Эннеады / пер. с др.-греч. Г.В. Малеванского; под ред. С.И. Еремеева. Киев: УЦИММ-Пресс, 1995–1996.
- Погоняйло, А.Г. Аристотель: время физическое и время этическое (по материалам монографии А.Г. Чернякова «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера» // VERBUM. 2017. № 19 («Никомахова этика» в истории европейской мысли). С. 24–40.
- Хардт, М. Пазолини находит любовь в зоне исключенности / пер. с англ. К. Медведева // Пазолини П.П. Новая молодежь / под ред. К. Медведева. М.: Свободное издание, 2017. С. 275–282.
- Bazzocchi, M.A. (2014). Pasolini e il fantasma della vocalità. In G. Borghello, & A. Felice (Eds.), Pasolini e la poesia dialettale. Casarsa della Delizia: Centro Studi Pier Paolo Pasolini, 19–28.
- Benjamin, W. (1968). Über den Begriff der Geschichte (H. Zohn, Trans.). In W. Benjamin, Illuminationen. New York: Harcourt, Brace & World, 693–704.
- DeCilia, N. (2014). Bisogna essere assolutamente moderni? Il tempo del mito e il tempo della storia in Poesie a Casarsa. In G. Borghello, & A. Felice (Eds.), Pasolini e la poesia dialettale. Casarsa della Delizia: Centro Studi Pier Paolo Pasolini, 41–52.

Di Rosa, A. (2020, July 6). Pier Paolo Pasolini nelle parole di Ennio Morricone. Retrieved from: <https://www.cittapasolini.com/post/pier-paolo-pasolini-nelle-parole-di-ennio-morricone-i> (date of access: 07.05.2022).

Mondo, L. (1975, January 10). Poesie, prose e un nuovo film in cantiere. Pasolini ricomincia. Interview with P.P. Pasolini. *La Stampa*, 3.

Pasolini, P.P. (2015). *Lettere luterane*. Milan: Garzanti.

Pasolini, P.P. (1996). *Pier Paolo Pasolini: Poems* (N. MacAfee, Trans.). New York: Farrar, Straus & Giroux.

Pasolini, P.P. (1975). *Scritti corsari*. Milan: Garzanti.

Pasolini, P.P. (2009). *Tutte le poesie*. Verona: Mondadori.

Pasolini, P.P. (1962, October 18). Una forza del Passato. *Vie Nuove*, 42.

Pasolini, P.P. (2004). Volontà poetica ed evoluzione della lingua, In P. Pasolini, W. Siti, S. De Laude, C. Segre, & N. Naldini, *Saggi sulla letteratura e sull'arte* (Vol. 1). Milan: Mondadori, 159–161.

Patti, E. (2009). Mimesis: Pasolini's will to be a poet. In B. Lawton, & M. Bergonzoni (Eds.), *Pier Paolo Pasolini. In living memory*. Washington, D.C.: New Academia Publishing, 115–129.

Sollazzo, F. (2016). Pasolini con Marcuse. In R. Kirchmayr (Ed.), *Pasolini, Foucault e il "politico"*. Casarsa della Delizia: Centro Studi Pier Paolo Pasolini. 97–114.

Weil, S. (1996). *I catari e la civiltà mediterranea*. Genova: Marietti.

Zanzotto, A. (1994). *Aure e disincanti nel Novecento letterario*. Milano: Mondadori.

References

Aristotle (1981). *Physics* (V. Karpov, Trans.), In Aristotle, *Writings* (Vols. 1–4, I.D. Rozhansky (Ed.)). Moscow: Mysl'.

Augustine. (2013). *Confessiones* [Confessions] (M. Sergeenko, Trans.). Saint Petersburg: Nauka.

Bazzocchi, M.A. (2017). *Lengà dai frus di sera* [The language of evening boys] (K. Medvedev, Trans.). In K. Medvedev (Ed.), *La nuova gioventù* [The new youth]. Moscow, SvobMarxIzd, 283–286.

Bazzocchi, M.A. (2014). Pasolini e il fantasma della vocalità [Pasolini and the phantasm of vocality]. In G. Borghello, & A. Felice (Eds.), *Pasolini e la poesia dialettale* [Pasolini and dialectal poetry]. Casarsa della Delizia: Centro Studi Pier Paolo Pasolini, 19–28.

Benjamin, W. (1968). *Über den Begriff der Geschichte* [Theses on the philosophy of history] (H. Zohn, Trans.). In W. Benjamin, *Illuminationen* [Illuminations]. New York: Harcourt, Brace & World, 693–704.

Benvegnù, D. (2017). The double death of an honest lie: Narcissus in Pier Paolo Pasolini's Friulan poetry (S. Pigalova, Trans.). In K. Medvedev (Ed.), *La nuova gioventù* [The new youth]. Moscow: SvobMarxIzd, 287–291.

Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, canonical. (1990).

Translated into Russian, from the Synodal edition. New York: American Bible Society.

Cadel, F. (2017). Tetro entusiasmo [Gloomy enthusiasm] (S. Pigalova, Trans.). In K. Medvedev (Ed.), *La nuova gioventù* [The new youth]. Moscow, SvobMarxIzd, 292–301.

De Cilia, N. (2014). Bisogna essere assolutamente moderni? Il tempo del mito e il tempo della storia in Poesie a Casarsa [Does one need to be absolutely modern? The time of myth and the time of history in the Casarsa Poems]. In G. Borghello, & A. Felice (Eds.), *Pasolini e la poesia dialettale* [Pasolini and dialectal poetry]. Casarsa della Delizia: Centro Studi Pier Paolo Pasolini, 41–52.

Di Rosa, A. (2020, July 6). *Pier Paolo Pasolini nelle parole di Ennio Morricone* [Pier Paolo Pasolini in the words of Ennio Morricone]. Retrieved from: <https://www.cittapasolini.com/post/pier-paolo-pasolini-nelle-parole-di-ennio-morricone-i> (date of access: 07.05.2022).

Hardt, M. (2017). Pasolini discovers love outside (K. Medvedev, Trans.). In K. Medvedev (Ed.), *La nuova gioventù* [The new youth]. Moscow, SvobMarxIzd, 275–282.

Marx, K. (2019). *Capital. A critique of political economy* (Vol. 1). (Klyukin, P.N., Trans.). Moscow: URSS.

Mondo, L. (1975, January 10). Poesie, prose e un nuovo film in cantiere. Pasolini ricomincia [Poetry, prose and a new film in construction]. Interview with P.P. Pasolini. *La Stampa*, 3.

Pasolini, P.P. (1984). *Izbrannoye* [Selected poetry]. (A. Yevdokimov, N. Kotrelyov, Trans.)

(N.K. Kotrelyov, Ed.). Moscow: Molodaya Gvardiya.

Pasolini, P.P. (2017). *La nuova gioventù* [The new youth] (K. Medvedev, Trans.). Moscow, SvobMarxIzd.

Pasolini, P.P. (2015). *Lettere luterane* [The Lutheran letters]. Milan: Garzanti.

Pasolini, P.P. (2013). *Nevernaya zarya* [The unfaithful dawn] (A. Tkachenko-Gastev, Trans.) Saint Petersburg: Svoe Izdatel'stvo.

Pasolini, P.P. (1996). *Pier Paolo Pasolini: Poems* (N. MacAfee, Trans.). New York: Farrar, Straus & Giroux.

Pasolini, P.P. (1975). *Scritti corsari* [The corsair scripts]. Milan: Garzanti.

Pasolini, P.P. (2009). *Tutte le poesie* [Complete poetry]. Verona: Mondadori.

Pasolini, P.P. (1962, October 18). Una forza del Passato [A force of the Past]. *Vie Nuove*, 42.

Pasolini, P.P. (2004). Volontà poetica ed evoluzione della lingua [Poetic volition and the evolution of language]. In P. Pasolini, W. Siti, S. De Laude, C. Segre, & N. Naldini, *Saggi sulla letteratura e sull'arte* [Essays on literature and art] (Vol. 1). Milan: Mondadori, 159–161.

Patti, E. (2009). Mimesis: Pasolini's Will to Be a Poet. In B. Lawton, M. Bergonzoni (Eds.), *Pier Paolo Pasolini. In Living Memory*. Washington, D.C.: New Academia Publishing, 115–129.

Plotinus. (1995–1996). *Enneads* (G. Malevanskiy, Trans.) (S. Yeremeyev, Ed.) Kiev: UT-SIMM-Press.

Pogonyaylo, A.G. (2017). Aristotel', vremya fizicheskoye i vremya eticheskoye (po materialam monografii A.G. Chernyakova Ontologia vremeni. Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Haydeggera [Aristotle: physical time and ethical time (based on the monograph by A.G. Chernyakov The ontology of time. Being and time in the philosophy of Aristotle, Husserl and Haidegger]. *VERBUM*, 19, 24–40.

Sollazzo, F. (2016). Pasolini con Marcuse [Pasolini and Marcuse]. In Kirchmayr, R.

(Ed.), *Pasolini, Foucault e il "politico"* [Pasolini, Foucault and the political]. Casarsa della Delizia: Centro Studi Pier Paolo Pasolini, 97–114.

Weil, S. (1996). *I catari e la civiltà mediterranea* [The cathars and the Mediterranean civilization]. Genova: Marietti.

Zanzotto, A. (1994). *Aure e disincanti nel Novecento letterario* [Auras and disenchantments in the literary twentieth century]. Milano: Mondadori.

Для цитирования: Ткаченко-Гастев, А.А. Вечный прогресс или неизбежность конца? Концепции времени и истории в творчестве Пьера Паоло Пазолини // Практики и интерпретации: журнал филологических, образовательных и культурных исследований. 2022. Т. 7. № 2. С. 78–103. DOI: 10.18522/2415-8852-2022-2-78-103

For citation: Tkachenko-Gastev, A.A. (2022). Eternal progress or inevitable end? The concepts of time and history in the creative work of Pier Paolo Pasolini. *Practices & Interpretations: A Journal of Philology, Teaching and Cultural Studies*, 7 (2), 78–103. DOI: 10.18522/2415-8852-2022-2-78-103

ETERNAL PROGRESS OR INEVITABLE END? THE CONCEPTS OF TIME AND HISTORY IN THE CREATIVE WORK OF PIER PAOLO PASOLINI

Alexey A. Tkachenko-Gastev, translator, independent researcher (Moscow, Russia); e-mail: tkachenkoa@hotmail.com

Abstract. Two concepts of time and history are found in Pier Paolo Pasolini's creative work. The linear or objective concept of time can be traced back to Aristotle, as well as to Christian and New European philosophy. The cyclical or subjective concept of time can be traced back to mythology, common psychology and Aristotle's concept of uniform circular motion. The significance of Pasolini's use of the Friulian dialect in the "Meglio gioventù" poetry collection lies in the fact that it is a "private" language, never before used for poetry, which can obscure, estrange and thus preserve a mythical world in its wholeness. As a Marxist, Pasolini believes in the linear model of time and in progress, but, as a poet, he feels a need for a worldview in which "not a grass blade" ever changes. When he leaves Friuli, his subjective poetic view of the region evolves, and the past, reflected in poetry, seems to change with the present. This finds its expression in the final version of his Friulan poetry collection, titled "Nuova gioventù".

Key words: cyclical concept of time, linear concept of time, objectivity, subjectivity, Friulian poetry, Italian literature, Pier Paolo Pasolini

