

DIALOGUE WITH TIME

INTELLECTUAL HISTORY REVIEW

2007 Issue 21

Editorial Council

Carlos Antonio AGUIRRE ROJAS
La Universidad Nacional
Autónoma de Mexico

Igor V. NARSKIJ
South-Ural State University,
Cheljabinsk

Mikhail V. BIBIKOV
Institute of Universal History RAS

Valery V. PETROFF
Institute of Philosophy RAS

Constance BLACKWELL
International Society
for Intellectual History

Jefim I. PIVOVAR
The Russian State University
for the Humanities

Vera P. BUDANOVA
Institute of Universal History RAS

Jörn RÜSEN
Kulturwissenschaftliche Institut, Essen

Tamara A. BULYGINA
Stavropol State University

Marina F. RUMJANTSEVA
The Russian State University
for the Humanities

Piama P. GAIDENKO
Institute of Philosophy RAS

Irina M. SAVELIEVA
State University — Higher School
of Economics

Igor N. DANILEVSKY
Institute of Universal History RAS

Andrej B. SOKOLOV
Yaroslavl State Pedagogical University

Galina I. ZVEREVA
The Russian State University
for the Humanities

Rolf TORSTENDAHL
Uppsala Universitet, Sweden

Valentina P. KORZUN
Omsk State University

Viktoria I. UKOLOVA
Moscow State Institute of International
Relations (University) MFA of Russia

Boris G. MOGILNITSKIJ
Tomsk State University

Nina A. KHACHATURIAN
Moscow State University

German P. MYAGKOV
Kazan State University

Chen QINENG
The Institute of World History,
Chinese Academy of Social Sciences

ДИАЛОГ СО ВРЕМЕНЕМ

АЛЬМАНАХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

2007 Выпуск 21

Редакционный совет

- | | |
|--|---|
| Карлос Антонио АГИРРЕ РОХАС
Национальный автономный
университет Мехико | И. В. НАРСКИЙ
Южно-Уральский государственный
университет, Челябинск |
| М. В. БИБИКОВ
Институт всеобщей истории РАН | В. В. ПЕТРОВ
Институт философии РАН |
| Констанс БЛЭКВЭЛ
Международное общество
интеллектуальной истории | Е. И. ПИВОВАР
Российский государственный
гуманитарный университет |
| В. П. БУДАНОВА
Институт всеобщей истории РАН | Йорн РЮЗЕН
Институт наук о культуре, Эссен, ФРГ |
| Т. А. БУЛЫГИНА
Ставропольский
государственный университет | М. Ф. РУМЯНЦЕВА
Российский государственный
гуманитарный университет |
| П. П. ГАЙДЕНКО
Институт философии РАН | И. М. САВЕЛЬЕВА
Государственный Университет —
Высшая школа экономики |
| И. Н. ДАНИЛЕВСКИЙ
Институт всеобщей истории РАН | А. Б. СОКОЛОВ
Ярославский государственный
педагогический университет |
| Г. И. ЗВЕРЕВА
Российский государственный
гуманитарный университет | Рольф ТОШТЕНДАЛЬ
Уппсальский Университет, Швеция |
| В. П. КОРЗУН
Омский государственный университет | В. И. УКОЛОВА
Московский государственный институт
международных отношений
(Университет) МИД России |
| Б. Г. МОГИЛЬНИЦКИЙ
Томский государственный университет | Н. А. ХАЧАТУРЯН
Московский государственный
университет |
| Г. П. МЯГКОВ
Казанский государственный университет | Чен ЧИНУН
Институт мировой истории
Академии социальных наук, КНР |

Главный редактор

Л. П. РЕПИНА

Заместитель главного редактора

М. С. ПЕТРОВА

Члены редакционной коллегии

М. С. БОБКОВА, И. В. ВЕДЮШКИНА, Е. А. ВИШЛЕНКОВА,
В. В. ЗВЕРЕВА, И. Н. ИОНОВ, С. Я. КАРП, М. С. КИСЕЛЕВА,
С. И. МАЛОВИЧКО, А. Ю. СЕРЕГИНА (отв. секретарь), С. А. ЭКШТУТ

*Издание подготовлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 06-01-00453а
«Образы времени и исторические представления
в цивилизационном контексте: Россия – Восток – Запад»*

ДИАЛОГ СО ВРЕМЕНЕМ. 21.

**Специальный выпуск: Исторические мифы и этнонациональная
идентичность.** М.: Издательство ЛКИ, 2007. — 416 с.

DIALOGUE WITH TIME. 21.

Special issue: Historical Myths and ethno-national identity. Moscow:
LKI Publishers, 2007. — 416 p.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ФС 77-24798 от 29 июня 2006 г.

Адрес редакции
119334, Москва, Ленинский проспект, д. 32-А, к. 1517
Тел. (495) 938-53-91

Web-страница: <http://www.igh.ras.ru/intellect/books/index.htm>
Электронная почта: dialtime@gmail.com

ISSN 2073-7564

- © Общество интеллектуальной истории
- © Институт всеобщей истории РАН
- © Журнал «Диалог со временем»

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Л. П. РЕПИНА

ПАМЯТЬ И ЗНАНИЕ О ПРОШЛОМ В СТРУКТУРЕ ИДЕНТИЧНОСТИ*

«Именно сила памяти определяет черты идентичности и делает прошлое проекцией будущего»¹.

«Наше общество, одержимое памятью, думает, что без истории оно утратило бы свою идентичность; правильнее, однако, было бы сказать, что общество без истории неспособно строить планы»².

Исследовательский проект «Образы времени и исторические представления в цивилизационном контексте: Россия — Восток — Запад», в рамках которого подготовлено настоящее издание, является в определенном смысле продолжением и развитием предыдущего исследовательского проекта Центра интеллектуальной истории Института всеобщей истории РАН «Социальная память и историческая культура средневековой Европы»³. Хронологические рамки настоящего проекта охватывают Древность, Средневековье и Новое время. При этом ставятся две взаимосвязанные задачи: на материале регионов Западной Европы, России и стран Востока рассмотреть, как представители разных культур и социальных групп интерпретировали свое (и «чужое») прошлое, а также предметно проанализировать генезис, структуру, социальное функционирование и механизм замещения исторических мифов и стереотипов в стабильные и переломные эпохи истории, анализируя как наличествующие культурные универсалии или плоды межкультурного

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта № 06–01–00453а.

¹ Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность // Цепь времен: проблемы исторического сознания / Отв. ред. Л. П. Репина. М., 2005. С. 49.

² Про А. Двенадцать уроков по истории. М., 2000. С. 318.

³ См.: История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2006.

взаимодействия, так и цивилизационные особенности, а также их преломление на различных этапах развития социумов⁴. Речь идет об изучении исторических представлений как об относительно недавнем прошлом, так и о событиях весьма отдаленных, причем в центре исследования — социально и культурно обусловленные коллективные стереотипы, обладающие значительной устойчивостью, иногда сохраняемой на протяжении многих столетий.

Что касается конкретно темы настоящего сборника, то она возвращает нас к вопросу о понятиях «миф», «память», «идентичность», «исторический миф» и «этническая/национальная идентичность», а также об их соотношении.

Прежде всего, договоримся не путать такие разные значения слова «миф», как: (1) выдумка, фантазия, чистый вымысел, то, что ложно, ошибочно и (2) то, что считается в данном сообществе правдивым, реальным, истинным в рамках определенной картины мира (хотя и не может быть доказано эмпирически).

Социально сконструированные исторические мифы, представления о прошлом, воспринимаемые как достоверные «воспоминания» (как «история») и составляющие значимую часть данной картины мира, играют важную роль в ориентации, самоидентификации и поведении индивида, в формировании и поддержании коллективной идентичности и трансляции этических ценностей. В связи с этим возникает потребность в анализе формирования отдельных исторических мифов, их конкретных функций, среды их бытования, маргинализации или реактуализации в обыденном историческом созна-

⁴ Историчность рассматривается как антропологическая универсалия, регулирующая ментальные операции, связанные с ориентацией исторических субъектов разного уровня (отдельных индивидов, социальных групп и общества в целом), и опирающаяся на историческую память. Разумеется, максимальное расширение пространственно-временных рамок и компаративный характер проекта создают новые проблемы концептуально-методологического свойства, которые требуют создания методики компаративного изучения исторических представлений, зафиксированных в письменных традициях разных эпох, культурных ареалов, цивилизаций, разработки новых моделей описания и типологизации основных форм исторического сознания как одного из фундаментальных цивилизационных компонентов, имеющего основополагающее значение для самоидентификации. И эта работа непременно будет продолжена.

нии, их использования и идеологической переоценки, в том числе в сменяющих друг друга или конкурирующих нарративах национальной истории (поскольку все народы осознают себя в терминах исторического опыта, уходящего корнями в прошлое). В сети интерактивных коммуникаций происходит постоянный отбор событий, в результате чего некоторые из них подвергаются забвению, в то время как другие сохраняются, обрастают смыслами и превращаются в символы групповой идентичности. Идет процесс реинтерпретации прошлого, продуктами которого являются новые мифы. Особый интерес представляет исследование мифологической составляющей современного исторического сознания, как и возможностей сознательного конструирования/деконструкции исторической памяти⁵.

В конце XX столетия память превратилась в ценность, соответствующую современному плюралистическому видению прошлого, проблематика памяти выдвинулась на передовые позиции в общественном сознании и захватила разные области социогуманитарного знания⁶. Известный американский историк Аллан Мегилл точно обозначил это явление современной культурной жизни как «мемориальную манию» и даже постулировал правило: «когда идентичность становится сомнительной, повышается ценность памяти»⁷. Историческая память всегда мобилизуется и актуализируется в сложные периоды жизни нации, общества или какой-либо социальной группы, когда перед ними встают новые трудные задачи или создается реальная угроза самому их существованию.

Проблемы идентичности — индивидуальной и коллективной — уже довольно давно привлекают пристальное внимание представителей разных социальных и гуманитарных наук. И вполне закономерно, что в современной историографии особое внимание обращается на роль представлений о прошлом и исторических

⁵ Решающая роль в конституировании коллективной идентичности принадлежит памяти о центральных событиях прошлого, будь то в модели «национальной катастрофы» или в модели «триумфа».

⁶ Именно в это время громко заявили о себе новые подходы, направленные на исследование не столько прошлого как реальности, сколько образов прошлого в общественно-историческом сознании, на изучение социальной и культурной памяти.

⁷ Мегилл А. Историческая эпистемология. М., 2007. С. 138.

мифов как элементов социальной идентичности. Будучи важнейшей составляющей социокультурного самосознания индивида и группы, коллективная идентичность предполагает принятие и усвоение совокупности представлений, ориентаций, идеалов, норм, ценностей, форм поведения той социальной общности (семейно-родственной, локальной, этнической, конфессиональной, профессиональной, национальной и т. д.), с которой данный индивид себя отождествляет, что предполагает и разграничение «своих» и «не-своих», «чужих»; без такого различения нет и идентичности.

Разделяемая с соответствующей группой «картина мира» включает темпоральный компонент — представления о времени (его членении, измерении, движении, ценности и т. д.), о соотношении прошлого, настоящего и будущего («связи времен» или разрыва между ними), а также образы общезначимого прошлого — эпох, событий, героев и пр. Память об общем прошлом, «историческая идентичность»⁸ является важнейшим компонентом любой коллективной идентичности (социальной, политической, конфессиональной, этнической, национальной)⁹. При этом прошлое оказывается не менее проективным, чем будущее. Метафора «зеркала» в применении к прошлому и истории, верна только в том смысле, что, на самом деле, «век нынешний» вовсе не ищет в нем аутентичный образ минувшего, а *смотрится* в это зеркало (т. е. смотрит именно на себя) все с той же целью самоидентификации, пристально «вглядываясь» в свой собственный лик, «примеряя», например, новый образ единого *национального* прошлого, соответствующий запросам времени.

Представления о прошлом (понятие «исторической памяти» употребляется как метафора) занимают ключевое место в структуре идентичности, причем «чем меньше сообщество укоренено в существующих и хорошо функционирующих социальных практиках, тем более проблематична его идентичность, тем более конститутивным является для него его “вспоминаемое” прошлое»¹⁰. Необходимо учитывать субъективную природу идентичности и ее

⁸ Говоря об истории, мы имеем в виду не только прошлое, но и современность и проекции будущего.

⁹ См.: Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108-113.

¹⁰ Мегилл А. Историческая эпистемология. С. 147.

подвижный характер. Формирование коллективной идентичности — это непрерывный процесс¹¹.

Важным аспектом изучения идентичности является анализ способов формирования и изменения представлений о содержании понятий «я» и «мы» (как правило, противопоставляемых понятию «они»). На разных уровнях в эти представления входят: а) память о пережитом, или представления, сформированные на основе жизненного опыта индивида; б) бытующие в данном сообществе представления, выработанные обобщенным групповым опытом предыдущих поколений и усваиваемые индивидом в процессе социализации. В этом комплексе признанных и разделяемых в сообществе представлений есть место и для *старых исторических мифов*, и — на определенном этапе — для элементов научного исторического знания, транслируемого через систему образования и преобразуемого обыденным сознанием в *новые образы прошлого*¹². Чрезвычайно интересный аспект исследования — взаимосвязь научного знания, системы образования и национального сознания, например, роль транслируемых в учебную литературу интеллектуальных конструктов исторической науки Нового и Новейшего времени в формировании общегосударственной идентичности в разных странах¹³.

В постмодернистской парадигме жизнеспособность коллективной памяти определяется ее имманентной связью с осознанной памятью членов группы. Второй ключевой момент, создающий

¹¹ Социальная память «вырастает» из разделяемых или оспариваемых смыслов и ценностей прошлого, которые «вплетаются» в понимание настоящего. О социальной динамике памяти см.: *Social Memory and History: Anthropological Perspectives* / Ed. by J. J. Climo, M. G. Gattell. Walnut Creek (California), 2002.

¹² О преобразовании коллективного «мы» под пером историка см. *Про А. Двенадцать уроков по истории*. С. 142: «Соотнесенность коллективной единицы с составляющими ее индивидами основывается на обратимости *мы* действующих лиц в коллективное единственное число, которым оперирует историк: она позволяет обращаться с национальной или социальной общностью так, как если бы та была неким лицом...». И это «лицо», естественно, наделяется *памятью*.

¹³ Впрочем, Марк Ферро убедительно показал, что учебные тексты, которые используются в разных странах для обучения молодежи, нередко трактуют одни и те же исторические факты весьма по-разному, в зависимости от национальных интересов. (*Ферро М.* Как рассказывают историю детям в разных странах мира. М., 1992).

преимущество коллективной памяти над Историей, видится в множественности первой и нормативно-унитарном характере второй¹⁴. Между тем именно мифы коллективной памяти, поддерживающие претензии группы на высокий статус, на материальные, территориальные, политические и любые иные преимущества в настоящем, базируются на стереотипизации и нетерпимы к каким-либо альтернативам и, тем более, к плюрализму мнений.

На первый план в последнее время вышло изучение «этнической идентичности». Отмечается растущий интерес к этой проблеме и различные подходы к пониманию этничности (примордиализм, конструктивизм, инструментализм)¹⁵. Одни трактовки во главу угла ставят общность по особой этнической культуре, языку, территории расселения, другие — отчетливо выраженное этническое/национальное самосознание, т. е. осознание общности носителями этого сознания. Поэтому в настоящее время обращение к «этнической», «национальной», «этнокультурной» и т.п. проблематике постоянно требует оговорок и уточнений. При этом допускается, что при всех различиях три главных подхода к пониманию этничности (примордиалистский/эссенциалистский, конструктивистский, инструменталистский) в их современных версиях не являются взаимоисключающими и могут быть интегрированы в рамках комплексного подхода, который, как мне представляется, уместно назвать контекстуально-конструктивистским.

Под этнической общностью понимается «группа людей, члены которой имеют одно или несколько общих названий и общие элементы культуры, обладают мифом (версией) об общем происхождении и тем самым обладают как бы общей исторической памятью, могут ассоциировать себя с особой географической территорией, а также демонстрировать чувство групповой солидарности»¹⁶.

¹⁴ Обоснование постмодернистской концепции памяти см.: *Crane S. A. Writing the Individual Back into Collective Memory // American Historical Review. 1997. P. 1372-1385.* В качестве примера выступают две главные темы международных дискуссий об исторической памяти: Холокост и дебаты германских историков. Анализ последних см. в книге: *Борозняк А. И. Искупление. Нужен ли России германский опыт преодоления тоталитарного прошлого. М., 1999.*

¹⁵ Подробно об этом см.: *Тишков В. А. Этнология и политика. М., 2001.*

¹⁶ *Тишков В. А. Этнология и политика. С. 230.*

Как же создается этот исторический миф, скрепляющий этническую группу? Обратим внимание на базовые положения концепции ведущего отечественного этнолога В. А. Тишкова: «Конструирование прошлого в культурных терминах представляет собой процесс выборочной организации прошлых событий для обеспечения преемственности с современным субъектом идентификации. Тем самым создается соответствующая версия прошлой жизни, которая ведет к современности, и тем самым “жизненная история” (страны, народа, человека) становится важнейшим фактором самоидентификации... Поскольку никакая идентичность — ни этническая (по группе), ни национальная (по стране или государственности) — не является естественно заданной, то она должна вырабатываться через усилия интеллектуалов, политиков и общественных активистов (курсив мой. — Л. Р.). Именно благодаря этим усилиям (устно-семейные истории и местная среда явно отошли на второй план) создается эмоциональная и другая приверженность человека определенной этнической общности (культурной нации или этнонации) или стране (политической, гражданской нации)»¹⁷.

Процесс конструирования прошлого как отбор и выстраивание событийного ряда, сходящегося к субъекту идентификации, очерчен В. А. Тишковым предельно точно, но возникает вопрос — насколько эта выборка искусственна, произвольна?¹⁸ Отмечен весьма значимый аспект этнической/национальной идентичности — эмоционально-аффективный, но что пробуждает эти чувства сопричастности, приверженности, разделяемой гордости, самозабвенной преданности, жертвенной любви и пр., как рождается эмоциональный отклик на идеологический конструкт? Наконец, после перечисления «разработчиков» сделана красноречивая оговорка, позволяющая предположить, что некогда, в *до-современную эпоху* (до формирования идеологии национализма, мобилизации националь-

¹⁷ Тишков В. А. Реквием по этносу. М., 2003. С. 498-499.

¹⁸ Большинство теоретиков исторической памяти также упускает из виду стихийную деятельность по ее производству. Подробнее об этом: История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени. С. 19-55. См. также: *Misztal B. Theories of Social Remembering. Maidenhead, 2003.*

ных движений и бума нациестроительства эпохи Модерна¹⁹) «устно-семейные истории и местная среда», отошедшие «на второй план» могли играть в формировании этнической идентичности роль первого плана. Если абстрагироваться от обсуждения проблемы «смены планов», речь здесь, очевидно, должна идти о роли унаследованных культурных традиций.

Рассуждая об искусственно сконструированных «биографиях наций», Б. Андерсон писал: «Сознание помещенности в мирской, последовательно поступательный поток времени, со всей вытекающей отсюда непрерывностью, но вместе с тем и с “забвением” переживания этой непрерывности — продуктом разрывов, произошедших на исходе XVIII века, — рождает потребность в нарративе “идентичности”»²⁰. Однако, такого рода потребности в историческом нарративе этнической, этноконфессиональной, этнополитической идентичности, как, впрочем, и яркие свидетельства разрывов в социокультурной памяти, обнаруживаются и в гораздо более ранние эпохи всемирной истории, когда современной «индустрии памяти» не было и в помине²¹. Тем не менее, и без новых инструмен-

¹⁹ См.: Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб., 1998; Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991; Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001. Богатейший конкретно-исторический материал, отражающий развитие национальных идей, национального сознания и разных вариантов идеологии национализма в Западной Европе, представлен в коллективной монографии: Национальная идея в Западной Европе в Новое время. Очерки истории / Отв. ред. В. С. Бондарчук. М., 2005.

²⁰ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. С. 222. В иной перспективе тема этнических, национальных и религиозных идентичностей в их темпоральном преломлении рассматривается в книге: Friese H. Identities: Time, Difference and Boundaries. New York – Oxford, 2002.

²¹ Подробно об этом см.: История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени (*passim*). В. А. Шнирельман в своем блестящем анализе противоположных по своим политическим интенциям версий современного кельтского мифа, так же констатирует: «В разные исторические периоды в различных странах люди прибегали к кельтской идентичности». (Шнирельман В. А. Единая Европа и соблазн кельтского мифа // Национализм в мировой истории // Под ред. В. А. Тишкова, В. А. Шнирельмана. М., 2007. С. 452. Среди этнополитических мифов Средневековья ярчайшим примером

тов и технологий целостность мифологического полотна памяти с течением времени (при отсутствии катастроф глобального масштаба), как правило, восстанавливалась²².

Безусловно, эссенциалистские представления о «постоянном» и «вечном» характере социальных идентичностей, не проходят проверку научным исследованием²³. Этническая идентичность — это не объективная реальность, а феномен сознания, она ситуативна и подвержена изменениям. И все же историческая мифология (да и национальный миф как таковой) — это не только продукт творчества, идеологических манипуляций и умелой пропаганды

является «миф о троянском происхождении» («легенда о Трое»), роль которого в «конструировании» идентичности народов Западной Европы неоспорима. См.: *Маслов А. Н.* Легенда о Троянской войне в средневековой западной традиции / Диалоги со временем: Память о прошлом в контексте истории / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2008 (в печати). См. также анализ обширного ренессансного свода национальной мифологии, восходящей к средневековой легенде о троянском происхождении французов, книги «Прославления Галлии и Примечательностей Трои» (1511 г.), автор которой ставил своей целью исправить ошибки в «несовершенных писаниях» и «испорченных историях» сочинителей, излагавших историю Трои, и показать, что «нет на свете нации, которая пребывала бы неизменно в достоинстве своем от античных времен и донныне, кроме потомков Франка, сына Гектора, превосходящих древностью все прочие народы»: *Стаф И. К.* «Прославления Галлии» Жана Лемера де Бельж: поэтика и история // *Кентавр / Centaurus. Studia classica et medievalia.* № 2. М., 2005. С. 293-302.

²² «Мы... были внимательны ко всему, что связывает прошлое и настоящее воедино, и когда случались великие переломы — например, во время Реформации или Гражданских войн — последующее поколение делало все возможное, чтобы устранить дыры и прорехи, сделанные ими в ткани нашей истории. Англичане, жившие сразу же после этого, как бы возвращались с иголкой назад и тысячами мелких стежков вновь пришивали настоящее к прошлому». (*Butterfield H.* *The Englishman and his History.* Cambridge, 1945. P. V-VI.)

²³ В условиях динамичных общественных сдвигов апелляции к «корням» (часто — в форме отказа от доминирующего исторического нарратива) и концепции неизменной идентичности способны укрепить представление о национальной «самобытности» и даже исключительности, но это не имеет никакого отношения к историческому анализу, к истории как научному исследованию. Впрочем, как метко высказался А. Мегилл, «историческое исследование и историописание попали в западню между требованием универсальности и претензиями, предъявляемыми к ним отдельными идентичностями...» (*Мегилл А.* *Историческая эпистемология.* С. 133).

интеллектуальных и политических элит, властных структур, стремящихся обосновать (в символической форме) или «закрепить» безальтернативной официальной версией истории свое собственное господство. «Изобретатели» традиций²⁴, этносов и наций действуют в столетиями складывавшейся и отнюдь не гомогенной этнокультурной среде, оперируют наличествующими в ней символическими ресурсами и вынуждены считаться как с ее ограничениями, так и с подспудно происходящими в ней переменами.

За пределами круга добровольных или наемных «этнополиттехнологов», осознанно и намеренно делающих свою «конструктивную» работу («по зову сердца» или по щедро оплачиваемому заказу), остаются такие *невольные*, но весьма действенные «участники» процесса этнической идентификации, как социокультурные факторы длительной временной протяженности (например, культурно означенное, обжитое предками пространство, общий язык, символы, обычаи и ценности, верования/религия, многовековая устная традиция — эпосы, сказания, генеалогические легенды и т. п., или же так называемая *историзация мифов* в устойчивой письменной традиции) и краткосрочные исторические ситуации, образующие подвижный контекст, в котором социальное конструирование идентичности выступает как сложный процесс, подверженный воздействию разнонаправленных сил и многочисленных случайностей. В этом динамичном контексте образы уходящей реальности проходят процедуру стереотипизации, взаимодействуют с уже, казалось бы, обветшавшими, но удивительно живучими старыми мифологемами, способными актуализироваться в новых исторических обстоятельствах и трансформироваться сообразно возникающим общественным потребностям.

Й. Рюзен рассматривает процесс изменения идентичности как результат *кризиса исторической памяти*, наступающего при столкновении исторического сознания с опытом, который не укладывается в рамки привычных исторических представлений²⁵. Основным способом

²⁴ См. уже давно ставшую классической книгу: *The Invention of Tradition* / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge, 1983.

²⁵ Й. Рюзен предложил типологию кризисов (*нормальный, критический и катастрофический*) в зависимости от их глубины и тяжести и определяемых этим

преодоления кризисов исторического сознания является нарратив (повествование), посредством которого прошлый опыт, зафиксированный в памяти в виде отдельных событий, оформляется в определенную целостность, в рамках которой эти события приобретают смысл.

Центральными структурообразующими элементами и ключевыми моментами этнической идентификации в мощном силовом поле культурной традиции, имеющей коммуникативную природу, являются этногенетический миф — миф об общем происхождении (общем предке), представление об особой территории, признаваемой «исторической родиной», и общем *групповом* прошлом²⁶ (неважно — реальном или предполагаемом) составляющих осознаваемую общность индивидов (живых и канувших в Лету)²⁷.

В рамках цельного историко-мифологического полотна мифы о происхождении, месте обитания и расселения, об общих предках, культурных героях, славных предводителях и мудрых правителях древности, о «судьбоносных» событиях общего прошлого, запечат-

стратегий их преодоления. Первый может быть преодолен на основе внутреннего потенциала сложившегося типа исторического сознания с несущественными изменениями в характерных для него способах смыслообразования. Второй ставит под сомнение возможность адекватно интерпретировать зафиксированный в исторической памяти прошлый опыт в связи с новыми потребностями и задачами. В результате происходят коренные изменения в историческом сознании (формируется его новый тип), в ментальных формах сохранения исторической памяти, а также в основаниях и принципах идентификации. Наконец, кризис, определяемый как «катастрофический», препятствует восстановлению идентичности, ставя под сомнение саму возможность исторического смыслообразования. Такой кризис выступает как психологическая травма для переживших его субъектов. — *Rüsen J. Studies in Meta-history. Pretoria, 1993. См. также: Рюзен Й. Утрачивая последовательность истории (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) // Диалог со временем. Вып. 7. М., 2001. С. 8-26.*

²⁶ Ср.: *Smith A. National Identity. L., 1991.*

²⁷ «В известном смысле человеческая культура есть символическая организация сохраняемых памятью переживаний мертвого прошлого, по-новому ощущаемых и понимаемых здравствующими членами коллектива. Присущая человеку личная смертность и относительное бессмертие нашего биологического вида превращают подавляющую часть нашей коммуникации и коллективной деятельности, в самом широком смысле, в грандиозный обмен между живыми и мертвыми» (*Уорнер У. Живые и мертвые. М.; СПб., 2000. С. 8.*)

ленные в «преданьях старины глубокой» и систематически воспроизводимые в ритуалах, символах и текстах, выступают как основа любой этноцентристской (этнотерриториальной, этнокультурной, этноконфессиональной) идентификации. Представления о прошлом, и часто об очень далеком прошлом²⁸, выступают также как важный фактор национальной идентичности, которая складывается в эпоху Модерна из этнокультурной и территориально-государственной составляющих. При этом речь может идти не только о воспроизведении или переозначивании старых мифов, но и о рождении новых этноцентристских мифов, призванных четко очертить границы «своей» общности, выделив ее из более широкого территориально-политического образования или объединив несколько таких образований²⁹, в связи с чем следует, видимо, помнить о разных уровнях самоидентификации и различных измерениях (синхронном и диахронном) как индивидуальной, так и коллективной (социальной, этнической, национальной и т. д.) идентичности.

Две проблемы являются центральными в размышлениях о диахронном измерении идентичности: каким образом идентичность распространяется на несколько поколений и как она выстраивается в результате интерпретации опыта прошлого и оформления его в историческом повествовании в виде цепи значимых событий прошлого, которые сохраняются в памяти именно в силу своей значимости

²⁸ Так, в центре исследований В. А. Шнирельмана, посвященных актуальной современности, находится именно «образ далекого прошлого народов»: «...огромное значение имеют те ключевые периоды в жизни современного общества, когда история кардинально пересматривается, и нам важно понять, что это за моменты, почему они требуют такого трепетного отношения к истории и как именно социально-политическая обстановка влияет на создаваемые новые образы далекого прошлого». (*Шнирельман В. А. Войны памяти*. М., 2003. С. 26).

²⁹ Кстати, некоторые универсальные компоненты современных этноцентристских версий прошлого, выделенные В. А. Шнирельманом (*Шнирельман В. А. Национальные символы, этно-исторические мифы и этнополитика // Теоретические проблемы исторических исследований*. Вып. 2. М., 1999. С. 118-147), как то: «миф об автохтонности», «миф о прародине», «миф о лингвистической преемственности», «миф об этнической семье», «миф о славных предках», «миф о культуртрегерстве», «миф об этнической однородности», «миф о зачатом враге», «миф об этническом единстве», имеют свои прототипы в исторических сочинениях и официальных документах предшествующих эпох.

для «вспоминающих»³⁰. Конкретные события, обладающие «нормативной силой формирования коллективной идентичности» приобретают характер мифа, реальность которого «оценивается как более высокая, или более реальная, чем так называемый реальный мир»³¹.

Исторические события, репрезентация которых очерчивает групповую идентичность, подразделяются на несколько типов: 1) события с позитивным основанием, создающие идентичность *путем утверждения*; 2) события с негативным основанием, создающие идентичность *путем отрицания*; 3) события или цепь событий, которые обновляют старую идентичность. Среди этих последних различаются: а) поворотные события; б) события, делающие несостоятельными действовавшие до этого времени модели коллективной идентичности; в) события, которые обновляют действующие модели коллективной идентичности³².

В построении коллективной идентичности заметны существенные поколенческие различия, проистекающие из противоречий между социальной памятью, транслируемой *старшими*, и жизненным опытом взаимодействия с изменившейся реальностью настоящего, который формирует представления *младших* и, соответственно, их «проектирование» прошлого и будущего³³.

³⁰ Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность. С. 45-50.

³¹ «Всегда существует *цель событий* (курсив мой. — Л. Р.), которые объединяют ситуацию сегодняшнего дня именно с тем событием, на которое опираются люди для того, чтобы объяснить себе и живущим рядом другим, кто они, каков образ их жизни, как они понимают отличие от себя других». Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность. С. 52.

³² Там же. С. 52-54.

³³ Й. Рюзен, в частности, предложил следующую типологию восприятия Холокоста в сознании трех поколений немцев в соответствии с различиями в стратегии строительства идентичности. В первом поколении с немецкой идентичностью «все в порядке»: происходит экстернализация нацистов как небольшой группы политических гангстеров. В «среднем», втором поколении, которое вступает в конфликт с родителями, возникает стремление рассмотреть Холокост в исторической перспективе, осмыслить весь период нацизма в целом как контр-событие, которое конституировало сознание негативным способом («от противного»). На основе моральных принципов и моральной критики («они — преступники, мы — другие») происходит самоидентификация с жертвами нацизма, а национальная историческая традиция замещается универсальными (общечеловеческими) нормами. Так создается новый, очень напряженный тип

Нередко в публичной полемике формируются соперничающие модели национальной идентичности, соотносимые с разными типами мировоззрения и ценностными ориентациями, с разными картинами прошлого и проектами будущего, с разными политическими и прагматическими целями. В этой связи и возникает вопрос: какова роль интеллектуалов-историков, испытывающих на себе мощное влияние не только академической традиции, но и социальной среды, в формировании исторических представлений? Когда и как в подобных ситуациях реализуется критическая функция исторической науки — ее главный ресурс в деконструкции мифов?

По этому поводу предельно ясно высказался Пьер Бурдьё в интервью 1995 года: «[История] колеблется... между неизбежно критическим исследованием, коль скоро оно применено к объектам, *воссоздаваемым вопреки* обыденным представлениям и потому совершенно неведомым истории мемориальной, и официальной или полуофициальной историей, предназначенной для управления коллективной памятью через участие последней в торжествах по случаю памятных дат... Из этого следует, что началом, структурирующим историческое поле, является противостояние двух полюсов, различающихся степенью своей независимости от социального заказа: с одной стороны, это научная история, которая не имеет строго национального объекта (история Франции в традиционном смысле), по крайней мере, по способу ее конструирования и является делом рук профессионалов, чья продукция предназначена для других профессионалов; с другой — история памятных дат, позволяющая некоторым из профессионалов, часто самым признанным, обеспечить себе славу и мирские выгоды от юбилейного издания (в частности биографий) или крупнотиражных коллективных трудов, играя на двусмысленности для расширения рынка исследовательских работ... Не могу избавиться от опасения, что

коллективной идентичности. В третьем поколении возникает определяющий новый элемент — «генеалогическое отношение к преступникам»: «это наши деды, да, они были другими, но в то же время они — немцы, а значит “мы”». Так осуществляется реконцептуализация немецкой идентичности, и шокирующий исторический опыт «возвращается» в национальную историю. (Подробнее см.: *Репина Л. П.* Время, история, память (ключевые проблемы историографии на XIX Конгрессе МКИН) // Диалог со временем. Вып. 3. М., 2000. С. 5-14.

влияние рынка и светского успеха, становясь все более ощутимым из-за напора издателей и телевидения, этого орудия коммерческой, да и персональной рекламы, будет и дальше усиливать полюс мемориальной истории»³⁴. Собственно этот процесс мы и наблюдаем сегодня как на мировой, так и — в особенности — на отечественной политолого-исторической ниве, прежде всего в средствах массовой информации. Не менее показательны то значение, которое в плане конструирования национальной идентичности, придают преподаванию истории современные политики и штатные идеологи.

Вопрос о соотношении памяти, знания о прошлом и истории как науки трактуется неоднозначно. Даже самые убежденные сторонники научного историзма признают, что историю и социальную память не всегда можно полностью отделить друг от друга. Здесь можно, конечно, вспомнить знаменитое изречение Пьера Нора — «история убивает память»³⁵. Однако, препарировав историческую память с целью выудить из нее «достоверные» факты и реконструировать закодированный в ней опыт, историк, в конечном счете, предъявляет обществу свою «подлинную историю», которая претендует на то, чтобы стать общей социальной памятью. По мнению А. Мегилла, равным образом было бы ошибкой рассматривать память и историю переходящими друг в друга (например, думать о памяти как сырье истории) или как простые оппозиции, поскольку связь истории с субъективностью неустранима. Память, «далекая от того, чтобы быть сырьем истории, есть “Другой”, который неустанно преследует историю». Но «история *сама по себе* не порождает коллективное сознание, идентичность, и, когда она вовлекается в подобные проекты формирования и продвижения идентичности, результат плачевен»³⁶.

³⁴ Цит. по: *Про А. Двенадцать уроков по истории*. С. 52.

³⁵ Будет нелишним напомнить, что в масштабном коллективном проекте (1983–1993 гг.) под руководством Пьера Нора приняли участие около ста французских историков. Сокращенное русское издание: *Нора П., Озуф М. и др. Франция — Память*. СПб., 1999. Подробное обсуждение этого вопроса см.: *Ретина Л. П. Память и историописание // История и память: Историческая культура до начала Нового времени*. С. 19–46.

³⁶ *Мегилл А. Историческая эпистемология*. С. 169.

С одной стороны, нельзя забывать о живучести не до конца отрефлектированных ментальных стереотипов у самих историков и социальных стимулах их деятельности в области «нового мифостроительства», с другой, о присутствии и трансляции элементов знания о прошлом в самой памяти³⁷, а также о процессах интеллектуализации обыденного исторического сознания, сколь бы неоднозначны и противоречивы они ни были.

В чем же отличие «истории историков» от других репрезентаций прошлого? История как наука стремится к достоверности представления о прошлом, к тому, чтобы наши *знания* о нем не ограничивались тем, что является актуальным в данный момент настоящего. В то время как социальная память продолжает создавать интерпретации, удовлетворяющие новым социально-политическим потребностям, в исторической науке господствует подход, состоящий в том, что прошлое ценно само по себе, и ученому следует, насколько возможно, быть выше соображений политической целесообразности. По словам Антуана Про, память «...черпает силу в тех чувствах, которые она пробуждает. История же требует доводов и доказательств»³⁸.

С XIX в., когда научная практика историков превратилась в общепринятый «правильный» метод изучения прошлого, она основывалась на трех принципах историзма. Во-первых, это признание различий между современной эпохой и всеми предыдущими (и потому в любом научном исследовании на первый план выступают именно отличия прошлого от настоящего). Во-вторых, предмет исследования должен рассматриваться в его историческом контексте (история — это «дисциплина контекста»). В-третьих, это понимание истории как процесса — связи между событиями во времени. Что касается социальной памяти, то для нее характерны «линзы», обладающие серьезным искажающим эффектом: во-первых, *традицио-*

³⁷ Наиболее развернутый системный анализ разных типов знания о прошлом, механизмов его формирования и функционирования, специфики собственно *исторического знания* (в отличие от неспециализированных, неэкспертных форм знания о прошлом — мифологического, религиозного, философского, эстетического) представлен в фундаментальном труде: *Савельева И. М., Полетаев А. В.* Знание о прошлом: Теория и история. В 2-х тт. Т. 1. Конструирование прошлого. СПб., 2003. Т. 2. Образы прошлого. СПб., 2006.

³⁸ *Про А.* Двенадцать уроков по истории. С. 319.

нализм, который исключает важнейшее понятие развития во времени (то, что делалось в прошлом, считается авторитетным руководством к действиям в настоящем); во-вторых, *ностальгия*, которая, не отрицая факта исторических перемен, толкует их только в негативном плане — как утрату «золотого века»³⁹ и привычного образа жизни («мир, который мы потеряли»); и напротив, в-третьих, прогрессизм — «оптимистическое верование», подразумевающее «не только позитивный характер перемен в прошлом, но и продолжение процесса совершенствования в будущем»⁴⁰.

Между тем позиция историка в отношении социальной памяти не всегда последовательна, и профессиональные историки активно участвуют в процессе преобразования коллективной памяти, отвечая общественным потребностям. С одной стороны, ставятся вопросы о важнейших этических проблемах исторической профессии, преодолении европоцентризма, «ориентализма» и мифов о национальной исключительности, подчеркивается недопустимость «изобретения прошлого», его искажения и «инструментализации» в политических и каких-либо иных целях, а с другой стороны, активно обсуждается роль истории как фактора «социальной терапии», позволяющего нации или социальной группе справиться с переживанием «травматического исторического опыта».

Вместе с тем, социальная память не только обеспечивает набор категорий, посредством которых члены данной группы или социума неосознанно ориентируются в своем окружении, она является также источником знания, дающим материал для сознательной рефлексии и интерпретации транслируемых образов прошлого, культурных представлений и ценностей. Перед историком памяти стоит задача изучить, как и почему создаются традиции, а также объяснить, почему определенные традиции соответствовали памяти определенных групп, с учетом общекультурного и интеллектуального контекста конкретной эпохи, всего комплекса факторов, воздействовавших на интерпретацию и трансформацию образов «ключевых» исторических событий.

³⁹ См., в частности: *O'Brien J., Roseberry W. Golden Ages, Dark Ages: Imagining of the Past in Anthropology and History. Berkeley, 1991.*

⁴⁰ См.: *Тош Дж. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. М., 2000. Глава 1. Историческое сознание. С. 11-32.*

КАРТИНА МИРА И ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

И. М. САВЕЛЬЕВА, А. В. ПОЛЕТАЕВ

ТЕМПОРАЛЬНАЯ КАРТИНА МИРА В АРХАИЧНЫХ СИСТЕМАХ ЗНАНИЯ

Анализируя основные темпоральные конструкции социального мира, использовавшиеся в архаичных системах знания, мы будем опираться в первую очередь на те комплексы представлений, которые оказали наибольшее влияние на европейскую культуру Нового времени — греческие, римские, иудаистические и германские. Естественно, что в формировании европейской цивилизации участвовали и многие другие культуры — египетская, иранская, кельтская, славянская, балтийская, не говоря уже об общих древнейших индоевропейских основах («корнях» или «истоках»). Каждой из этих культур была присуща своя картина мира, в том числе и темпоральная, но в каждой из них можно выделить некое главное структурообразующее понятие, лежащее в основе конструируемой картины мира: в греческой мифологии «мир» — это «космос», в иудаистической — «олам», в римской — «Рах Романа», в скандинавской — «круг земной» (см. *Вставку 1*).

Вставка 1. Модели мира в некоторых архаичных культурах

«...Для древнегреческой... культуры представление о мировом бытии в пространстве и времени было связано прежде всего с идеей порядка. Само слово „космос“ означает „порядок“... Мир греческой философии и греческой поэзии — это „космос“, т. е. законосообразная и симметричная пространственная структура... Внутри „космоса“ даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или неявно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени столь характерное для него свойство *необратимости* и придает ему мыслимое лишь в пространстве свойство *симметрии*»¹.

¹ *Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания) // Античность и Византия / Ред. Л. А. Фрейберг. М.: Наука, 1975. С. 266-285. (С. 266, 269-270).*

«...Мир Библии — это „олам“, т. е. поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история... Исходное значение слова 'olam — „сокрытое“, „завешенное“, отсюда — „древность“, начальное правремя, но также „будущность“: две темные бездны времени позади и впереди человека. Постольку это слово означает „вечность“, но не в смысле неподвижной изыятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени. Точнее, это не „вечность“, а „мировое время“, ...которое, во-первых, движется и, во-вторых, может кончиться и смениться другим „оламом“, другим состоянием времени и вещей в нем. Иначе говоря, „олам“ — мир как время и время как мир... Внутри „олама“ даже пространство дано в модусе временной динамики — как „вместилище“ необратимых событий»².

«„Римский миф“, объясняющий прошлое, оправдывающий настоящее и направляющий будущее — <это> ...миф о Риме как о городе, основанном по предначертанию богов, предназначавших ему власть над миром, о событиях его истории как этапах пути к осуществлению этого предначертания, о римском народе как избранном богами и исполненном исключительных добродетелей, и о тех, кто во имя его величия, а не личной славы, совершал невиданные подвиги, отдавал свои способности, свою жизнь и жизни детей на службу Рима»³.

«Общий образ мира, каким он выступает в сознании скандинава, — это „земной круг“ (kringla heimsins)... Круг земной под куполом неба — таков мир людей и богов языческой эпохи... В скандинавской мифологии мир — это совокупность дворов, населенных людьми, богами, великанами и карликами... Географическое пространство вместе с тем представляет собой и религиозно-мифологическое пространство»⁴.

Нас, впрочем, в большей степени интересуют не различия культур и конструируемых в них картин мира, а те общие элементы, которые позднее вошли в современные системы знания. Наш анализ неизбежно будет носить условный характер, так как мы, в соответствии с современными установками, попытаемся каким-то

² Там же. С. 269, 283, 270.

³ Штаерман Е. М. Римская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия / Ред. С. А. Токарев. В 2-х т. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 2. С. 380-384. (С. 383).

⁴ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры [1972] // Гуревич А. Я. Избранные труды. В 2-х т. СПб.: Университетская книга, 1999. Т. 2. С. 15-260. (С. 58, 59, 57).

образом разделить образы темпоральной организации мира по неким видам или типам, в то время как особенностью архаичного мышления является прежде всего целостность и синкретичность восприятия и объяснения мира. Но поскольку ни мы, ни наши читатели не способны мыслить таким образом, подобный анахронизм оказывается неизбежным.

Прошлое, настоящее и будущее

История темпоральных представлений, т. е. различения прошлого, настоящего и будущего, рассматривалась целым рядом исследователей с разных точек зрения⁵. Но, как и в случае с любыми коллективными представлениями, эта проблема продолжает оставаться дискуссионной.

Одним из наиболее перспективных подходов к изучению этой темы является, в частности, лингвистический анализ языковых темпоральных конструкций, и здесь сразу же выявляется тот факт, что проблема разделения прошлого и настоящего, столь тривиальная на первый взгляд, далеко не так проста. Еще основоположник структурной лингвистики Фернан де Соссюр отмечал: «Столь привычное нам различие времен чуждо некоторым языкам: в древнееврейском языке нет даже самого основного различия прошедшего, настоящего и будущего. В прагерманском языке не было особой формы для будущего времени...»⁶.

Эту же точку зрения разделяют современные лингвисты, которые также подчеркивают, что различие прошлого–настоящего–будущего не является универсальным⁷.

Согласно известному лингвисту Анне Вежбицкой, многие годы занимающейся поиском семантических универсалий, общих для всех языков, применительно ко времени универсальными семантическими понятиями являются: ‘когда’ (время), ‘сейчас’, ‘до’, ‘по-

⁵ См., в частности: *Châtelet F.* La naissance de l'histoire: La formation de la pensée historique en Grèce. P.: Éditions de Minuit, 1962; *Le Goff J.* History and Memory. N. Y.: Columbia Univ. Press, 1992 [1981/1988]; *Барз М. А.* Эпохи и идеи: становление историзма. М.: Мысль, 1987.

⁶ *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики [1907–1911] // Ф. Де Соссюр. Труды по языкознанию. Пер. с фр. М.: Прогресс, 1977. С. 149.

⁷ *Lyons J.* Introduction to Theoretical Linguistics. Cambridge: C.U.P., 1968; цит. по: *Le Goff J.* History and Memory. P. 5.

сле', 'долго', 'недолго', 'некоторое время'⁸. В этом списке, как легко заметить, нет никаких слов, напоминающих «прошлое» и «будущее», хотя эти понятия могут быть сконструированы из указанных семантических универсалий. Формально, прошлое — это «до сейчас», а будущее — «после сейчас». Потенциально из приведенных семантических примитивов могут быть сконструированы и гораздо более сложные темпоральные конструкции.

Однако идея прошлого–настоящего–будущего является гораздо более сложной, чем понятия «раньше–позже», «до–после», «сейчас–потом» и т. д. Если простейшие темпоральные представления присутствуют практически во всех языках, то образы прошлого, настоящего и будущего отнюдь не являются повсеместно распространенными. Осмысление этих понятий требует выработки целостной картины мира. И хотя эта картина основывается на природных образах, она в существенной мере социетизирована, точнее, антропоморфизирована (идет ли речь о социальной или божественной реальности). Это вполне естественно, т. к. прошлое и будущее теснейшим образом связаны с функционированием психики, в частности, памятью и ожиданиями. В результате представления о прошлом и будущем, равно как и ориентация в этом «темпоральном пространстве», оказываются весьма сложными и разнообразными уже в архаичной картине мира.

Многие современные авторы, анализирующие архаичные темпоральные представления, в первую очередь обращают внимание на их «смешанность», неструктурированность и «антиисторичность». Более того, подчас говорится о том, что в рамках архаичных представлений вообще отсутствует различие между прошлым, настоящим и будущим. Это же часто относится к так называемому «мифическому времени», т. е. времени, в котором разворачивается действие мифов, и которое обычно противопоставляется «эмпирическому времени»⁹. По мнению ряда исследователей, мифическое вре-

⁸ *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и описание языков. Пер. с англ. М.: Языки русской культуры, 1999 1996]. С. 141.

⁹ Заметим, что поскольку слово «время» весьма неоднозначно, в данном случае более точным нам представляется термин «мифические времена», поскольку речь идет о некоем «периоде» или «отрезке» времени, пользуясь современной терминологией, а не о мифологических (архаичных) представлениях о времени, о которых шла речь выше.

мя выступает как некий аналог «вечности» в позднейшей терминологии, в которой или размыта разница между прошлым, настоящим и будущим (они все сосуществуют одновременно), или она особым образом соотносится с «земным», «эмпирическим» временем¹⁰.

В то же время другие авторы полагают, что архаичная картина мира имела достаточно четко выраженную временную структуру, включающую разделение прошлого, настоящего и будущего. Различие в трактовках архаичных представлений отчасти может объясняться использованием разного эмпирического материала, относящегося к разным культурам. Тем не менее мы отдаем предпочтение второй точке зрения, поскольку она позволяет выделить прежде всего те компоненты архаичной темпоральной картины мира, которые были унаследованы системами знания (прежде всего религией, философией, идеологией), дифференцировавшимися в европейской цивилизации. Это, впрочем, может вести к неизбежным упрощениям и некоторой искусственной «модернизации» или «актуализации» архаичных представлений, о чем мы и предупреждаем читателей.

Исходным пунктом архаичных темпоральных представлений можно считать так называемое мифическое прошлое или «мифическое время», в трактовке которого мы следуем позиции Елеазара Мелетинского (см. *Вставку 2*). Суммируя, можно сказать, что архаическое мифическое прошлое (время): 1) предшествует настоящему; 2) качественно отлично от настоящего; 3) важнее (значимее) настоящего.

Вставка 2. «Мифическое время» по Елеазару Мелетинскому»

«Мифическое время есть время “начальное”, “раннее”, “первое”, это “правремя”, время до времени, то есть до начала исторического отсчета текущего времени. Это время первопредков, первотворения, первопредметов... сакральное время в отличие от последующего профанного, эмпирического, исторического

¹⁰ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. Пер. с фр. М.: Наука, 1983 [1958]. С. 186; *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры // *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Т. 2. С. 90, 92; *Барз М. А.* Эпохи и идеи. С. 84-85, 44; *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь русской культуры (опыт исследования). М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 185-186; *Неклюдов С. Ю.* Структура и функция мифа // *Мифы и мифология в современной России* / Ред. К. Аймермахер, Ф. Бомсдорф, Г. Бордюгов. М.: АИРО-XX, 2000. С. 17-38. (С. 22).

времени»¹¹. «Эта оппозиция сакрального и профанного времени не является абсолютной, в крайне статическом образе мифической эпохи есть черты синкретического представления о времени как сфере причинности, как области элементарного противопоставления “раньше” и “теперь”, прошлого и настоящего»¹².

«Мифическое время и заполняющие его события, действия предков и богов являются сферой первопричин всего последующего, источником архетипических прообразов, образом для всех последующих действий... Нынешнее состояние мира... оказывается следствием событий давно прошедшего времени и действий мифологических героев, предков, богов. Рассказ о событиях прошлого служит в мифе средством описания устройства мира, способом объяснения его нынешнего состояния. Мифические события оказываются “кирпичиками” мифической модели мира»¹³.

«События мифической эпохи, приключения мифических героев воспроизводятся в ритуалах (и отчасти “ритуализированных снах”), но эта реактуализация не означает, ... что мифическое прошлое фактически экстемпорально и представляет собой некую мистическую реальность, как-то сосуществующую с эмпирической реальностью обыденной жизни на том же синхронистическом уровне... Первобытный миф неизменно остается рассказом о прошлом, а прошлое — источником всего субстанционального в настоящем»¹⁴.

Радикальное, качественное различие между мифическим прошлым и эмпирическим настоящим в большинстве архаичных культур начинает преодолеваться путем введения некоего «промежуточного» прошлого, соединяющего мифическое прошлое с настоящим. Этой проблеме посвящен целый ряд работ¹⁵, поэтому мы лишь коротко

¹¹ Мелетинский Е. М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь / Ред. Е. М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 634-640. (С. 635).

¹² Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. 2-е изд. М.: Наука, 1995 [1976]. С. 177-178.

¹³ Мелетинский Е. М. Общее понятие мифа и мифологии. С. 635, 634.

¹⁴ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. С. 175-176.

¹⁵ См., например: *Топоров В. Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Т. 6. Тарту: Изд-во Тартуского ун-та, 1973. С. 106-150; *Carr D.* *Time, Narrative and History*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1987.

обозначим основные подходы к ее изучению. Существуют две основные классификации архаичных дискурсов, повествующих о прошлом: в первом случае они делятся на мифы и легенды, во втором — на мифы и эпос. Как отмечает Владимир Топоров, в любом случае происходит постепенное вытеснение сакрально-фантастических представлений о прошлом «историческими» или эмпирическими¹⁶.

Так, еще Эдвард Сепир, изучавший соотношение мифа и легенды у американских индейцев нутка, пришел к выводу, что оба этих жанра признаются сообщениями об истинных событиях, но миф относится к туманному прошлому, когда мир выглядел совсем иначе, чем теперь; легенда же, напротив, имеет дело с историческими персонажами; она относится к определенному месту и племени, связана с событиями, обладающими актуальной ритуальной или социальной значимостью¹⁷.

Современные исследователи, в свою очередь, подразделяют легенды на собственно легенды и предания. Как считает Георгий Левинтон, в отличие от широкого «приурочения» легенд, действие преданий происходит только в историческом времени, не вторгаясь ни во время мифическое, ни в настоящее¹⁸. В соответствии с этим делением считается, что легенды описывают события, находящиеся на границе мифического и исторического прошлого, а предания полностью относятся к историческому (эмпирическому) прошлому. Иными словами, мифы, легенды и предания (в указанной последовательности) как бы упорядочены по времени описываемых в них событий, но при этом даже события, описываемые в преданиях (т. е. наиболее близкие), обязательно отделены от рассказчика некой временной дистанцией.

Второй подход к «историзации» мифов связан с анализом героического эпоса¹⁹. В рамках этого подхода эпосы могут быть условно

¹⁶ См.: Мифы народов мира. Энциклопедия / Ред. С. А. Токарев. В 2-х т. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 572-574.

¹⁷ Sapir E. Indian Legends from Vancouver Island [1925] // Journal of American Folklore. 1959. V. 72. P. 32-51.

¹⁸ Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. С. 45-46; 332-333.

¹⁹ См., например: Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Изд-во восточной литературы, 1963; Гуревич А. Я. История и сага. М.: Наука, 1972; Гринцер П. А. Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира / Ред.

разделены на архаические и классические, различающиеся, в частности, не только по времени описываемых в них событий, но и по языку описания. Первые посвящены в основном мифическим первопредкам, и эпическое время в них совпадает с мифическим временем первотворения. В «классическом» же эпосе, как отмечает Мелетинский, речь идет уже не о творении мира, а о заре «национальной истории», об устройстве древнейших государственных образований и т. д. Соответственно меняется и «язык» повествования, «которое передается в терминах не космических, а этнических, оперирует географическими названиями, историческими именами племен и государств, царей и вождей, войн и миграций»²⁰. Тем не менее и в «классическом» эпосе прошлое обязательно отделено от настоящего.

«От времени, когда эпос воспроизводит эти события, время самих героических деяний отделено “абсолютной эпической дистанцией” (Бахтин), и все свершившееся в эпическом прошлом вполне завершено и неповторимо... Эпическое время в силу того, что оно отделено от времени воспроизведения эпоса непреодолимой дистанцией, обладает специфическими качественными характеристиками: “во время оно” были возможны такие деяния, которые ныне уже немислимы и недопустимы»²¹.

Но в целом следует подчеркнуть, что различие между разными типами дискурсов, повествующих о прошлом (мифами, легендами, преданиями и разными типами эпосов) является не слишком четким и в любом случае не универсальным для любых архаичных культур. В результате усложнения архаичной темпоральной картины мира прошлое начинает делиться на, условно говоря, «доисторическое», «предысторическое» и «героическое». «Доисторическое прошлое» имеет вселенско-космологический характер («мир»), «предысторическое» — универсально-социальный («люди»), наконец, «героическое прошлое» обретает отчетливо выраженный «национальный» (племенной, родовой) характер («мы»).

Например, в рамках Ветхого Завета к «доисторическим» можно отнести период до изгнания из Рая включительно, к «предысто-

П. А. Гринцер. М.: Наука, 1971. С. 7-67; Dumézil G. Mythe et épopée. 3 vol. P.: Éditions Gallimard, 1968-1973.

²⁰ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. С. 276.

²¹ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры // Гуревич А. Я. Избранные труды. Т. 2. С. 90-91.

рическим» — последующий период вплоть до рождения Авраама (т. е. этот период охватывает Потоп, разрушение Вавилонской башни и образование рас/племен и языков), к «героическим» — от Авраама до Соломона и строительства Храма.

В греческой мифологии в качестве «доисторических» можно рассматривать времена вплоть до победы олимпийских богов над титанами, «предысторическими» являются времена вплоть до потопа (Девкалиона и Пирры), включающие все «дары» человечеству отца Девкалиона (Прометея) и его тещи (Пандоры). Наконец, «героические времена», условно, очерчивают период от потопа и до некоего момента после окончания Троянской войны (это, конечно, сильно стилизованное описание, учитывая отсутствие канонического свода мифов в греческой культуре). Интересно, что примерно такое деление прошлого складывается уже во времена Античности.

Согласно Цензорину (III в. н. э.), Варрон «сообщает, что времена делятся на три: первое — от происхождения людей до предыдущего катаклизма, которое из-за неведения нашего зовется темное (adhlon, adelon), второе — от предыдущего катаклизма до первой олимпиады, под названием мифическое (mythicon), ибо много о нем передают сказочного, третье — от первой олимпиады до нас, о котором говорят историческое (istorikon), потому что совершившееся в это время содержится в подлинных исторических сочинениях²²... <От> падения Трои... до первой олимпиады немногим более 400 <лет>. Только эти последние, как наименее удаленные от памяти историков, хотя и лежащие в конце мифического времени, кое-кто пытался определить точнее. А именно, Сосибий писал, будто их — 345, а Эратосфен — 407, Тимей — 417, Арет — 514 и многие другие — по-разному; само их разногласие говорит об отсутствии ясности»²³.

Существенно подчеркнуть, что в архаичном знании как мифические времена в целом, так и их более дифференцированные типы отчетливо выступают в качестве прошлого, «другого» по отношению к настоящему. Прошлое является сакральным или, по крайней мере, более чудесным, чем настоящее. Лишь в древних цивилизациях появляется «эмпирическое прошлое», качественно не отли-

²² По Августину, это разделение времен было дано Варроном в трудах “De antiquitatibus divinis” и “De gente populi Romani” (ср.: *Августин*. О граде Божием VI, 5; XVIII, 8).

²³ *Цензорин*. Книга о дне рождения XXI.

чающееся от настоящего, по крайней мере по степени «чуждости». Свое четкое выражение идея «эмпирического прошлого» получает после появления первых хронологических систем и окончательно утверждается после создания абсолютных хронологий в Египте, Вавилоне, Греции и Риме, т. е. не ранее III в. до н. э.²⁴ Но при этом «эмпирическое прошлое» продолжает соседствовать с «эпическим», «легендарным» и даже «мифическим».

Несколько проще обстоит дело с настоящим (условно — «эмпирическими временами»). Как и ныне, «настоящее» охватывало некую часть прошлого, но в архаике оно, видимо, включало и некое ближайшее будущее (впрочем, такие представления в неявном виде продолжают сохраняться и в современных обществах).

Собственно настоящее было непосредственно связано с эмпирической памятью и ожиданиями. Поэтому можно считать, что «настоящее» определялось социально-биологическими факторами. Учитывая, что, в силу биологических ограничений, одновременно живут и могут общаться между собой 3–4 поколения (от дедов до внуков или максимум от прадедов до правнуков), непосредственная передача информации от предков к потомкам может осуществляться только в этих пределах. Проще говоря, отсчитывая от старейшин, которые могли слышать рассказы своих дедов, и в данный момент могут что-то рассказать своим собственным внукам (и соответственно, обладать некими конкретными ожиданиями относительно их будущей жизни), мы получаем хронологический диапазон «настоящего» не более чем в шесть–семь поколений, т. е. максимум 150 лет.

Наконец, символическая репрезентация будущего в архаичных системах знания была связана с двумя основными категориями мифов — мифами о загробном мире и эсхатологическими мифами. Мифы о загробном мире формировали представления об индивидуальном будущем, о «жизни после смерти». Мифы такого рода присутствуют почти во всех архаичных культурах, но свое наивысшее развитие они получили в Древнем Египте²⁵. В частности, еще:

²⁴ Подробнее см. *Савельева И. М., Полетаев А. В.* Знание о прошлом: теория и история. В 2-х т. СПб.: Наука, 2003, 2006. Т. 1: Конструирование прошлого, гл. 11.

²⁵ Согласно египетским верованиям времен Древнего царства (III тыс. до н. э.), со смертью человека умирает только его тело, тогда как остаются

«В эпоху Среднего царства <нач. II тыс. до н. э.> складывается идея суда над душами умерших. Судьей душ считался Озирис, которому помогали Анубис, Тот и адское чудовище, пожирающее осужденные души. На этом страшном суде взвешивается сердце покойника и в зависимости от добрых и дурных дел, совершенных им при жизни, определяется судьба его души»²⁶.

Наиболее подробно эти верования были зафиксированы в так называемой «Книге мертвых», собрании магических заупокойных формул, постепенно создававшимся из надписей на стенах гробниц, саркофагах вельмож, а позднее — на папирусных свитках, которые клали на грудь мумии умершего. Впоследствии именно египетское религиозное учение о страшном загробном суде повлияло на развитие такого же учения в христианстве.

Но мифы о загробном суде над душами умерших и посмертном воздаянии бытовали и во многих других культурах, в том числе, например, и в Древней Греции. Изложением одного из них Платон завершает свое «Государство». Напомним начало этого фрагмента, наглядно демонстрирующего, среди прочего, основные принципы архаичной аксиологии пространства:

«... Душа <Эра, убитого на войне>, чуть только вышла из тела, отправилась вместе со многими другими, и все они пришли к какому-то чудесному месту, где в земле были две расселины, одна подле другой, а напротив, наверху в небе, тоже две. Посреди между ними восседали судьи. После вынесения приговора они приказывали справедливым людям идти направо, вверх на небо, и привешивали им спереди знак приговора, а несправедливым — идти налево, вниз, причем и эти имели — позади — обозначение своих проступков»²⁷.

жить другие составные части его существа: имя (*рен*), душа (*ба*), вылетающая из тела в виде птицы и уносящаяся на небо, и, наконец, таинственный двойник человека (*ка*). *Ка* не бессмертен, он может погибнуть от голода и жажды, если при погребении покойник не будет снабжен всем необходимым. В благоприятном случае, при сохранении мумии или хотя бы статуи умершего, *ка* может надолго пережить его. Посмертная судьба *ка* обычно связывалась с пребыванием на «полях Иалу», расположенных где-то на западе (куда уходит солнце), где *ка* продолжает вести ту же жизнь, которую вел человек до смерти. Души же умерших *ба* пребывали в стране мрака — *дуат*, куда нисходит солнце ночью. (Токарев С. А. Религия в истории народов мира. 3-е изд. М.: Политиздат, 1976. С. 307–308).

²⁶ Токарев С. А. Указ. соч. С. 310.

²⁷ Платон. Государство 614с.

Второй тип мифов о будущем — эсхатологические мифы, рассказывающие о будущей гибели/возрождении мира, точнее, о его радикальной трансформации, превращении по сути в иной мир. В отличие от мифов о загробном мире, с темпоральной точки зрения описывающих *индивидуальное* будущее, эсхатологические мифы формируют представления о *коллективном* будущем.

Эсхатологические представления были распространены в Индии, на Древнем Востоке (в Вавилоне, Иране, Иудее) и в Греции, среди скандинавских племен, у индейцев Центральной Америки (майя, ацтеков, науа и др.). Они существовали в разных вариантах — чаще всего в образах всемирного пожара, потопа или битвы, и при этом могли иметь как финалистский, так и циклический характер²⁸. В качестве примера последних можно опять-таки привести отрывок из Платона:

«...Тела, вращающиеся вокруг Земли, отклоняются от своих путей, и потому через известные промежутки времени все на Земле гибнет от великого пожара... Когда же боги, творя над землей очищение, затопляют ее водами, уцелеть могут волопасы и скотоводы в горах, между тем как обитатели ваших городов оказываются унесены потоками в море... Всякий раз, как только успеет выработаться письменность и все прочее, что необходимо для городской жизни, вновь и вновь в урочное время с небес извергаются потоки, словно мор, оставляя из всех вас лишь неграмотных и неученых. И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не зная о том, что совершалось в древние времена в нашей стране или у вас самих»²⁹.

Помимо двух указанных типов мифов (загробных и эсхатологических), картина будущего в архаичных культурах формировалась на основе разнообразных пророчеств, прорицаний, предсказаний. Наличие этих типов дискурса само по себе свидетельствует о существовании понятия «будущее» в архаичном сознании. Другим свидетельством значимости будущего является тот факт, что в средиземноморско-ближневосточной культуре оракулы и пророки выступали в качестве трансляторов божественного знания. Так, «ора-

²⁸ См., например: *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) [1949] // *Элиаде М.* Избранные сочинения. Пер. с фр. М.: Ладомир, 2000. С. 21-124. (С. 79, 93-109); *Элиаде М.* Образы и символы (эссе о магико-религиозной символике) [1952], гл. II // Там же. С. 125-247.

²⁹ *Платон.* Тимей 22d, 23ab.

кул» одновременно обозначал место прорицания, жреца, транслировавшего божественные прорицания или само прорицающее божество (лат. *oraculum* — изречение, пророчество). В иудейской традиции оригинальное и главное значение слова «пророк» (*nabi*) означало «говорящий от имени Бога», в отличие от «провидцев» (*goeh*) или «ясновидящих» (*chozeh*)³⁰.

В целом можно утверждать, что в архаичных системах знания задается достаточно целостная темпоральная картина «прошлогo–настоящего–будущего», причем как прошлое, так и будущее могут дополнительно подразделяться на более и менее отдаленное от «настоящего». Архаичные темпоральные представления, таким образом, имеют довольно сложную структуру (что отчасти тоже создает поле для дискуссий). Кроме того, в разных культурах удельный вес отдельных компонентов этой темпоральной структуры может сильно различаться, а некоторые из них вообще могут отсутствовать.

Представления об изменениях

Как отмечалось выше, в простейших культурах мифическое прошлое обычно было более значимым, чем настоящее, однако между этим прошлым и настоящим существовали столь значительные различия, что их сопоставление между собой было практически невозможно. По мере формирования «дополнительных» прошлых — эпического, с одной стороны, и эмпирического — с другой, появляются возможности для сравнения и сопоставления разных «времен» или частей темпоральной картины мира, т. е. прошлого–настоящего–будущего. На качественном уровне такое сравнение реализуется прежде всего в рамках аксиологической шкалы «лучше — такой же — хуже». Эта шкала может включать как все три темпоральных компонента (прошлое, настоящее и будущее), так и прилагаться к ним попарно (прошлое–настоящее, настоящее–будущее). Ценностный подход является первым шагом на пути к динамизации темпоральных представлений и создает основу для формирования моделей

³⁰ См.: «Пророки и пророчества» // Еврейская энциклопедия. СПб.: Брокгауз и Ефрон, б. г., т. XIII, стб. 6–7. Данная традиция нашла продолжение в христианстве (ср.: «Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» — 2 *Петр* 1: 21), а также в исламе, где Мухаммед именуется Пророком.

изменения социальной реальности, которое в историософии Нового времени концептуализируется как «исторический процесс».

Обычно качественное различие прошлого, настоящего и будущего в рамках упомянутой шкалы обозначается как идея прогресса (изменение от худшего к лучшему), регресса (изменение от лучшего к худшему) или повторения (включая чередование «хорошего» и «плохого» в рамках циклических концепций). Подобную терминологию применительно к архаичным культурам следует использовать с большой осторожностью, поскольку во многих случаях архаичные представления оставались скорее образами, чем понятиями. Заметим также, что в современной литературе часто предпринимаются попытки выделить доминирующий тип представлений в рамках данной культуры в целом или какой-то ее области (например, сакральной или профанной). Однако, как показывает непредвзятый анализ, едва ли не в любой архаичной культуре можно обнаружить представления как о повторяемости («миф о вечном возвращении»), так и о поступательном движении или изменении во времени (дихотомия «мифическое/начальное — эмпирическое время»).

Например, идея усовершенствования, увеличения, улучшения (*auxesis, progressus*), как правило, была подчинена принципу цикличности. Даже когда идея прогресса становилась элементом государственной идеологии — «цивилизующий прогресс» в античной Греции или «противодействие распаду», которым угрожали нашествия варваров, в Римской империи, — античные авторы допускали лишь частичный прогресс, предрекая рано или поздно упадок³¹. Тем не менее, обычно считается, что в Древней Греции доминировали представления о круговом движении (повторении), а в Древнем Риме — линейные образы развития общества. Но это является, конечно, большим упрощением — на протяжении нескольких столетий существования каждой из этих культур возникали и распространялись в обществе самые разные доктрины его изменения³².

³¹ *Bracher K.-D. Wendezeiten der Geschichte. Stuttgart: DVA, 1992. S. 17-18.*

³² Это же, кстати, относится и к европейской культуре Нового времени — принято считать, что для нее характерно доминирование линейных представлений, но это вряд ли можно считать адекватной характеристикой всего многообразия темпоральных концепций, созданных в Европе за последние пять столетий.

Действительно, уже в первых дошедших до нас работах греческих философов отчетливо проступает идея о циклическом характере протекания процессов во времени. При этом циклический ритм рассматривался не как результат механического движения истории, связанного с какой-то природной или социальной причиной, а как проявление высшего начала. Эти воззрения проявлялись и в философских концепциях упорядоченного исторического движения, понимаемого, по мнению Алексея Лосева, как «круговорот веществ и душ внутри замкнутого космоса, а также вращение самого космоса»³³.

Насколько позволяют судить сохранившиеся оригинальные фрагменты и позднейшие пересказы, циклические схемы истории мира разрабатывались уже в VI–V вв. до н. э.³⁴ В эту эпоху идея периодичности выражалась прежде всего в концепциях длительных (Великие годы) и коротких временных циклов, которые идентично воспроизводят не только мир в целом, но и каждый его элемент. В V–IV вв. до н. э. традицию циклического толкования истории мира и общества продолжали самые известные греческие философы того времени, прежде всего Платон и Аристотель³⁵. Широко известна, например, описанная Платоном модель циклов форм правления (к ней мы вернемся ниже), а также идея периодической гибели культур. В III–I вв. до н. э. циклические взгляды активно отстаивали стоики. Позднее идея исторических циклов получила развитие в трудах Плотина (III в. н. э.) и других неоплатоников, трактовавших их как проявление Души мира или его Разума³⁶.

В то же время в греческой культуре, при доминировании циклических воззрений, присутствовали и прогрессивные мотивы, выраженные, в частности, в мифах об Афине, Деметре и Прометее. Во всех этих мифах говорится о первоначальном жалком существова-

³³ Лосев А. Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977. С. 32.

³⁴ В частности, в работах философов милетской школы — Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена; в трудах Пифагора, Гераклита Эфесского, Эмпедокла и др.

³⁵ Подробнее см.: Лосев А. Ф. Историческое время в культуре классической Греции (Платон и Аристотель) // История философии и вопросы культуры / Ред. М. А. Лившиц. М.: Наука, 1975. С. 7-61.

³⁶ См., например: Brandon S. G. F. Time and Mankind: A Historical and Philosophical Study of Mankind's Attitude to the Phenomena of Change. L., etc.: Hutchinson & Co., 1951.

нии людей, которое позднее было облегчено благодаря наделению человеческого рода благами культуры. Начиная с V в. до н. э. некоторые мотивы линейного прогресса появляются и в работах древнегреческих философов, конечно, не в виде системных теорий, а лишь в форме негативных оценок прошлого человечества, представлений о прогрессе науки и искусства и, наконец, в выражении надежды на улучшение³⁷. При этом многие авторы сочетали прогрессивную концепцию исторического движения с циклической — типичными примерами служат работы Демокрита (V в. до н. э.) и Полибия (II в. до н. э.).

Что касается последовательно регрессивных моделей исторического развития, то в Древней Греции они проявляются не столь отчетливо, как циклические и прогрессивные. Большая часть регрессивных взглядов так или иначе сводилась к схеме Гесиода, пользовавшейся необычайно широкой известностью. В некотором смысле сюда же примыкают сочинения таких греческих авторов, как Дикеарх из Мессины (IV в. до н. э.), Агафархид из Книды (II в. до н. э.) и Посидоний из Апамеи (I в. до н. э.), в которых впервые возникает характерная позднее для Саллюстия и Тацита идеализация жизни первобытных народов³⁸.

Но, конечно же, попытки выделить «сторонников» тех или иных воззрений на исторический процесс являются весьма условными. Классический пример тому дают воззрения Гесиода (ориентировочно VII в. до н. э.), едва ли не наиболее раннего из известных нам греческих авторов (не считая Гомера). В дошедших до нас двух поэмах Гесиода в явном виде представлены и прогрессивная, и регрессивная картины исторического развития. В «Теогонии» («Происхождение богов»), где излагается сакральная история, используется прогрессивная модель: развитие от «низших» божеств к «высшим», от «диких» титанов к «цивилизованным» богам-олимпийцам³⁹. В «Трудах и днях», повествующих прежде всего о «земной» (профанной) истории человечества, дается регрессивная

³⁷ В разных формах мотивы прогресса выражены в трагедиях Эсхила и Еврипида, трудах Гиппократов, Анаксагора и др.

³⁸ *Немировский А. И.* Рождение Клио: У истоков исторической мысли. Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1986. С. 149-150.

³⁹ *Гесиод.* Теогония 117 ff.

модель, сформулированная в форме знаменитой схемы пяти «веков» — золотого, серебряного, бронзового, века героев и железного века, к которому Гесиод относит свое время⁴⁰.

Представления римских авторов об историческом движении носили еще более эклектический характер, чем воззрения древних греков. Историко-философские взгляды римлян формировались частично под влиянием греческих мыслителей, частично благодаря Александрийской школе; определенное воздействие оказали на них и иранские религиозные учения — зороастризм, зерванизм, митраизм. Существенное значение имели и реальные исторические и политические факторы.

Для нас интерес представляют две доминанты, формировавшие темпоральную картину мира римлян — так называемый «римский миф» и императорский культ, оказавшие значительное влияние на конструирование образов прошлого, настоящего и будущего в европейской культуре. Ни «римский миф», ни императорский культ не были уникальными для архаичных культур — идеи собственной богоизбранности и обожествление правителей были широко распространены в культурах древности. Но в Риме эти представления достигают едва ли не абсолюта, задавая своего рода стандарт для будущих концептов такого типа.

«Римский миф» начинает складываться в III в. до н. э., после окончания II Пунической войны (218–201 гг. до н. э.) его формирование и распространение резко активизируется, а законченный вид он приобретает во времена Августа. В рамках этого мифа осуществлялась «историзация» различных богов, «принимавших участие» в основании и создании Рима — Януса, Сатурна и др. Одновременно в рамках этого мифа происходила сакрализация и героизация вымышленных и реальных исторических персонажей — Энея, Ромула, царей Нумы Помпилия, Тарквиния Древнего, Сервия Туллия, а также персонажей периода установления республики — Лукреции (жены Коллатина), Юния Брута, Муция Сцевола, Марка Курция, Деция Муса, рабыни Тутулы и др.

⁴⁰ Гесиод. Труды и дни 104–201. Исторические периоды, обозначаемые в русском переводе словом «век», у Гесиода называются «поколения» (γένος); о модели смены поколений см. ниже.

«Римский миф», объясняющий прошлое, оправдывающий настоящее и направляющий будущее, вытеснил, видимо, некогда существовавшие примитивные мифы о создании мира и людей. Потребность в них стала удовлетворяться за счет проникновения в Рим развитой греческой мифологии и отождествления римских богов с греческими»⁴¹.

Законченное выражение, как отмечалось, этот миф обретает в эпоху Августа, прежде всего у Тита Ливия и у Вергилия в «Энеиде», где он сформулировал свою знаменитую мысль о предназначении Рима править миром, смирять дерзких и щадить покорных⁴². Но одновременно, с правления Августа, возникает императорский культ, который, постепенно усиливаясь, начинает вытеснять «римский миф». В III в. н. э. этот процесс получает свое завершение — императорский культ превращается в солярный и становится господствующим, а «римский миф» уходит в тень вплоть до периода распада римской империи, когда он вновь возрождается, но уже в рамках христианской религии.

В отличие от Греции, где история в значительной мере была историей отдельных полисов и областей, история Рима была историей единого государства — от основания города, через период постепенного расширения и до превращения в гигантскую мировую державу. Это естественным образом усиливало мотивы развития, экспансии и прогресса в древнеримской историографии. Наиболее отчетливо идея линейного исторического прогресса была сформулирована в I в. до н. э. в работах Варрона и Лукреция, но ее разделяли и многие другие римские мыслители⁴³. «Прогрессивные» концепции исторического движения были весьма многочисленными и разнообразными, однако, как правило, не достигали уровня целостных схем. Сравнивая настоящее с прошлым, они признавали прогресс науки, искусства, форм социальной жизни и политических режимов —

⁴¹ Штаерман Е. М. Римская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. С. 380-384. (С. 383).

⁴² Напомним эти строки Вергилия:

Римлянин! Ты научись народами править державно —
В этом искусство твое! — налагать условия мира,
Милость покорным являть и смирять войною надменных!

(Вергилий. Энеида VI, 851–853. Пер. С. Ошерова).

⁴³ Среди них можно отметить Цицерона (I в. до н. э.), Горация (I в. до н. э.), Витрувия (I в. до н. э. – I в. н. э.), Цельса (I в. н. э.), Галена (II в. н. э.) и др.

вспомним хотя бы известное изречение Плиния Старшего (I в. н. э.): «Пусть никто не теряет надежду, что наступят лучшие времена»⁴⁴.

Регрессивные представления иногда формулировались только по отношению к будущему (Лукреций, Цицерон и др.), но чаще в форме неблагоприятного сравнения настоящего с прошлым. Понятно, что регрессивные схемы исторического развития чаще появлялись в периоды упадка или особой разнузданности нравов. Так, если воспроизведение гесиодовской регрессивной концепции смены поколений Горацием и Овидием (конец I в. до н. э. — начало I в. н. э.) можно рассматривать просто как использование популярного художественного образа, то одновременное проявление регрессивных взглядов на историю сразу у нескольких современников, живших в конце I — начале II в. н. э., — Ювенала, Тацита и Плиния Младшего — было, по-видимому, неслучайно (хотя у каждого из них были для этого свои, чисто политические, мотивы).

Циклические взгляды на историческое движение исповедовали в основном римские последователи греческих философов — стоики, софисты, неоплатоники, неопифагорейцы. Среди наиболее известных сторонников циклических концепций можно упомянуть Сенеку (I в. н. э.), Апулея (II в. н. э.), Цензорина (III в. н. э.) и многих менее знаменитых авторов. Классическую формулировку концепции циклической повторяемости истории можно найти у римского императора Марка Аврелия (II в. н. э.), который «по совместительству» был философом-стоиком:

«...Все от века единообразно и вращается по кругу, и безразлично, наблюдать ли одно и то же сто лет, двести или бесконечно долго... Кто видит нынешнее, все увидел, что и от века было и что будет в беспредельности времен — ведь все однородно и единообразно»⁴⁵.

Ну и конечно, у многих римских авторов можно одновременно найти прогрессивные, циклические и регрессивные взгляды на историю, как прошлую, так и будущую, — наиболее типичными примерами являются Лукреций и Сенека.

⁴⁴ *Gaius Plinius Secundus. Naturalis historia* II, 15, 62; цит. по: *Сорокин П. Социальная и культурная динамика. Пер. с англ. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000 [1957]. С. 435.*

⁴⁵ *Марк Аврелий. Размышления* II, 14; VI, 37.

Базовые модели

В данном разделе мы попытаемся выделить основные типы архаичных представлений о мире, задающих его темпоральную организацию. Заметим, что приводимая ниже типология является достаточно условной, поскольку в рамках архаичных систем знания они не были жестко разделены между собой и во многих случаях фактически сливались в сознании. В подавляющем большинстве эти модели были связаны с простейшими представлениями о космосе и природе.

«Космологические концепции в известной мере задали “ритм” и направление раннеисторическим описаниям. Так, описывая историю городов, государств, династий, цивилизаций, историки пользовались перешедшими из космологической сферы (где первоначально появились) понятиями рождения, роста, дегенерации и смерти как удобной схемой описания... Описания войн выступают историческим аналогом космологических конфликтов; одно из излюбленных начал раннеисторических описаний — основание города — ... косвенно отражает тему космологического творения. Наследием мифа в истории является и фигура родоначальника, основателя исторической традиции»⁴⁶.

Одними из наиболее распространенных являются *циклические природные модели*, связанные с представлениями о влиянии космических тел на человеческую жизнь. Естественно, что обнаружение цикличности или периодичности в движении Луны, планет, комет и т. д. рождало убежденность в цикличности оказываемого ими влияния, а тем самым и цикличности земных событий. Эти представления распространялись на жизнь не только отдельных людей, но и государств и народов. Астрологические концепции цикличности земных событий существовали в Вавилоне, Ассирии и Египте, Китае и Индии, Древней Греции и Риме⁴⁷.

В качестве базовых выступали три вида циклов, связанных, соответственно, с вращением земли вокруг своей оси (сутки), луны вокруг земли (месяц) и земли вокруг солнца (год). Суточный цикл и связанные с ним природные явления порождают набор моделей,

⁴⁶ *Топоров В. Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний. С. 148-149.

⁴⁷ Обзор и библиографию астрологических концепций циклов общественной жизни см. в: *Sorokin P.* Social and Cultural Dynamics. 4 vol. N. Y.: The Bedminster Press, 1937-1941. V. 4. P. 460-497.

использующих такие образы, как день–ночь, свет–тьма, рассвет–закат и т. д. Лунный цикл и его фазы порождают символику семидневной недели, которая играла особенно значимую роль в иудаизме и христианстве.

Но, пожалуй, наибольшее количество образов формирует годовой цикл и связанные с ним природные явления — прежде всего сезоны (зима, весна, лето, осень), а также сезонные изменения в мире растений — всходы, цветение, плодоношение, увядание, в том числе связанные с архетипом дерева (мирового, познания, жизни и смерти, добра и зла). В дальнейшем этот семантический ряд дополняется соответствующими сезонными сельскохозяйственными операциями — пахота, прополка, полив, удобрение, сбор урожая. Календарные модели мира были весьма распространены в мифологии германских и славянских племен, в силу резких колебаний климата в течение года. Однако они существовали и в более «южных» культурах, в том числе в Египте и Месопотамии, где возникновению таких моделей способствовали регулярные разливы рек.

В развитых архаичных культурах исходные космологические модели темпоральной организации мира преобразуются в достаточно сложные *концепции циклического развития общества*. О некоторых из таких «мировых» концепций, существовавших в индуизме, античной Греции, германо-скандинавской мифологии мы упоминали выше. Более того, в развитых культурах эти циклические модели приобретали уже узко социальный характер. В качестве наиболее известного примера можно привести концепцию циклов форм правления, которая была впервые предложена Платоном, усовершенствована Аристотелем и получила законченное выражение у Полибия⁴⁸.

Оставляя в стороне некоторые различия, все указанные авторы выделяют три основных типа политического устройства — власть одного (царство, монархия, тирания), власть немногих (тимократия⁴⁹, аристократия, олигархия) и власть большинства (полития, демократия, охлократия), — которые делятся на «правильные» (+)

⁴⁸ Платон. Государство 445с–d; 449а; 543b–d; 545b–c; Аристотель. Политика 1279a33–38; 1279b5–10; Полибий. Всеобщая история VI, 3–9.

⁴⁹ Власть группы честолюбивых граждан, от греч. τιμή — цена, честь, уважение.

и «извращенные» (–) формы. Предполагается, что формы правления последовательно сменяют друг друга и образуют повторяющийся цикл. У Платона последовательность смены форм правления имеет вид: монархия, аристократия (+), тимократия, олигархия, демократия, тирания (–). У Аристотеля: монархия, аристократия, полития (+), олигархия, тирания, демократия (–). У Полибия: царство (+), монархия/тирания (–), аристократия (+), олигархия (–), демократия (+), охлократия (–). При этом, как можно заметить, в рамках общей циклической концепции у Платона схема имеет регрессивный характер, у Аристотеля — прогрессивно-регрессивный, и только у Полибия модель является чисто циклической.

К числу преимущественно природных относится и *модель «возрастов жизни»*. В рамках простейших представлений, основанных на физиологических характеристиках живых организмов — изменении физической силы и репродуктивных способностей, эта модель задает П-образную картину развития («улучшение» от рождения до зрелости, «ухудшение» от зрелости до смерти). Поскольку как период до рождения, так и после смерти можно рассматривать как «небытие», эта модель часто преобразуется в циклическую (появление из небытия — цикл развития — уход в небытие). Именно поэтому в современной лексике данная модель часто именуется «циклом жизни» или «жизненным циклом» (life cycle). Однако в тех случаях, когда в качестве значимых признаков выделяются не чисто физиологические, а социальные (статус) или психологические (разум, знания) характеристики, эта же модель «возрастов жизни» может задавать линейно-прогрессивную картину изменений во времени.

Деление жизни человека по возрастам (детство–юность–зрелость–старость) используется едва ли не в любой примитивной культуре, поскольку у народов с гентильной организацией общества биологический возраст является основой социальной стратификации. Разные социально-возрастные группы — например, дети до достижения половой зрелости, не состоящие в браке юноши и девушки, замужние (женатые, имеющие детей), старики и т. д. — обладают разными правами и обязанностями, т. е. разными социальными позициями⁵⁰. Соответственно этому делению возникают и

⁵⁰ Подробнее см., например: Hareven T. K. Family Time and Historical Time // Daedalus. Spring 1977. V. 106. No. 2. P. 57-70.

так называемые обряды перехода — из детства в юность (инициация), из юности в зрелость (свадьба), и лишь переход из зрелости в старость выражен неотчетливо. К этому добавлялись два «естественных» обряда перехода — рождение и смерть.

На концептуальном уровне структурирование жизни человека по возрастам впервые формулируется в работах ионийских философов (досократиков или, точнее, дософистов) в VI в. до н. э., которые связывали четыре возраста с четырьмя элементами (стихиями), четырьмя временами года и четырьмя темпераментами (характерами). В античном Риме идеи ионийцев отливаются в чеканную формулировку: *consensus quatuor elementorum, quator humorum, quatuor anni temporum et quatuor vitae aetatum* (согласие четырех элементов, четырех темпераментов, четырех времен года и четырех возрастов жизни)⁵¹. Наряду с этим существовало механическое деление человеческой жизни по семилетиям (оно встречается еще у Солона и Гиппократ)⁵², которое также широко использовалось в Античности и в Средние века.

Постепенно модель индивидуальных «возрастов жизни» начинает переноситься на коллективный уровень. По-видимому, одним из первых ее использовал во второй половине IV в. до н. э. Дикеарх из Мессины (Сицилия), ученик Аристотеля (к сожалению, его сочинение «Жизнь Эллады» не сохранилось и известно лишь по цитатам). В I в. до н. э. ее, видимо, применил Варрон (соответствующее сочинение «О жизни римского народа» также не сохранилось). Отзвуки этой модели можно найти у Цицерона, который видел цель своего трактата «О государстве» в том, чтобы показать «как государство наше рождалось, росло, зрело и, наконец, стало крепким и сильным»⁵³. Но настоящую известность модель «возрастов жизни» приобрела благодаря римскому историку Аннею Флору (II в. н. э.), после чего она использовалась целым рядом авторов — христианским писателем Лактанцием (конец III – начало IV в.), Аммианом Марцеллином (IV в.) и др.⁵⁴ Наконец, в христианстве,

⁵¹ См.: *Арьес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Пер. с фр. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1999 [1960/1973]. С. 30-34.

⁵² *Цензорин.* О дне рождения XIV.

⁵³ *Цицерон.* О государстве II, 3.

⁵⁴ *Анней Флор.* Две книги... I; *Лактанций.* Божественные установления VII, 15, 8; *Марцеллин.* История (Res gestae) XIV, 6, 4. См.: *Немировский А. И.* Луций Анней Флор // Малые римские историки. Пер. с лат. М.: Ладомир, 1996. С. 267-301.

благодаря Аврелию Августину, четырехчастная модель «возрастов жизни» трансформировалась в семичастную.

К числу древнейших относятся и *семейно-родовые модели*, которые использовались прежде всего для структурирования «эмпирического времени» по «поколениям». На уровне семейного времени поколение обычно измерялось и измеряется периодом от момента смерти старейшины семьи (рода) и до момента смерти его старшего наследника. Эта «семейная» трактовка поколения перешла и в исторические исследования — речь идет о периодах правления, которые издревле использовались в качестве единицы времени⁵⁵. Период правления властителя часто отождествлялся с поколением — такую трактовку можно найти уже у Геродота⁵⁶.

Помимо этого античные авторы использовали для счета поколений (*γενεά*, *aetas*) и другой период жизни — промежуток времени от рождения мужчины до того момента, когда у него родится собственный ребенок (мужского пола). Как говорил Гераклит, этим завершается цикл жизни человека. В Библии, по существу, используется такая же трактовка поколения — до рождения первого потомка мужского пола⁵⁷.

Хотя две указанные трактовки поколения выглядят как совершенно различные, можно заметить, что если предполагать среднюю продолжительность жизни и средний возраст рождения первого ребенка (мужского пола) неизменными, то средняя продолжительность «существования» поколения в обоих определениях совпадает. При этом оценки среднего срока «жизни» поколения у большинства античных авторов колеблются от 25 до 35 лет (т. е. столетие состоит из 3–4-х поколений), что свидетельствует, в частности, о достаточно позднем возрасте вступления мужчин в брак в древних обществах.

Из семейного времени концепция поколений переходит в описания истории общества, утрачивая при этом персонифицирован-

⁵⁵ Подробнее см.: Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом: теория и история. Т. 1: Конструирование прошлого, гл. 11.

⁵⁶ Геродот. История II, 142; VI, 98.

⁵⁷ См.: Быт. 4–5 и др. Два известных исключения — Сиф и Исаак — действительно выделяются как исключения, обусловленные особыми обстоятельствами.

ный характер. Заметим, что модель смены поколений не только задавала единицу исторического времени, но и позволяла обобщать первичные представления о направленности исторического развития. Идея смены социальных поколений встречается в работах самых разных авторов, в частности, Гесиода⁵⁸, Гераклита, Геродота, Платона, Аристотеля, Зенона из Китиона, Полибия, а также Варрона, Лукреция, Вергилия, Горация, Овидия, Плутарха, Цензорина и др. При этом у большинства авторов, апеллировавших к процессу смены поколений, концепция развития общества обычно имела регрессивный характер, например:

Damnosa quid non imminuit dies?	Чего не портит пагубный бег времен?
Aetas parentum, pejor avis, tulit	Отцы, что были хуже, чем деды, — нас
Nos nequiores, mox daturos	Негодней вырастили; наше
Progentem vitiosiore.	Будет потомство еще порочней

(Гораций. Оды III, 6, 45–48.
Пер. Н. Гинцбурга)

Наконец, в наиболее развитых архаичных культурах возникает еще один тип моделей темпоральной организации мира, связанный уже не только с природой, но и с деятельностью человека. Модели такого типа еще сохраняют мифологическую основу, в частности, они связаны с мифами о так называемых «культурных героях», но вместе с тем они могут рассматриваться как первые попытки символической репрезентации темпоральной структуры собственно социального мира.

К подобным моделям относятся, прежде всего, различные **концепции «золотого века»** (поколения, периода, эпохи и т. д.), в которых каждый период «истории» ассоциируется с неким металлом или минералом (золото, серебро, бронза, медь, железо, камень). Первая известная нам модель такого типа встречается у Гесиода, и в разных вариантах ее можно обнаружить как в последующих работах древнегреческих авторов, а затем и римских писателей, так и в древнеиудейских текстах Ветхого Завета, и в некоторых других менее развитых архаичных культурах (хотя и в не столь разработанном виде).

⁵⁸ Как отмечалось выше, знаменитые «пять веков» Гесиода (золотой, серебряный и т. д.) — это на самом деле не что иное, как пять «поколений» (γένος).

Так, в ветхозаветной «Книге пророка Даниила», «пророческие» части которой обычно датируются первой половиной II в. до н. э., говорится о последовательной смене неких пяти царств (начиная с Навуходоносора), символизируемых частями тела истукана, сделанными из разных металлов и глины (золотое, серебряное, медное, железное и, наконец, железно-глиняное царство, возникающее в результате разделения «железного» царства) и последующем наступлении шестого «каменного» царства⁵⁹. В германо-скандинавской мифологии не существовало развернутой картины смены «веков», но говорилось, что в начальный период после творения боги (асы) жили в мире, где все сделано из золота.

Рассматриваемая модель еще связана отчасти с древними образами «первозлементов», но все же ее основу образуют некие социальные представления. Речь здесь идет в первую очередь о социально-ценностном подходе к оценке соответствующих металлов или минералов, будь то стоимостная оценка, определяемая редкостью, или их важные для человека свойства (твердость, устойчивость к воздействию времени, сложность обработки, возможности использования и т. д.).

В рамках данного класса моделей могли конструироваться самые разнообразные представления о развитии мира (прежде всего социального). Так, весьма распространенной является регрессивная схема, впервые заданная Гесиодом и позднее популяризованная Овидием, в которой «золотой», т. е. самый лучший период находится в начале времен. Но, скажем, в Книге пророка Даниила наилучшим является будущий «каменный» период («царство»).

В высоких культурах древности появляются и первые модели, основанные на ассоциации разных исторических периодов с разными видами *хозяйственной деятельности* человека (или отсутствием таковой). Прежде всего, речь идет о моделях типа «охота–скотоводство–земледелие». Подобные представления появляются в эпоху развитой античности, сначала в Древней Греции, а затем и в

⁵⁹ Дан. 2: 37–44. В других местах говорится также о неких четырех царствах, символизируемых четырьмя фантастическими зверями (Дан. 7: 17) и, чуть более определенно — о трех царствах (Мидийском, Персидском и Греческом, т. е. Македонском), символизируемых овном с двумя рогами и козлом (Дан. 8: 20–21).

Риме, хотя нам известны лишь единичные примеры такого рода. Но при небольшом числе известных целостных многокомпонентных моделей данного типа, степень распространения этого подхода не следует недооценивать. Его элементы можно обнаружить даже в наименее развитых архаичных культурах, по крайней мере на уровне этиологических мифов. В частности, происхождение и начальный период бытия мира и человека часто связывается с какой-то хозяйственной деятельностью, воплощающейся в соответствующих образах богов или предков. К числу таких древнейших видов деятельности и «профессий» относятся охота и рыболовство («охотник», «рыбак»), скотоводство («пастух»), земледелие («пахарь»), обработка металлов («кузнец»), изготовление изделий из глины («гончар»), строительство («строитель», «каменщик», «плотник»).

В рамках моделей, использующих описания разных видов хозяйственной деятельности, также могли формироваться разные образы темпоральной структуры мира. Первая известная нам концепция такого рода была предложена упоминавшемся выше Дикеархом из Мессины (вторая половина IV в. до н. э.) в известном нам лишь по отдельным цитатам сочинении «Жизнь Эллады», где Дикеарх выделил три ступени в истории человечества: первобытную, пастушескую, земледельческую. При этом первобытная ступень являлась, с его точки зрения, наилучшей: жизнь людей этого времени рисуется им лишенной излишеств, близкой к природе, не затронутой сомнительными благами культуры.

«Среди них не было ни войн, ни смут, ни публичных наград, достойных похвалы, ради которых кто-нибудь пошел бы на малейший раздор. Главным в жизни считались досуг и свобода от всякой необходимости, здоровье, мир, дружба»⁶⁰.

Работа Дикеарха была хорошо известна не только в Греции, но и в Риме, в частности, его схема частично пересказывается Варроном (I в. до н. э.):

«... По словам Дикеарха, ученейшего мужа, пастушеская жизнь... вела начальную мелодию, а земледельческая ей вторила. Он показал нам, какой была первоначально жизнь в Греции;

⁶⁰ Дикеарх. Жизнь Эллады; цит. по: Немировский А. И. Рождение Клио... С. 149.

в давние времена было так: люди вели пастушескую жизнь и даже не умели пахать землю или сажать и обрезать деревья; после уже, по прошествии времени, взялись за обработку земли. Поэтому земледелие только вторит пастушеской жизни; оно стоит на ступеньку ниже»⁶¹.

Но фактически сам Варрон уже ставит земледелие выше скотоводства, придавая этой последовательности прогрессивный характер. В I в. до н. э. появилась и поэма Лукреция «О природе вещей», в которой эволюция человечества была впервые описана в категориях, близких к современным. При этом Лукреций дает картину постепенного развития самых разных областей человеческой деятельности, от овладения огнем и появления языка до изобретения гражданских и военных технологий, музыкальных искусств и формирования социальных и политических институтов⁶². Работы Варрона и Лукреция, конечно же, уже никак не относятся к архаичному знанию и, по сути, сближаются с общественным Новому времени. Не удивительно, что их идеи оказались востребованы лишь в XVIII–XIX вв.⁶³

Возвращаясь к архаичным представлениям, в заключение остановимся на **модели «пути»**, которая конкретизировалась в образах «дороги» и «лестницы», акцентирующих горизонтальное и вертикальное движение. Эти образы широко использовались в мифах о культурных героях, а затем постепенно стали переноситься с индивидуального на коллективный уровень. «Путь» связан с человеческим действием, во многих случаях — с целеполаганием, т. е. обладает телеологичностью. Он может «вести» в будущее, к Богу, к совершенству, познанию самого себя, но также в ад, в тупик, в никуда и т. д. Эти телеологические характеристики одновременно играют аксиологическую роль — цель движения во многом определяет его ценность, соответственно формируются представления о «правильном», «верном» или «праведном» пути. В соответствии с аксиологией пространственной ориентации, о которой речь шла выше, движение вверх, вперед и вправо считалось предпочтительнее движения вниз, назад и влево.

⁶¹ Варрон. Сельское хозяйство I, 2, 16.

⁶² Лукреций. О природе вещей V, особ. 925–1457.

⁶³ См.: Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом: теория и история. Т. 2: Образы прошлого, гл. 15, 16.

Универсалия «пути» особенно варьируется в рамках «топографического» подхода, где «путь» («дорога») имеет разнообразную горизонтальную структуру — повороты, развилки, перекрестки, распутья, — уподобляющие его горизонтально лежащему дереву, он может быть «прямым» и «кривым» и т. д. Кроме того, «путь» связан не только с рельефом, но и с общим характером местности, по которой он проходит (через лес, поле, мост через реку или пропасть). Наконец, сам «путь» имеет разные качественные характеристики — торная тропа, тернистый путь, накатанная или мощеная дорога (например, дорога в ад, вымощенная благими намерениями), на «дороге» есть выбоины и ухабы. «Путь» («дорога») размечается «вехами», «придорожными столбами», у «дороги» есть «обочины», здесь существуют «тупики», а в XX в. возникают даже исторические «магистральные пути» и «улицы с односторонним движением».

Примерно такую же эволюцию претерпел образ «лестницы», исходно связанный с образом дерева и представлениями о вертикальной структуре мира. Первоначально вертикальное движение по «лестнице» было прерогативой относительно узкого числа мифических персонажей и имело более сакральный характер, чем движение по «дороге». По «мировой лестнице» могли двигаться шаманы (в низших мифологиях), мифологические трансцендентные существа (боги, ангелы и т. д.) и, наконец, души людей, как умерших, так и живущих героев. Образ «духовной лестницы» материализовался в погребальных сооружениях (пирамиды, зиккураты), и даже в чётках, перебирание которых символизировало восхождение по ступеням лестницы. Но постепенно образ «лестницы» генерализируется и социализируется, переносится с индивидуального на коллективный уровень. Возникают модели социального движения по «ступеням лестницы», отражающие изменение коллективного духа, разума и т. д.⁶⁴

* * *

При реконструкции архаичных представлений о темпоральных характеристиках социального мира важно понимать, что в не-

⁶⁴ Там же. С. 238-240.

котором смысле мы имеем дело с остатками, фрагментами архаичных представлений, либо осознанно зафиксированными «культурными людьми», либо неосознанно использованными какими-то авторами, либо сохранившимися в устной традиции (включая реликтовые языковые структуры). Понятно, что к каждому отдельному такому фрагменту следует подходить с большой осторожностью, особенно когда речь идет об авторских литературных произведениях («художественной литературе», в современной терминологии): поэмы Гесиода отражают социальные воззрения греков первой половины VII в. до н. э. примерно так же, как поэмы Пушкина — социальные воззрения русских первой половины XIX века. Однако, учитывая огромное количество самых разнообразных «фрагментов» архаичного знания, можно полагать, что в совокупности они позволяют реконструировать его основные компоненты, а главное — принципы и/или способы его формирования.

Анализ архаичных представлений позволяет понять не только «истоки и корни» современных моделей темпоральной организации мира, но и некоторые общие принципы их построения. Процесс понимания (включая описание и объяснение) в самом общем виде сводится к осмыслению непонятого через понятное, того, что кажется сложным, через то, что кажется простым. Представления о том, что «непонятно», а что «понятно», непостоянны. В архаичных обществах предметный мир природы считался более понятным, и поэтому через него понималась, в частности, категория времени. В эпоху Средневековья, когда понятийный и категориальный аппарат стали необычайно тонкими и разветвленными, сохранялся тот же принцип, который обычно именуется средневековым символизмом. Но его конкретные формы стали намного более сложными.

В. А. КУЗНЕЦОВ

НАПИСАТЬ МИР

СТРУКТУРИЗАЦИЯ ПРОШЛОГО В РАННЕЙ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Е. К.

«Мы сочинили нашу книгу об известиях времени. Мы начали ее с рассказа о мироустройстве, о том, какие на земле существуют города, диковинки, моря, пещеры, горы, реки, драгоценные металлы, разнообразные источники... Потом мы это дополнили известиями о древних правителях и исчезнувших народах, о временах минувших и вымерших обществах, о том, как они жили и менялись... о царях и лютых деспотах, о греках и хосроях, о том, что известно об их мудрости, о речениях их философов...»¹, — писал в середине X в. арабский историограф ал-Мас‘уди в предисловии к «Золотым копиям и россыпям самоцветов». Многостраничное перечисление всего того, о чем рассказывается в книге, в конечном счете, приводит к мысли, что автор ставил себе задачей написать историю мира и всего, что в нем было и есть. И пусть ал-Мас‘уди не был первым, кто осмелился на подобный шаг, но все же он был одним из первых.

История Халифата к тому времени насчитывала уже более трех веков. Три века понадобилось для написания всемирной истории. Три века понадобилось на то, чтобы создать и разрушить огромную империю. Три века понадобилось, чтобы создать то, чего уже было не разрушить, и чему так сложно найти подходящее слово. Культура? Цивилизация?

Несмотря на все политические перипетии, чехарду правителей, эмиров, династий и государств, фактическое падение Аббасидов, провозглашение новых халифов — Империя к середине X в. оказывается связанной культурными и религиозными узами, гарантирую-

¹ *ал-Мас‘уди*. Мурудж аз-захаб уа-ма‘адин ал-джаухар. Т. 1. Бейрут, 2000. С. 18.

щими сохранение единства Дар ал-ислам (букв. «Обитель ислама», самоназвание Халифата), единства, обеспеченного, в первую очередь, общим для всех территорий комплексом актуализированных текстов и системы исторической и социальной самоидентификации.

Здесь нам хотелось бы показать, как посредством формирования единой исторической картины мира выработывалась эта идентификационная система, каким образом создавался этот «плавильный котел» арабо-мусульманской синтетической культуры, наконец, как так получилось, что новое и еще очень примитивное в начале VIII века арабо-мусульманское интеллектуальное пространство, характеризующееся, в первую очередь, арабским языком как основным средством коммуникации и мусульманской мировоззренческой платформой, оказалось привлекательным для образованных элит покоренных народов.

У нас нет уверенности, что ответ на эти вопросы, если под «как» понимать не формальное объяснение причин, а понимание процессов (в дильтеевском смысле), лежит полностью в сфере научного. Ведь человеческие представления о прошлом, прежде всего, существуют на уровне чувств и переживаний, историограф же, выражая эти представления в своем тексте, неизбежно их структурирует и подвергает рациональной ревизии. Возможно ли, обратившись к материалам историописания, в конечном счете, преодолеть этот разрыв? Скорее всего, нет. И все же, думается, что мы можем предложить некую интерпретационную базу для дальнейшего постижения этих представлений.

Мы начнем с краткого обзора политической жизни Халифата в VII–X вв., а затем уже перейдем к вопросу о трансформации представлений о прошлом, поскольку, если рассматривать арабо-мусульманскую историю означенного периода с точки зрения проблематики межэтнических отношений, то можно заметить определенный параллелизм в эволюции дискурсов власти и исторического сознания.

Созданная Мухаммадом религиозно-политическая система начинает распространяться за пределы Аравийского полуострова сразу после смерти Пророка в 632 г. Через столетие с небольшим экспансия Халифата резко замедляется (битвы при Пуатье (732 г.) и Таласе (751 г.)), и границы империи становятся более или менее определенными.

На протяжении этого времени и далее вплоть, по меньшей мере, до X в. центром сначала омейядского, а потом и аббасидского Халифата остается территория, ограниченная Египтом на Западе и Хорасаном на Востоке. Именно здесь располагаются столицы Империи (Дамаск, Рамла, Багдад, Самарра и др.), опорные пункты религиозно-политической оппозиции (Медина, Куфа, Басра), центры культурной жизни (прибавим к вышеназванным городам Мекку и Фустат). Впрочем, отметим, что Египет во многом, в силу понятных географических причин, сохраняет широкую автономию и в политической, и в экономической, и в культурной сфере до той поры, пока в 868 г. не становится фактически независимым государством.

Здесь стоит обратить внимание на два обстоятельства. Во-первых, обозначенная территория была зоной прямого влияния древнейших культурных традиций — греческой, иудейской, персидской и др. И в этом отношении во всех смыслах это был наиболее развитый из захваченных мусульманами регионов. Во-вторых, с приходом мусульман в периферийных областях этой территории появляются новые города: обычно это города-военные поселения (Куфа, Басра) или — несколько позже — города-резиденции правителей (Багдад, Самарра). Искусственное их появление способствовало тому, что население, представленное самыми разными этническими группами, оказывалось, в определенной степени, вырванным из обычного культурного контекста, лишенным корней.

Именно эти новые поселения становятся религиозными и — шире — интеллектуальными центрами империи.

Если говорить об эволюции политических отношений, то в пределах рассматриваемого периода может быть выделено три этапа религиозно-этнического взаимодействия: 1) арабо-мусульманский (до 750 г.), 2) мусульманский интеграционный (до середины IX в.) и 3) мусульманский дезинтеграционный (до середины X в.).

Первый этап хронологически совпадает с эпохой правления династии Омейядов. Надо сказать, что историографы аббасидского и более поздних периодов отмечали кардинальное отличие ад-Даула ал-аббасийа (Аббасидское государство / династия) от ад-Даула ал-умауййа (Омейядское государство/династия). В отличие от аббасидских халифов, омейядских правителей в хрониках именуют, как правило, «мулук» (мн. число от «малик» — царь, владетель), подчер-

кивая тем самым светский характер их власти и выражая, в общем и целом, неприязненное отношение ко всему семейству.

И хотя сегодня некоторые исследователи говорят, что подобная характеристика поздней историографии основана в большей степени на востоковедческой традиции, чем на конкретном анализе источников, в которых, на самом деле, можно выделить и нейтральные, а иной раз, и позитивные сообщения об Омейядах²; все же общий образ династии, кажется, никакому сомнению не подвергается. В самом деле, наравне с историями о пьянстве и беспутстве одних правителей, существуют предания, описывающие вполне благочестивое поведение других: лучшим примером здесь служит образ Умара б. Абд аль-Азиза (ум. 717), о котором говорится с почтением как о человеке, начавшем после прихода к власти проявлять большое религиозное рвение (впрочем, до того он подобно своему предшественнику Сулайману (ум. 715) был, вроде бы, и пьяницей, и распутником). Однако в целом Омейяды предстают перед нами, прежде всего, как правители арабские, а не мусульманские. Даже учитывая то, что сложение именно такого образа было следствием большой идеологической работы, предпринятой Аббасидами для легитимации собственного прихода к власти, мы не можем не заметить, что, в определенном смысле, он соответствовал действительности.

Действительно, омейядское государство было, прежде всего, арабским. Арабской по своему составу была армия, формировавшаяся по племенному принципу; хотя и неоднородной, но, в целом, арабской по происхождению была политическая элита; арабскими по духу и форме были центральные органы управления — «шура» (совет старейшин) и «вуфуд» (делегации шейхов племен). Омейядские правители всячески поддерживали арабский культурный элемент: приглашали к своему двору и щедро одаривали аравийских поэтов, продолжавших в своем творчестве доисламские традиции³,

² См. напр.: *el-Hibri T. The Redemption of Umayyad Memory by the Abbasids // Journal of Near Eastern Studies. Vol. 61, janv.-oct. 2002.*

³ Напомним, что сам Пророк относился к поэзии, по меньшей мере, осторожно, что связано, в основном, с доисламскими аравийскими представлениями о природе творчества и с ролью ша'ира — поэта, ведуна в аравийской племенной структуре: «И поэты — за ними следуют заблудшие»: Коран, 26:224, пер. И. Ю. Крачковского.

сохраняли, насколько это было возможным, арабские патриархальные традиции управления, доисламскую стилистику отношений властителя с подданными, и даже резиденции свои строили поначалу вдалеке от региональных центров, на границе с пустыней. Еще более важным — может быть, вообще, самым важным — в этой «проарабской» политике была постепенная языковая арабизация региона: при Абд ал-Малике (ум. 685) арабский язык становится официальным языком всего имперского делопроизводства и вскорости — где быстрее, как, например, в Сирии, где медленнее, как в Египте — вытесняет из официальной сферы конкурентов. Это момент принципиальный, и на нем хотелось бы заострить внимание.

Дело в том, что, как уже говорилось выше, интеллектуальное пространство Халифата целиком и полностью было выстроено на двух платформах — арабском языке и исламе. При этом — как видно — языковая арабизация региона началась раньше его исламизации⁴, по крайней мере, если мы говорим о «высокой» культуре. Арабский язык не становится сразу, а в некоторых районах и вообще не становится, языком бытового общения, однако очень быстро он занимает примерно то же положение, какое в средневековой Европе занимала латынь.

Разумеется, описанную выше политику арабизации не стоит абсолютизировать. Сохраняя, с одной стороны, доисламские культурно-этнические традиции, Омейяды вместе с тем находились и под влиянием традиций покоренных народов⁵. Так, например, в эту эпоху наблюдается большое влияние персидских традиций на культуру Халифата и их вовлечение в арабское культурное пространство. Хорошим примером тут служит появление новых песенных жанров в конце VII в.⁶, появление сначала византийских — автократических, а затем иранских традиций в придворной жизни

⁴ Под исламизацией в данном случае понимается не формальное принятие ислама, а формирование особой — мусульманской — картины мира.

⁵ Влияние неарабского элемента на жизнь мусульманской общины можно возвести непосредственно к эпохе Ниспослания. Достаточно вспомнить роль персидского вольноотпущенника Салмана ал-Фариси в Битве у Рва (627 г.).

⁶ См.: *Фотиева В. С.* Певцы омейядского периода по «Книге песен» Абу л-Фараджа ал-Исбахани // Проблемы арабской культуры / Под ред. И. М. Фильштинского. М., 1987. С. 110-123.

при Марванидах⁷, наконец, использование традиционных местных органов власти на протяжении почти всего омейядского периода.

Итак, с одной стороны — декларирование «арабскости», а с другой — скрытое влияние новообращенных.

В конечном счете, сама «Аббасидская революция»⁸, произошедшая в середине VIII в. и ознаменовавшая начало **второго этапа**, была, судя по всему, в большой степени вызвана притеснением персидского населения со стороны арабов, причем речь идет о притеснениях не только экономических (повышенные налоги с новообращенных), но и политических (отчуждение власти и, как следствие, популярность эгалитаристских исламских лозунгов среди восставших), и культурных (арабизация местной культуры и, как ответ, движение шу'убийи — своеобразного персидского культурного «национализма»)⁹.

Суммируя все вышесказанное, можно сделать следующий вывод. В течение первого столетия существования Халифата власти проводили политику протекционизма в отношении арабского населения, культурных традиций и языка. Вследствие этого, во-первых, были созданы условия для того, чтобы «арабизм» стал платформой для создания новой полиэтнической синкретической культуры, а во-вторых, по мере языковой интеграции и исламизации населения стал назревать конфликт между арабами и другими этническими группами. Проявлением этого конфликта стала «Аббасидская революция». Новая династия, пришедшая к власти в 750 г., несла с собой лозунги эгалитаризма — Аббасиды заявили о себе как о лидерах всей мусульманской уммы (общности, «нации»). Таким образом, средневековые хронисты оказываются, до некоторой степени, правы, утверждая, что в середине VIII в. на смену арабским царям (мулук) пришли мусульманские халифы. Дальнейшее развитие властных систем халифата (от придворного церемониала до идеологии) осуществлялось целиком и полностью именно на мусульманской полиэтнической платформе.

⁷ Марваниды (684–750) — ветвь династии Омейядов, названная по имени Марвана и. ал-Хакама (684–685) — четвертого омейядского халифа.

⁸ См.: *Shaban M. A. The Abbasid Revolution. Cambridge, 1970.*

⁹ *Фильштинский И. М. Характер и последствия «Аббасидской революции» 747–750 гг. // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2002. № 4.*

На *третьем этапе* наблюдается вытеснение чисто арабских элементов¹⁰ из власти: сначала, в основном, иранцами, а затем — и тюрками¹¹. Это привело, с одной стороны, к потрясающему по насыщенности межкультурному диалогу, а с другой — к постепенной дезинтеграции Халифата, зачатками которой можно считать войну между сыновьями Харуна ар-Рашида ал-Амином и ал-Ма'муном (811–813). Последний, кстати сказать, был наполовину иранцем по происхождению и активно поддерживался жителями Хорасана. Развал Империи набирает силу в середине IX в., а еще столетием позже — когда в Багдаде устанавливается династия Бувайхидов (945 г.) — достигает своего апофеоза.

Как же на фоне описанных процессов и в корреляции с ними развивалась арабо-мусульманская историография? Собственно говоря, для исторических знаний означенного периода также характерно прохождение через три стадии, выявляющиеся как в формах историописания, так и в его содержании: 1) до середины VIII в.; 2) до середины IX в.; 3) до середины X в.¹²

Рассмотрим эти этапы более подробно.

Основные подходы к анализу литературы исторического толка, относящейся к *первому* из означенных этапов, были выработаны в работах А. А. Дури и А. Шеддади¹³.

¹⁰ Напомним, что единственный слой в населении Халифата, который может условно быть обозначен как «аристократия» — потомки Пророка — был привилегированным именно в контексте религиозном, а не этническом.

¹¹ Поначалу халифы пытались лавировать между различными иноэтническими группировками: показательны в этом отношении как история Бармакидов, так и усиление (в противовес персам) тюркской гвардии гулямов при ал-Му'тасиме (833–842). Постепенно политику «сдержек и противовесов» вести становилось все сложнее, и уже к началу X в. позиции правящего дома были существенно потеснены.

¹² Такую же периодизацию предлагает Чейз Робинсон: *Robinson Ch. F. Islamic historiography*. Cambridge, 2003. P. 20-30.

¹³ *Al-Duri A. A. The Rise of History among the Arabs*. Princeton, 1983; *Cheddadi A. Les arabes et l'appropriation de l'histoire*. Arles, 2004. До сих пор во всей истории мусульманской историографии наименее исследованным остается именно этот период — разумеется, если говорить о комплексных исследованиях, поскольку работ, посвященных отдельным — наиболее ярким — сочинениям написано немало. Фактически исследования А. А. Дури и А. Шеддади — это, если не единственные, то наиболее репрезентативные мо-

В книге А. А. Дури, написанной более сорока лет назад и до сих пор пользующейся большим авторитетом, историческая литература рассматривается как продукт, в первую очередь, арабской культуры. Автор начинает с очерка, посвященного доисламскому видению прошлого (йеменские исторические легенды, североаравийские «Аййам ал-Араб» («Дни арабов»), генеалогические предания и т. п.) и его трансформации, произошедшей с появлением ислама, затем рассматривает на примерах конкретных авторов деятельность мединской и иракской исторических школ, а также специально анализирует творчество Вахба ибн Мунаббиха (ум. 732) как основоположника «жанра» исторической фольклорной литературы. Подобный же подход, хотя и не так ярко выраженный, просматривается и в знаменитой книге Т. Халиди¹⁴.

В совсем недавно изданной монографии А. Шеддади, напротив, сетуя на узость взглядов своих предшественников, предпринимает попытку рассмотреть арабо-мусульманскую историографическую традицию как составную часть общей ближневосточной культуры, понимая под ней также и позднеантичную: «Но не стоит ли сделать еще один шаг? Пользуясь обновлением исследований по поздней античности, не следует ли ввести более систематическим образом изучение появления ислама в широкий контекст поздней античности?»¹⁵. Заметим, что этот подход встречает на своем пути определенные «технические» трудности, связанные с необходимостью глубокого знания не только арабистики, но и целого ряда других дисциплин (антиковедение, персология, гебраистика и т. п.).

Стоит, пожалуй, упомянуть еще об одном подходе, который некогда пользовался большой популярностью, однако сегодня почти уже канул в небытие. Речь идет о том направлении востоковедения, характерном, в первую очередь, для британской школы (Х. А. Р. Гибб, в некоторой степени Ф. Розенталь)¹⁶, в рамках кото-

нографии, целиком и полностью посвященные ранней арабо-мусульманской исторической литературе.

¹⁴ Khalidi T. Arabic Historical Thought in the Classical Period. Cambridge, 1996.

¹⁵ Cheddadi A. Op. cit. P. 18-19.

¹⁶ Гибб Х. А. Р. Арабская литература. М., 1960; Rozental F. A History of Muslim Historiography. Leiden, 1968.

рого арабо-мусульманская историографическая традиция рассматривалась как почти герметичный феномен религиозной культуры. Любопытно, что такой подход перекликается с собственно исламскими позднесредневековыми теоретическими трактатами, посвященными историческому знанию. Так, например, ас-Сахауи (1427–1497) — автор самого большого по объему и самого полного по содержанию сочинения такого рода — «Открытое осуждение порицателей истории» (или: «Открытое осуждение порицателей историков») ¹⁷ — рассматривает исторические дисциплины «феноменологически» как область религиозного знания. И если точно таких же принципов придерживались все традиционалисты (ал-Иджи ¹⁸, ал-Кафийаджи ¹⁹), то авторы «светские» — вроде Мискавейха (ум. 1030) или Ибн Халдуна (1332–1406) — в критических частях своих сочинений, хотя и не обязательно связывали знания о прошлом с религией (даже иной раз подчеркивали разрыв между ними), все равно рассматривали их в контексте именно *мусульманской* истории.

Итак, перед нами три возможных подхода к генезису арабо-мусульманского исторического знания: арабоцентристский, широкий ближневосточный и исламоцентристский. Эти подходы имеет смысл рассматривать как дополняющие друг друга: историография формировалась, в большой степени, в рамках религиозного знания (но не только), она создавалась, как правило, арабами (но не всегда), все это происходило под существенным влиянием других культурных традиций, хотя, вероятно, правильнее было бы сказать, что арабская культура изначально была инвариантом общей ближневосточной.

И все же, обратившись к самым ранним временам существования исламского государства, можно увидеть, что в ту пору знания о прошлом формировались, в основном, в арабском этническом субстрате, а если составить приблизительный список ранних исламских знатоков прошлого ²⁰: специалистов по генеалогиям, зна-

¹⁷ *ас-Сахауи*. ал-И`лан би-т-таубих ли ман замма-т-та`рих. Бейрут, 1979.

¹⁸ *al-Iji*. Tuhfat al-faqir ila sahib as-sarir / Eng. tr. by F. Rosenthal // Rozental F. Op. Cit.

¹⁹ *al-Kafiyaji*. al-Muhtasar fi `ilm at-ta`rih / Eng. tr. by F. Rosenthal // Ibidem.

²⁰ Стоит поостеречься использовать слово «историк» относительно этого самого раннего периода — не все знания о прошлом будут рассматриваться позднейшими авторами как история («та`рих»): так, например, ас-Сахауи ци-

токов хадисов, древнеаравийских преданий и т. д., то среди них окажутся практически одни арабы. В то же время уже ранние арабские знатоки прошлого усваивают древние ближневосточные тексты (прежде всего, библейские) и оперируют ими в своей деятельности. Так, например, согласно известной легенде, приводимой, в частности, Ибн Абд ал-Хакамом в его «Завоевании Египта...», Пророк, толкуя некий сон 'Абдаллаха ибн 'Амра ибн ал-'Аса (ум. 683–697) — сына завоевателя Египта, в будущем наместника Египта и основоположника египетской исторической школы — сказал: «Ты живешь, читая два Писания — Тору и Коран!», и предсказание это сбылось²¹. Эта история, в которую для большей занимательности были привнесены мотивы толкования снов и пророчества, а для утверждения высокого статуса героя была подчеркнута его связь с Мухаммадом, тем не менее, судя по другим источникам, правдива в том, что касается информации о высокой образованности 'Абдаллаха. Так, ат-Табари, как обычно, приводя выверенный иснад²², упоминает несколько рассказов 'Абдаллаха о Сотворении и деяниях Мусы, свидетельствующих, что Ибн 'Амр ибн ал-'Ас был знаком с Пятикнижием²³. О его больших познаниях упоминают также Ибн Ханбал в «Муснаде» и Ибн Са'д в «Табакат»²⁴.

Впрочем, пример 'Абдаллаха ибн 'Амра ибн ал-'Аса не уникален. По свидетельствам позднейших авторов с неарабскими историческими преданиями были знакомы также, к примеру, Абу 'Убайд (возм. ум. 719/720), отчимом которого был иудей, 'Абдаллах ибн Хубейра (660/661–743/744), передававший сведения об истории доисламского Египта, ну, и, разумеется, Вахб ибн Мунаббих,

тирует Бурхан ад-Дина Ибн Фархуна (ум. 1397), который, в свою очередь, цитируя кого-то из своих предшественников, в предисловии к сочинению «Табакат ал-маликийя» писал, что, если история — знание благородное и нужное, то генеалогии бесполезны, и нет никакого вреда в том, чтобы их не знать: *ас-Сахауи*. Указ. соч. С. 33.

²¹ *Ибн Абд ал-Хакам А.* Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. М., 1985. С. 271.

²² Иснад — цепочка передатчиков известия.

²³ *Ат-Табари.* Та'рих ар-русуль ва-ль-мулюк. Бейрут, 1995. Т. 1. С. 53, 157, 239.

²⁴ *Бойко К. А.* Арабская историческая литература в Египте VII–IX вв. М., 1983. С. 32.

чей рассказ о деяниях пророков (кысас ал-анбийя'), содержащийся в недошедших до нас «ал-Мубтада» стал базовым текстом для всех последующих авторов.

Стало быть, мусульманская историография создавалась, как уже отмечалось, по крайней мере на первых порах, именно арабами, и в ней развивались арабские словесные традиции. Позволим себе отложить на некоторое время вопросы об иноэтнических влияниях, а также о том, почему историописание вообще начало создаваться и какие цели оно преследовало, а вместо этого скажем несколько слов о формах фиксации исторической информации.

В доисламском устном творчестве, насколько известно, использовалось два основных метода передачи знаний о прошлом: ахбар (мн. от «хабар»), или исторические анекдоты, и ансаб, или генеалогическое предание. Первый из них представлен, главным образом, в «Аййам ал-'араб», где повествуется о разных межплеменных битвах. Средневековые арабские словари вроде «Лисан ал-'араб» объясняют понятие «хабар» через слово «наба'» — новость, известие²⁵. Словарь «ал-Му'джам ал-уасит» определяет хабар как «...то, что передается или пересказывается устно или письменно»²⁶. Ф. Розенталь выделяет следующие основные черты ахбар: 1) независимость и самодостаточность предмета сообщения, отсутствие причинно-следственных связей, хронологический порядок повествования; 2) с точки зрения внешней структуры, хабар представляет собой небольшой рассказ, основное внимание в котором уделяется сюжетам с яркой эмоциональной окраской; 3) украшение рассказа стихами, часто имеющими очень отдаленное отношение к предмету повествования²⁷. В дальнейшем, особенно в шиитской литературе, «хабар» используется как синоним слову «хадис». В то же время хабар становится минимальной смысловой единицей любого историографического сочинения: так, например, «История» ат-Табари может рассматриваться как совокупность ахбар, которые расположены в хронологическом порядке, имеют четкую структуру и отделяются друг от друга авторскими вставками и иснадами.

²⁵ Лисан ал-'араб. Каир, 2003. Т. 3. С. 12.

²⁶ Оганесян Д. А. Хабар в культурном сознании общества доисламской и раннеисламской Аравии // Проблемы арабской культуры... С. 302.

²⁷ Rosental F. Op. cit. P. 66-67.

Что касается ансаб, то в доисламскую эпоху в обществе с неразвитыми потестарными системами такие предания выполняли функцию основного инструмента идентификации: в них отражалась не только родословная отдельных племен, но через них также выстраивались сложные социальные иерархии: родовые, племенные, межплеменные... Опуская детали, напомним, что конституирование этого жанра было связано — согласно преданию — с тем, что в 641 г. халиф Умар приказал трем курайшитам составить реестр мусульманской общины. Начинаясь он с семьи Пророка и его рода хашим, далее следовали списки мухаджиров и ансаров, а затем и всех остальных мусульман по племенам. Порядок следования племен, а, следовательно, и размеры пенсионных выплат соответствовали заслугам перед общиной и близости к Мухаммаду. Этот реестр стал первой записью, описывающей кровнородственные и союзные отношения арабских племен, и послужил отправной точкой для дальнейшего развития ансаб вплоть до IX в., когда началась его канонизация. Первым автором, систематизировавшим генеалогические сведения считается Мухаммад ал-Калби (ум. 763), собрание которого было дополнено и записано его сыном Хишамом (ум. ок. 819). Огромная социокультурная роль генеалогических преданий заключалась в сохранении арабского племенного этнического самосознания в чужой этнокультурной среде, что, между прочим, препятствовало реализации эгалитаристских идей, заложенных в кораническом тексте.

Велик соблазн сказать, что, как только появился ислам, Посланнику были ниспосланы «пророческие» суры; как только им была изложена история Сотворения, и как только был записан Коран — тут же появилась картина единой всемирной истории, включавшая в себя органично и ансаб, и ахбар. Однако такой образ был бы уж слишком идеален, слишком схематично красив. По всей видимости, события развивались куда как медленнее.

Итак, появление арабо-мусульманской историографии было связано с записыванием устных преданий. В стилистическом отношении традиция оформления текста как записи устной речи, когда, к примеру, каждый фрагмент начинается с «Он сказал...», останется характерной чертой всей арабоязычной средневековой литературы.

Чем была вызвана необходимость письменной фиксации прошлого? Здесь, похоже, есть две основные причины. Первая вполне очевидна: будучи вытеснены волею обстоятельств из своей естественной среды, оказавшись погруженными в чужое культурное пространство, арабы вынуждены были приложить максимум усилий для сохранения собственной идентичности, и устное предание со всей его гибкостью, изменчивостью, поливариативностью никак для этого не подходило. Это прекрасно объясняет сохранение и развитие ансамбля. Но есть и другой, еще более важный момент.

Разумеется, использование прошлого в политических целях существовало всегда, чему свидетельством и описанные фольклорные жанры, и сама проповедь Мухаммада, в которой не последнее место занимали истории пророков. Однако, если раньше — и в племенных преданиях, и в Коране — обращение к прошлому было связано с актуализацией в социальной памяти неких фантазийных (мифических в самом классическом смысле этого слова) представлений, легитимизированных одной лишь традицией, то теперь речь шла об обращении к реальным (или псевдо-реальным) свидетельствам недавнего и вполне конкретного прошлого, которые должны были основываться на серьезной доказательной базе (свидетельства очевидцев и т. п.).

Уже в первые годы после смерти Пророка социальная память становится важнейшим политическим фактором, а ссылка на авторитет — авторитет Мухаммада, в первую очередь, — главным аргументом в споре. В этой связи любопытно, что первые исторические школы появляются не во властных центрах империи, а в центрах оппозиции — Медине, Куфе, Басре: прошлое — это аргумент слабого. Наиболее яркий пример здесь — Медина. Здесь еще живы люди или дети людей, лично знавших Мухаммада, наблюдавших, как из городского сумасшедшего он превращался в Посланника Единого Бога, как он обретал могущество — и духовное, и политическое. Еще недавно эти люди — или их отцы — жили на окраине мира, в глуши. Теперь их глушь превратилась в сакральный, мистический центр Мира — того самого Мира, которым они попытались, было, править (первая и вторая «гражданские войны»), но быстро были оттеснены с политической арены. Они живут на почетной пенсии, задабриваемые дарами, присылаемыми из богатых регионов вроде

Сирии или Египта. Они целиком погружены в узкое пространство Священных городов, и не могут оттуда вырваться. У них нет другой власти, других аргументов, другой силы, кроме воспоминаний. В Медине начинается собирание и записывание хадисов, здесь возникает жанр *магази* (*магази-сира*), поначалу включавший в себя все, что было связано с поздней эпохой деятельности Пророка. Здесь появляются первые авторы, которые, могут быть причислены к категории историков — Урва аз-Зубайр (ум. 712), Абан ибн Усман ибн 'Аффан (ум. 713/33 г.), Ибн Шихаб аз-Зухри (ум. 742) и др.

Что касается иракских историографических школ, то они стали развиваться чуть позже мединской — в основном, уже в VIII в. — и характер их деятельности был несколько иным. Если для мединцев краеугольным камнем истории была деятельность Мухаммада, то иракцы, структурировавшие прошлое в упоминавшихся выше городах-гарнизонах, поначалу обращались, главным образом, к племенной истории: так, поздние авторы упоминают о существовании книг с племенными преданиями²⁸. В дальнейшем в иракских областях развиваются специфически шиитские жанры историографии.

Заметим, что запись племенных преданий проводилась также — и весьма активно — в Египте, где очень быстро стали создаваться генеалогические системы, в которые включалась и коптская история.

Резюмируя сказанное, отметим основные особенности первого периода арабо-мусульманской историографии.

1. Историческое знание возникает в рамках арабской культуры, в формах его репрезентации и в его содержании развиваются традиции древнеаравийского словесного творчества.

2. Историческое знание формируется, с одной стороны, как составная часть религиозного дискурса (*хадисы*, *магази*, *сира* и т. п.), а с другой — как элемент *трайбалистской* культуры (*ансаб*).

3. Свидетельства прошлого становятся важным фактором идейно-политической борьбы, и историческая литература начинает формироваться в регионах с высокой оппозиционной политической активностью.

²⁸ *Al-Duri A. A. Op. cit. P. 138-142.*

4. Наконец, самое существенное. Историческое знание становится знанием письменным; и через эту письменную фиксацию происходит кристаллизация социальной памяти. Доисламское видение прошлого, да и вообще, доисламское североаравийское мировосприятие отличалось синтетичностью, характерной для бесписьменных культур²⁹: нерасчлененность прошлого и настоящего, пространства и времени, горнего и дольного и пр. Письменная фиксация информации о прошлом принуждает к ее систематизации, расчленению на сюжеты и т. п. Таким образом, бергсоновская длительность, «континуумность» мира, времени, истории³⁰ сменяется завершенностью и жесткостью заданных форм. Эти заданные формы, сюжеты, которые с прошествием времени будут «канонизированы», свидетельствуют также о забывании: из памяти стираются реальные черты деятелей первого поколения мусульман — Пророка и его сподвижников, умирают люди, знавшие их лично, непосредственно наблюдавшие их повседневное поведение; для новых поколений арабов, рождающихся в гарнизонных городах Ирака или Египта аравийское прошлое предков превращается постепенно в нечто, может быть, и очень важное, прекрасное, пленительное, но совершенно чуждое.

²⁹ См. напр.: *Грязневич П. А.* Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.) // *Очерки истории арабской культуры V–XV вв.* М., 1982.; *Rozental F.* Op. cit.; *Triki F.* L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique. Tunis, 1991; *Khalidi T.* Op. cit.

³⁰ А. Бергсон рассматривал проблемы времени, памяти, длительности и т. п. феноменологически, однако, на наш взгляд, некоторые его идеи могут быть перенесены на конкретно-историческую почву: «Ведь наша длительность не является сменяющимися друг друга моментами: тогда постоянно существовало бы только настоящее, не было бы ни продолжения прошлого в настоящем, ни эволюции, ни конкретной длительности. Длительность — это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и разбухающего по мере движения вперед. Но если прошлое растет непрерывно, то оно и сохраняется бесконечно. Память ... не является способностью составлять перечень воспоминаний или раскладывать их по полочкам. Здесь нет ни перечня, ни полочек...» И далее: «Как Вселенная в ее целостности, как каждое сознательное существо, взятое отдельно, — живой организм есть нечто такое, что длится. Его прошлое целиком продолжается в настоящем, присутствует и действует в нем...». *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.-Жуковский, 2006. С. 42, 51.

Совокупность всех этих процессов создает условия для формирования общеисламского и общеарабского исторического мифа.

Начало *второго* из выделенных этапов развития ранней историографии можно отнести к первой трети – середине VIII в., а его окончание — к середине IX в. Если попытаться обозначить основную черту этой эпохи — черту, характеризующую как формы познания прошлого, так, вероятно, и восприятие его онтологии, то стоило бы обозначить ее как аналитичность. Анализ истории, ее раздробление, выделение значимых предметов повествования, тем, формирование и разработка основных жанров литературы о прошлом, восприятие иноэтнических — античных и персидских, в первую очередь, — влияний и включение в картину прошлого заимствованных сюжетов, а в результате — создание базы для «написания» новой исторической картины мира. Не логично ли предположить, что во всех этих процессах отражаются некие модели мировосприятия, т. е., проще говоря, что мир был таков (или хотя бы воспринимался таким), каким его писали? Если так, то нам имеет смысл обратиться к вопросу жанрообразования.

Выше мы упомянули уже о нескольких исторических жанрах: сира и магази, существовавшие до определенного момента в неразрывном единстве, ансаб и кясас ал-анбийа — рассказы о пророках. Добавим к названным фада'ил — рассказы о «преимуществах» той или иной страны. Определенные методологические сложности связаны с определением хадисной литературы и, например, шиитских усул (ед. ч. — асл). Следует ли считать такую литературу исторической?

С одной стороны, традиционно в арабистике принято рассматривать ее в лучшем случае как предтечу историописания: в этом ключе о хадисах говорят и Ф. Розенталь, и Т. Халиди, и другие авторы. С другой же стороны, если мы понимаем историческую литературу предельно широко, т. е. включаем в нее все произведения о прошлом, обладавшие в конкретном обществе интересубъективной достоверностью, то почему надо исключать из нее хадисы и усул? Если в хадисах описываются эпизоды жизни Пророка, то в шиитских «основах»³¹ приводятся ответы ранних имамов на самые разнообразные вопросы. Первыми составителями усул были,

³¹ Асль — ар. корень.

в основном, ученики Мухаммада ал-Бакира (ум. 732) и Джа'фара ас-Садика (ум. 765). Постепенно ответы ранних имамов дополнялись ответами их потомков и обростали комментариями мухаддисов. На основе этих источников была создана шиитская хадисная литература, в том числе четыре канонических сборника, наиболее ранним и самым полным из которых было сочинение Мухаммада ар-Рази (ум. 941) «Китаб ал-кафи фи 'ильм ад-дин» («Достаточное знание о вере»).

В то же время, в какой степени верно само утверждение, что в данном случае мы имеем дело с литературой о прошлом?

Разумеется, каждый, слушавший хадисы, осознавал, что и Пророк, и шиитские имамы жили много лет назад, и их речения — в отличие, скажем от ниспосланного Аллахом, а значит из Вечности исходящего Корана³², — атрибуты Времени. Однако самая суть этих текстов состояла во вневременной истинности заключенных в них смыслов.

Таким образом, средневековое сознание оказывалось в несколько неловкой ситуации: ему необходимо было ответить на вопрос, каким образом можно вписать в историчность конкретных человеческих судеб абсолютную истинность слов и поступков?

Шииты — особенно крайние из них — решали проблему довольно просто, причем, собственно говоря, еще до ее появления: признавая эманацию божественного начала в роду Мухаммада, они помещали тем самым его потомков во внеисторический контекст Вечности. В XI в. Мискавейх во вступлении к своим замечательным «Таджариб ал-умам» («Опыты народов») напишет: «...мы не рассказываем о чудесах пророков и их политических достижениях, ведь люди нашего времени могут извлечь опыт, необходимый для решения проблем, с которыми они сталкиваются, только из человеческого поведения, которое никак не связано с чем-то чудесным»³³.

³² Заметим, что проблема сотворенности Корана здесь значения особого не имеет (догмат о несотворенности утвердился в суннитском богословии в IX в. при ал-Мутаваккиле (847–861)), важен сам факт его ниспослания.

³³ Цит. по: *Siddiqui B. H. Miskawayh on the Purposes of Historiography // The Muslim world. Leiden, [n.d.]. Vol. LXI. P. 23.* См. также: *Arkoun M. Contribution a l'etude de l'humanisme arabe au IV–X siecle: Miskawayh philosophe et historien. P., 1970; Arkoun M. Ethique et histoire d'après les Tajarib*

Сунниты, не воспринявшие концепцию эманации, могли ссылаться на богоизбранность Мухаммада: Пророк — человек, однако все же не только и даже не столько человек, сколько «ретранслятор» речи Аллаха, и, следовательно, любое его слово отмечено божественной печатью.

На самом деле это тот случай, когда интеллектуалы были вынуждены следовать за народным сознанием, предоставляя выработавшимся и устоявшимся в нем представлениям некоторое логическое обоснование. Очень рано начавшаяся мифологизация образа не только Мухаммада, но и всех действующих лиц времен Ниспослания и праведных халифов, да и самих этих эпох, и их превращение не просто в миф, но в миф осевой, по всей видимости, происходили стихийно. Таким образом, политическим элитам и интеллектуалам приходилось «оседлывать» эти неподконтрольные им процессы. Впрочем, к этому вопросу нам еще предстоит вернуться.

Итак, можно сказать, что семантически хадисы не были историческими произведениями, более того, связанные с эпохой Призыва, они оказались (или же, в некоторых случаях, были преднамеренно) «деисторизированы», введены в область мифа по М. Элиаде³⁴.

Показателен в этом отношении тот факт, что и позднейшие средневековые классификаторы наук выделяли 'ильм ал-хадис (знание/наука хадисов) в особую область, отличную от истории, впрочем, предписывая последней осуществлять ее «техническое обслуживание» — проверять достоверность иснадов и т. п.³⁵. Приводя слова автора «Истории Балха» Абу-ль-Касима ал-Ханафи (XII в.), ас-Сахауи пишет: «“Заветной жемчужиной и драгоценным сокровищем является наука о хадисах — основа ислама, корень

al-Umam // Atti del Terzo congresso di studi arabi e islamici. Napoli, 1967; Bhat B. Miskawayh on social justice, education and friendship // Islamic studies. 1986. Vol. 25. № 2; Мискавейх. Китаб таджариб ал-умам, т. 1-3, [б. м.], [б. г.]; Мискавейх. ал-Фауз ал-асрап (Le petit livre du Salut) / Texte ar. et fr. tr. par R. Arnaldez. Тунис, 1987.

³⁴ «В целом миф описывает различные, иногда драматические, мощные проявления священного... в этом мире. Именно эти проявления явились реальной основой создания мира и сделали его таким, каков он есть сегодня». Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2001. С. 34.

³⁵ ас-Сахауи. Указ. соч. С. 7-15.

законов, указатель разрешенного и запрещенного, пример, которому должны следовать и элита, и простонародье, краткое разъяснение Корана, средоточие правды и истины.” Это значит, что эта область знания (история. — В. К.) ведет к [науке о хадисах] и служит ей основой»³⁶.

Что же касается других жанров — на этот раз, чисто исторических, то, как это ни странно, каждый из них развивался таким образом, что в его рамках, точнее сказать, посредством его, формировался определенный тип исторической идентичности. Общемусульманская идентичность — сира и магази. Ближневосточная идентичность — кысас ал-анбийа. Региональные идентичности — фада’ил и переводы местных историй, например, «Царские жития» Абдаллаха ибн ал-Мукаффа‘ (ум. 760)³⁷. Арабская идентичность — ахбар и ансаб, впрочем, о них уже было сказано достаточно.

Что касается фада’ил, то, прежде всего, такого типа литература включает в себя описания замечательных черт, особенностей того или иного города или страны, а также разного рода диковинки³⁸. Уже в первых суннитских сборниках хадисов появляются главы о достоинствах различных городов. Самым же ранним сочинением, целиком посвященным местным особенностям, традиция называет «Книгу достоинств Мекки», приписываемую Хасану ал-Басри (ум. 728)³⁹.

В Египте появление некоторых элементов фада’ил связано с фигурой уже упоминавшегося Абдаллаха ибн ‘Амра ибн ал-‘Аса. Помимо прочих его заслуг, Абдаллах считается еще и автором «египтоцентризма», обозначающегося сегодня по-арабски как

³⁶ Ibid. С. 19-20.

³⁷ «Царские жития» (ар. «Сийар ал-мулюк») — перевод среднеперсидского сочинения, посвященного Сасанидским шахам.

³⁸ Мы оставляем в стороне связанные с традициями доисламской арабской поэзии фада’ил, посвященные отдельным племенам. См. об этом: *Крачковский И. Ю.* Арабская географическая литература // Избранные сочинения. Т. 4. М.-Л., 1957. С. 57-60. Примеры таких фада’ил у ал-Мас‘уди и их анализ см.: *Микульский Д. В.* Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас‘уди «Золотые копи и россыпи самоцветов». М., 2006. С. 52, 61.

³⁹ *Прозоров С. М.* Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII – середине X вв. М., 1980. С. 44-45.

«фир‘аунийя» — «фараонизм». В одном из рассказов, приписываемых ему, говорится, что, когда Аллах сотворил Адама, он явил ему мир, и тот увидел среди морей и гор, равнин и рек Египет — равнинную землю с рекой, которая «питается» от рая и на которую нисходит Божья благодать⁴⁰. Есть еще примеры этого жанра. Знаменитый мухаддис, факих ал-Лайс ибн Са‘д (713–791) в своем дошедшем до нас лишь в пересказах сочинении «Та‘рих» («История») описывает Нил, текущий медом, и называет его одной из четырех райских рек, которые Аллах устроил на Земле⁴¹. Йазид ибн Абу Хабиб (672/673–745/746), введший в Египте широкое преподавание хадисов и права, рассказывает легенду о строительстве Александрии легендарным южноаравийским царем Шаддадом ибн ‘Адом⁴².

Здесь следует отметить два момента. Во-первых, фада‘ил и близкая к ним локальная история в Египте начали формироваться, по всей видимости, раньше, нежели в других районах Халифата, что объясняется, с одной стороны, уже упоминавшейся обособленностью этого региона, а с другой — ранними тесными арабско-коптскими контактами. Во-вторых, египетская история, только появившись, аккумулирует в себе и местные, и арабские, главным образом, йеменские предания. Кстати сказать, любопытно, что завоевание стран Магриба, по преимуществу, южноаравийскими племенами привело к укоренению историографической традиции «связывания» древнейеменской истории с североафриканской. Указать на недостоверность этой традиции сочтет необходимым Ибн Халдун в своей знаменитой рациональной критике исторических сочинений: «К неудовлетворительным сообщениям историков относится все, что они передают о Табаби‘а — правителях Йемена и Аравии: мол, они совершали походы из своих йеменских поселений на Ифрикию и берберов стран Магриба, а Африкиш ибн Кайс ибн Сайфий — один из величайших их первых правителей, живший во времена Мусы (мир ему!) или немногим раньше, завоевал

⁴⁰ *Ибн Абд ал-Хакам А.* Указ. соч. С. 168-169.

⁴¹ *Maspero et Wiet*, La géographie de l’Egypte // *Maspero J. et Wiet G.* Matériaux pour servir à la géographie de l’Egypte (Mémoires publiés par les membres de l’Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire) / Sous la dir. de M. P. Lacaue; Vol. 36. Première série. Le Caire, 1914. P. 216.

⁴² *Бойко К. А.* Указ. соч. С. 63.

Ифрикию и ослабил берберов, и что именно он дал им это имя, услышав их тарабарщину и спросив: «Что это за галдеж⁴³?»⁴⁴.

В восточных регионах Дар ал-ислам труды по локальной истории станут появляться несколько позже, что связано, вероятно, с сохранением здесь до поры до времени относительно сильной халифской власти. Наиболее ранние из известных нам здесь сочинений — это «История Багдада», написанная Ахмадом ибн Аби Тахиром Тайфуром и продолженная его сыном Убайдаллахом, и «История Мосула» Абу Закарии ал-Азди (обе работы — конец IX – начало X в.) Если в первой работе история аббасидской столицы рассматривалась как квинтэссенция всей истории мусульманского мира, то вторая, в основном, посвящена местным знатокам хадисов⁴⁵. Впрочем, как указывает Ф. Розенталь, по некоторым данным у этих авторов были предшественники, занимавшиеся в своем творчестве прославлением родных мест⁴⁶ (тоже фада'ил). В иранских областях фада'ил также предшествовали появлению локальных историописаний и были тесно связаны с движением шу'убийи. Здесь зачинателем описаний «достоинств» городов считался Мухаммад ал-Барка (ум. ок. 835) — один из основателей куммской шиитской историографической школы, автор, в частности, «Книги Мекки и Медины». Из местных центров особой популярностью у шиитских авторов пользовалась Куфа — ей посвящали свои работы такие авторы как Ибрахим ал-Исфахани, Али ал-Куфи, Са'д ибн Абдаллах ал-Кумми, Ибн 'Укда, работавшие, правда, уже во второй половине IX в.⁴⁷

Для полноты картины упомянем еще Йемен, где ситуация отличалась немалым своеобразием. В этом с самого начала изолированном регионе описания достоинств страны тесно смыкались с местными доисламскими преданиями, генеалогической литературой и общей авраамистической мифологией. Самый видный представитель местной традиции — упоминавшийся уже Вахб ибн Му-

⁴³ Ар. «барбара» — шум, галдеж, бормотание

⁴⁴ *Ибн Халдун*. Мукаддима. Бейрут, 2000. С. 16.

⁴⁵ *Rozental F.* Op. cit. P. 152.

⁴⁶ *Ibid.* P. 153.

⁴⁷ *Прозоров С. М.* Указ. соч. С. 44-45, 90-92, 149-151, 155-157, 169-173, 198-201.

наббих — не только суммировал и записал химйаритские предания, но и вообще первым попытался рассказать мировую историю, основываясь как на устных источниках, так и на мусульманском и иудео-христианских Писаниях. Впрочем, обращает на себя внимание тот факт, что, если одни авторы высоко оценивали его образованность, то другие считали, что он «рассказывал побасенки»⁴⁸.

Итак, обобщая все сказанное относительно местных историографических сочинений, заметим, прежде всего, что повсеместно в исламском мире «настоящим» локальным хроникам (они начнут активно развиваться с середины IX в., а с XI–XII вв. займут центральное место в историописании) предшествовало развитие литературы о достоинствах и чудесных чертах тех или иных мест — литературы апологетической, включавшей в себя множество мифов и легенд, призванной, правда, прославить не только и даже не столько «малую родину», сколько ее жителей, создать историческую, достойную веры картину единства местного населения. В конечном счете — призванную создать базу для формирования региональной идентичности, стоящую в иерархии исторических идентичностей на том же уровне, что и племенная, утверждавшаяся посредством ансаб.

Заметим напоследок, что фада'ил дополнялся, в определенном отношении, формировавшей образ Другого историко-географической литературой «'аджа'иб» — литературой о диковинах и необычайных вещах, встречающихся в иноземных странах.

Двумя другими важнейшими типами историописания становятся сира и магази — жизнеописания и известия о военных походах Пророка и его сподвижников. Именно такое понимание этих жанров утверждается в эту эпоху. Однако утверждается не сразу.

Мы уже обмолвились выше, что поначалу сира-магази представлял собой единый жанр, появившийся в Медине еще в начале VIII в. и посвященный существованию общины в эпоху Мухаммада, в первую очередь, последним годам его правления, когда и осуществлялась основная завоевательная деятельность Пророка.

Выделение биографического и военно-исторического элементов, в общем и целом, отражает основные тенденции развития ара-

⁴⁸ *Al-Duri A. A. Op. cit.* 122-135.

бо-мусульманской средневековой историографии как таковой: на протяжении всего последующего ее развития основными способами передачи знаний о прошлом в ней останутся сообщения (ахбар) о событиях, к которым относятся погодные хроники, географические сочинения в разнообразных их вариациях, магази и т. п., и сообщения о персоналиях — биографии, некрологи, генеалогии и т. п., а также различные варианты их сочетания. Такое понимание характера историографии отражено в позднесредневековых классификациях исторических сочинений — в частности, у аз-Захаби (1274–1348), который подробно рассматривает всевозможные виды биографий (от историй о Пророке до рассказов о ворах и мошенниках) и выделяет всего 40 их типов, и у ас-Сахауи, дополняющего типологию аз-Захаби «событийными» сочинениями и сочинениями, сочетающими в себе черты хронистики и жизнеописаний⁴⁹.

Если рассматривать арабо-мусульманскую историографию как продолжение древнеаравийской исторической традиции, то можно заметить, что в двух означенных парадигмах ее развития сохраняются доисламские черты «известий» (ахбар) и генеалогий (ансаб), проявляющиеся, соответственно, в «событийной» истории и в разнообразных сирах.

Однако возможны и другие подходы. Если, следуя средневековой традиции, говорить об арабо-мусульманской историографии как о прикладной и в основе своей религиозной науке (знании), то можно выделить целый ряд прагматических мотиваций, послуживших основой для развития жизнеописательной литературы: в первую голову, это верификация иснадов и демонстрация добродетельных примеров, служащих для «подготовки человека к загробной жизни» и для его преуспеяния в жизни земной⁵⁰.

Наконец, третий вариант рассмотрения сиры представлен у А. Шеддади, скрупулезно выделяющего черты сходства между «Жизнеописанием Пророка» Ибн Исхака/Ибн Хишама и позднеантичными биографическими сочинениями (*bioi*), прежде всего,

⁴⁹ ас-Сахауи. Указ. соч. С. 84-100.

⁵⁰ Такого рода причины занятий историей называет большинство авторов. См.: ас-Сахауи. Указ. соч. С. 7-41 (здесь же приводятся мнения разных интеллектуалов (историков, факихов, мухаддисов и т. д.); *al-Iji*. Op. cit. P. 208-212.

Евангелиями⁵¹. Вместе с тем, на биографическую литературу, очевидно, оказала влияние и персидская традиция, начиная с переводных «Царских житий» Ибн ал-Мукаффа⁵².

Однако стоит оставить в стороне литературоведческие споры и обратить внимание на то, какую роль играли разнообразные сиры в формировании исторических и социальных идентичностей. По мусульманской традиции основоположником жанра магази-сира считается Абан ибн Усман ибн 'Аффан — собиратель хадисов, но вел ли он сам записи, неизвестно. Термин же «сира» был введен Мухаммадом ибн Шихабом аз-Зухри, который четко структурировал свод сведений о жизни и деяниях Пророка⁵³. В течение последующего столетия круг лиц, чьи биографии оказываются достойными того, чтобы их написать, значительно расширяется: сначала появляются сиры сподвижников Мухаммада и первых поколений мусульман, а уже в IX в. ал-Джахиз (ум. 869), которого, кстати, потомки будут называть историком, поставит себе задачей описать все социальные группы. В целом сами способы средневековой классификации биографической литературы и характер приводимых в ней сведений говорят о том, что главной задачей авторов было не целостное описание исторических личностей, а выделение и описание некоторых их социально значимых свойств. Исторические сочинения о людях того или иного типа относились, прежде всего, к адабной литературе и были призваны развлекать и поучать читателя, предоставляя ему модели социального поведения, т. е., в конечном счете, формировать его социальную идентичность.

В то же время, как уже было сказано, с помощью сир создается основа — своеобразные «канонические» тексты — для формирования идентичности общемусульманской, более того — для превращения ранних времен ислама в осевой исторический миф.

Важнейшим таким текстом, который хотя вообрал в себя не всю информацию касательно деятельности Мухаммада (ее сбор и сис-

⁵¹ *Sheddadi A.* Op. cit. P. 187-227.

⁵² О персидском влиянии см. напр.: *Arkoun M.* *Ethique et histoire...* P. 90-91.

⁵³ *Al-Duri A. A.* Op. cit. P. 27, 110; *Микульский Д. В.* «Золотые копии...» ал-Масуди и их место в арабо-мусульманской словесности // *Ал-Масуди. Золотые копии и россыпи самоцветов.* М., 2002. С. 24-25.

тематизация заканчиваются, в основном, только к середине IX в.⁵⁴), однако составил основу для всех будущих авторов, касавшихся этой темы, становится «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака (ум. 767) и Ибн Хишама (ум. 828 или 833). Заметим, что к моменту написания уже первой версии этого труда в живых не осталось ни одного человека, непосредственно знавшего Посланника, вся его жизнь (в особенности ее первый — мекканский — этап) успела обрасти легендами. Но если в работе Ибн Исхака еще, судя по всему, оставались некоторые сообщения, которые могли бы быть восприняты читателем неоднозначно, то сочинение Ибн Хишама от таких элементов уже полностью избавлено, правда, они сохранены у ат-Табари, ссылающегося непосредственно на Ибн Исхака⁵⁵. В Сире отчетливо видно, как фигура Мухаммада становится центром притяжения, основным мерилем всей истории общины — она приобретает черты святости, божественности и озаряет своим божественным свечением окружающую действительность — людей, общество, государство.

На первый взгляд кажется странным, что главным источником по жизни Мухаммада становится именно работа Ибн Исхака — по мнению многих, «слабого» передатчика хадисов и даже «лжеца». Вполне возможно, что причиной этому послужил выделяемый А. Б. Куделиным беллетристический элемент сочинения⁵⁶. Сира была занимательна для чтения, что, разумеется, способствовало ее популярности.

Не только посредством Сиры, но и благодаря хадисам, вся эпоха жизни Посланника и время правления праведных халифов, превращается в эпоху идеальных моделей. Идеальное общественное устройство, идеальные правители, идеальные личности... Эта идеализация отчетливо видна в арабо-мусульманской культуре вплоть до сегодняшнего дня⁵⁷ (салафизм как возвращение к «истинному» исламу). В Средние века она наглядно проявлялась в аб-

⁵⁴ *Большаков О. Г.* История Халифата. М., 2000. Т. 1. С. 62.

⁵⁵ *Крымский А. Е.* История мусульманства. М.-Жуковский, 2003. С. 146.

⁵⁶ *Куделин А. Б.* «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама как памятник средневековой арабской литературы // Письменные памятники Востока. 2005. № 2(3). С. 226.

⁵⁷ О современных арабо-мусульманских политических мифах см.: *Sivan E.* Mithes politiques arabes // Tr. de l'hébreu. P., 1995.

басидских образах власти: начиная с самого титула «халифат расул Аллах» («заместитель Посланника Аллаха»), впрочем, потом сокращенного до «халифат Аллах» («заместитель Аллаха»), и заканчивая способами легитимации власти (аббасидская легенда о завещании Абу Хашима), и самой ее символикой: плащ Пророка, меч Пророка, цветовая символика.

Все это способствовало формированию общемуусульманской идентичности, которая, однако, была идентичностью не только религиозной в обычном нашем понимании этого слова, но религиозно-государственной, ведь ислам с самого начала представлял собой не только религию, но и систему общественного устройства, систему власти⁵⁸. Сама заявленная в Коране идея разделения человечества на уммы — религиозные общности⁵⁹ — и реальное широкое самоуправление иноверцев, сохранявшееся и в средневековых халифатах, и в Османской империи, служили предпосылкой для формирования такой специфической «религиозно-национальной» идентичности, которая ярко проявлялась не только в Средние века, но и в XX в., в частности, при образовании ряда государств на конфессиональной основе.

Перейдем теперь к последнему из жанров, которые мы должны рассмотреть, говоря об историографии середины VIII – середины IX вв. Речь идет о «кысас ал-анбийя». Собственно говоря, начало этому жанру, в каком-то смысле, было положено еще Мухаммадом в так называемых «пророческих айатах» Корана. Цель ниспослания этих историй объясняется в 120 айате суры «Худ»: «И все рассказываем Мы тебе из вестей про посланников, чтобы укрепить тебе твое сердце. И в этом явилась к тебе истина, и увещание, и напоминание для верующих»⁶⁰. Цели ниспослания ис-

⁵⁸ Triki F. Op. cit. P. 89-131.

⁵⁹ В Коране слово «умма» упоминается в различных значениях более 50-ти раз. И все же, по ат-Табари, «умма изначально обозначает сообщество, объединенное одной религией. В дальнейшем же это понятие указывает только на сообщество людей без указания на религию, поскольку это значение уже содержится в слове»: ат-Табари, Джамий' ал-байан, комм. к: Коран, 2:213. Об эволюции понятия «умма» см.: *Нассар Н.* Мафхум ал-умма байна ад-дин уа-т-та'рих. Бейрут, 2003.

⁶⁰ Коран, 11:120, пер. И. Ю. Крачковского.

тории пророков описывает также автор «Рассказов о пророках» ат-Са‘алиби⁶¹ (ум. 1035): 1) принятие людьми пророческой миссии Мухаммада (откуда может знать историю неграмотный Мухаммад, как не от Аллаха?!); 2) побуждение слушателя к тому, чтобы он подражал героям этих историй, и предостережение от того, за что следует кара Аллаха; 3) утверждение позиций Мухаммада и прославление его и его общины, ведь они были избавлены от многих обязанностей, которыми были обременены их предшественники⁶²; 4) просвещение общины Мухаммада⁶³; 5) сохранение памяти о героях этих историй и их делах, дабы люди, стремясь войти в историю, вели себя лучше⁶⁴.

Рассказывая о пророках, Мухаммад пытается «легитимизировать» собственную миссию, вводя ее в широкий исторический контекст. Однако эта легитимация была бы невозможна, если бы аудитория, к которой он обращался, совсем ничего не знала о пророках и считала все эти истории выдумкой чистой воды. Да и сама религиозная ситуация в Аравии, где бок о бок жили язычники, христиане и иудеи, располагала к активному культурному обмену. Вероятно, весь ближневосточный регион в той или иной мере питался из единого фонда ветхозаветных легенд, и поэтому появление новой религии не могло произвести особого впечатления на завоеванные народы. В самом деле, что собой представлял ислам для простых жителей, например, Сирии в момент ее завоевания? Крайнее единобожие, какой-то проповедник из пустыни, называющий себя новым пророком, новые святыни, примитивный ритуал... А в остальном — ничего нового: Бог, Сотворение, Страшный суд, ангелы, авраамистическая картина прошлого... Не более, чем очередная секта.

Таким образом, именно образ доисламской мировой истории примирял завоеванных с завоевателями и служил той идейной базой, на основе которой складывалась (или сохранялась?) общая ближневосточная идентичность.

Однако в Коране доисламская история нигде не излагается связно — Мухаммад обращается к ней, что называется, «по пово-

⁶¹ ат-Сахауи. Указ. соч. С. 16-17.

⁶² См.: Коран, 31:20.

⁶³ Там же, 12:7,11.

⁶⁴ Там же, 26:84.

ду», когда ему надо аргументировать ту или иную мысль. В описываемый нами период происходит определенная ее структуризация — образованные авторы, обращаясь не только к кораническому тексту, но также и к иудейским и христианским Писаниям, выделяют и систематизируют интересные, на их взгляд, эпизоды.

Основоположником *кысас ал-анбийа* считается Вахб ибн Мунаббих — автор «ал-Мубтада» («Начала»), утверждавший, что при работе над сочинением прочитал тридцать книг, открытых тридцати пророкам. Хотя работа до наших дней не дошла, судя по тем цитатам из нее, которые встречаются в трудах позднейших авторов, можно предположить, что автор начал свое повествование с ветхозаветной истории, затем перешел к пророкам, упоминаемым в Коране, а после — к таким праведникам, как Лукман и семеро спящих отроков.

Существует мнение, что для мусульманских историографов весь доисламский этап мировой истории представлял собой некое единое, по большому счету, ничего не значащее пространство, которое им как-то приходилось заполнять. С одной стороны, это действительно так: первыми из недопустимых сообщений *ас-Сахауи* называет те, которые основаны на цитировании древних авторов, и за приверженность им резко критикует Ибн Мунаббиха⁶⁵. С другой же стороны, доисламская эпоха имела огромное значение: лишенная четкой хронологии, жестких методов верификации сообщений, самого календаря, она не только предоставляла возможность для межкультурного взаимодействия, но также оставляла достаточно места для сферы чудесного и для включения в ореол истории прошлого немусульманских народов, что станет особенно актуальным с развитием географической литературы.

Итак, подводя итоги второму этапу развития арабомусульманской историографии, отметим наиболее важные его черты.

1. Кристаллизация основных способов меморизации прошлого — краткие сообщения о событиях, связанные неким смысловым единством, и биографии.

2. Выделение значимых исторических сюжетов: истории пророков, история Мухаммада и его сподвижников, арабские генеалогии, прошлое отдельных регионов и биографии их жителей.

⁶⁵ *ас-Сахауи*. Указ. соч. С. 48.

3. Формирование способов определения социальной идентичности через рассказы об отдельных общественных группах.

4. Структуризация представлений об эпохе Призыва и праведных халифов как об осевом времени, выделение идеальных типов общественного устройства, религиозных и государственных лидеров, личного поведения.

5. Формирование трех уровней исторической самоидентификации через отдельные жанры историописания: а) региональная (в районах, где неразвиты племенные отношения) — фада'ил — и трайбалистская (где развиты) — ансаб; б) религиозно-государственная — сира, хадисы, усуль; в) ближневосточная — кысас ал-анбийа.

Далее перейдем к *третьему* из выделенных периодов: середина IX в. – середина X в. Обычно именно с этого момента исследователи начинают серьезно говорить об арабо-мусульманской историографии, рассматривая всю предыдущую эпоху как некий предварительный этап. Действительно, можно сказать, что это столетие было чем-то вроде золотого века историографов — именно тогда были созданы фундаментальные и наиболее авторитетные исторические хроники, начала активно развиваться локальная историография и появились историко-географические труды.

Нам же в данном случае интересен в означенной эпохе только один момент, правда, очень существенный: появление всемирно-исторических хроник. Пожалуй, именно это стоит считать наиболее замечательной метой времени. Отдельно разрабатывавшиеся темы, сюжеты прошлого вдруг складываются в единую картину мировой истории, причем картину настолько хорошо прорисованную, настолько логичную и полную, что потомки, в большинстве своем, будут ее воспроизводить почти полностью, критикуя лишь отдельные — довольно редкие — ее элементы.

Скажем несколько слов о ряде ключевых сочинений.

Первой серьезной работой по всемирной истории, вероятно, можно считать книгу ад-Динавари (ум. 891) «Китаб ахбар ат-тиуал» («Книга долгих известий»)⁶⁶. Автор (перс по происхождению) начи-

⁶⁶ Почти одновременно с ад-Динавари или даже немногим ранее Ибн Кутайба (ум. 883) сочинил предназначенную для катибов (чиновники) «Китаб ал-ма'ариф», которая также содержала в себе элементы всемирной истории.

нает с синхронизированного изложения библейской (Палестина), персидской и йеменской истории, практически обойдя стороной Мухаммада, переходит к истории раннего ислама, в которой основное внимание уделяет событиям, происходившим на персидской территории, а затем коротко рассказывает о правлениях халифов, располагая информацией по принципу династийной хроники⁶⁷.

«История» ал-Йа'куби⁶⁸ (ум. 897) начинается с рассказа о первородном грехе, который приводится в соответствии с христианской традицией. После этого автор рассказывает о пророках — Нухе, Ибрахиме, Мусе, Да'уде, Сулаймане, о семитских посланниках Аллаха, чьи имена, по мнению Д. Сурделя, были заимствованы из сирийского апокрифа «Пещера сокровищ», переведенного на арабский язык в VIII в.⁶⁹, и, наконец, об 'Исе, жизнь и деяния которого, за исключением эпизода с распятием, описываются с опорой на текст Евангелий.

Следующая часть работы посвящена истории разных народов: сирийцев, вавилонян и индийцев, греков, римлян и византийцев, персов, китайцев и египтян, берберов, йеменцев, арабов в доисламскую пору и народов, живших на территориях Сирии и Асуана. Любопытно, что, в отличие, например, от ат-Табари или ал-Мас'уди, автор здесь следует довольно строгой схеме: для каждого народа он приводит список правителей, рассказывает о его религии и научно-технических достижениях. Автор пытается связать историю отдельных народов с историей пророков. Показательны как параллелизм изложения, так и стремление осветить наиболее значимые достижения каждого из описываемых народов — в конечном счете, создается впечатление, что, согласно авторской концепции, доисламская история представляла собой совокупность историй развития разных народов, каждому из которых суждено внести свою лепту в цивилизацию ислама.

От доисламской истории ал-Йа'куби переходит к жизни Мухаммада и правлению праведных халифов, а затем к событиям омейядской и аббасидской истории. Эпоху Мухаммада он описы-

⁶⁷ Rosental F. Op. cit. P. 133.

⁶⁸ Ал-Йа'куби. Та'рих. Т. I-II. Бейрут, [б. г.].

⁶⁹ Sourdel D. Les civilisations passées vues par deux historiens musulmans // Revue des études islamiques. P., 1987-1989. Vol. LV-LVII. P. 312.

вает по принципу ахбар, стараясь располагать их в хронологическом порядке. Рассказывая о правлениях халифов, особое внимание автор — сам шиит — обращает на все, что было связано с шиитской общиной: жизнь Али ибн Аби Талиба, биографии двенадцати имамов и т. п.

«История пророков и царей» ат-Табари (838–923), которая оказала огромное влияние на всю последующую историографию и считается до сих пор едва ли не самым важным источником той эпохи, своим авторитетом обязана педантичности автора, скрупулезно приводившего выверенные иснады к каждому из сообщаемых известий и вообще всячески подчеркивавшего свое стремление к объективности. В доисламский период ат-Табари, следуя за ад-Динавари, помещает синхронизированные библейскую, арабскую и персидскую истории. Жизнь Мухаммада описывает в традициях Сиры, ссылаясь и на Ибн Исхака, и на Ибн Хишама, но с момента хиджры переходит к погодному принципу изложения информации и старается придерживаться его до самого конца. В тех случаях, когда автор знает несколько версий одного и того же события, он приводит их все. Перейдя к эпохе халифов, он продолжает следовать погодному принципу, отходя от него лишь, когда приводит биографии правителей в конце их царствования⁷⁰.

Наконец, последняя из работ, о которых необходимо упомянуть, это «Золотые копи и россыпи самоцветов» ал-Мас'уди⁷¹ (ум. 956), где описывается история человечества до начала правления халифа ал-Мути' (946–974). Первая часть работы посвящена доисламской истории. Она содержит описания географических представлений мусульман и сведения о множестве самых разных народов. Вторая часть сочинения посвящена истории Пророка и халифата. Также в работе есть две главы, посвященные соответственно всемирной хронологии и хронологии мусульманской истории.

Композиционно «Золотые копи» выдержаны в традициях династийных хроник. Текст разбит на отдельные хабары, начало которых маркировано. Каждый хабар содержит в себе биографическую справку о правлении того или иного правителя, после

⁷⁰ ат-Табари. Та'рих ат-Табари. Бейрут, 1995. Т. 1-5.

⁷¹ ал-Мас'уди. Указ. соч. Т. 1-4.

которой следует «совокупность известий о нем, деяниях его и обо всем замечательном, что было в дни его». Помимо чисто исторических сообщений ал-Масуди приводит новеллы, некрологи, адабные сообщения, диалоги, стихотворные цитаты, анекдоты⁷².

Широта интересов автора, с одной стороны, придала «Золотым копиям» особую занимательность, превратив их в своего рода беллетристическую литературу. Но с другой стороны, в тексте появилось довольно много заведомо ложных сведений, иногда противоречащих здравому смыслу, на что, опровергая несколько сообщений, указывает Ибн Халдун.

Несмотря на все различия между этими сочинениями, нельзя не отметить, что во всех них присутствует цельная картина исторической реальности. Сюжеты, отдельно разрабатывавшиеся в произведениях разных жанров на предыдущем этапе, объединяются в единую и, в целом, непротиворечивую систему описания прошлого. Вся человеческая история обретает общую периодизацию (до Мухаммада, миссия Мухаммада, после Мухаммада), систематизируется и образует определенное смысловое единство как воплощение Божественного замысла. В то же время ее структура остается достаточно гибкой для того, чтобы включать в нее сведения о различных народах. Будучи в основе своей историей мусульманской, она является вместе с тем историей государственной (все авторы описывают, в первую очередь, политическую деятельность халифов) и ближневосточной (обязательное включение в доисламский период сведений о Палестине, Иране и Аравии). В конечном счете, она аккумулирует в себе все сформировавшиеся в предыдущий период способы исторической самоидентификации и создает основу для формирования многоуровневой цивилизационной идентичности.

Подводя итоги всему вышесказанному, хотелось бы еще раз бросить взгляд на арабо-мусульманское историописание VII – середины IX в.

Мы выделили три этапа его эволюции, соотносящиеся с этапами политического развития Халифата: (1) этап фиксации устной традиции, (2) этап формирования жанров и (3) этап написания всемирной истории. Можно продолжить эту цепочку и выйти за уста-

⁷² Микульский Д.В. Арабо-мусульманская культура... С. 24-41.

новленные хронологические рамки. Тогда мы увидим, что по мере дезинтеграции халифата постепенно интерес к универсальной истории будет падать, и все большую популярность будут обретать локальные династийные хроники. Какое-то время (можно считать, до конца XII в.) они будут сосуществовать друг с другом, затем локальная история займет центральное место (с XIII в.), а (4) в XIV–XV вв. появятся цитировавшиеся выше работы по «методологии» и философии истории (5).

Если формы репрезентации прошлого соответствуют способам его восприятия, то имеет смысл попробовать описать эту эволюцию в других терминах.

Джахилийа и (1) — первый синтез (устное предание — история как единое нерасчлененное переживание);

(2) — первый анализ (жанры — фрагментация прошлого);

(3) — второй синтез (всемирная история — общая картина прошлого);

(4) — второй анализ (локальные истории — детализация общей картины);

(5) — третий синтез (философия и «методология» истории — феноменологическое и метафизическое единство прошлого).

Полученная схема (разумеется, условная, поскольку переходы от одной стадии к другой были очень плавными, и многие элементы предыдущих стадий сохранялись на последующих), на наш взгляд, весьма напоминает схему создания художественного текста (впрочем, не только художественного) и его последующую эволюцию: авторское переживание (1) — замысел (2) — создание текста (3) — комментарии к тексту (4) — критика (5).

Конечно, нельзя утверждать, что отмеченный параллелизм (см. таблицу) универсален, что развитие историописания и формы меморизации прошлого всегда и везде коррелируют с формированием и развитием текста, однако, как нам кажется, было бы небезынтересно проверить, насколько эта гипотеза применима к другим историографическим традициям.

Хронология	До сер. VIII в.	Сер. VIII в. – сер. IX в.	Сер. IX в. – сер. X в.	Сер. X в. – сер. XIII в.	XIV– XV вв.
Политический дискурс	Арабо-мусульманский	Мусульманский интеграционный	Мусульманский дезинтеграционный	Региональная Государственность (часто – ксенократия)	
Историография	Фиксация устной традиции	Формирование жанров	Хроники всемирной истории	Локализация Истории	Обобщающие работы
Восприятие прошлого	Время как длительность	Фрагментация прошлого/ кристаллизация идентичностей	Структуризация прошлого/ система идентичностей	Актуализация региональных элементов структуры идентичностей	Поиск семантического единства прошлого
Типология изменений	I синтез	I анализ	II синтез	II анализ	III синтез
Развитие текста	Авторское переживание	Замысел и мотивы	Текст	Комментарии	Критика

Е. Ю. КАРАЧКОВА

«АННАЛЫ» ДЖЕЙМСА ТОДА И УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ О ПРОШЛОМ В РАДЖАСТХАНЕ

Феномен исторической памяти, который давно и плодотворно изучается на Западе, в последнее время привлек внимание и российских историков¹. Участники проекта «Образы времени и исторические представления в цивилизационном контексте: Россия — Восток — Запад» видят свою задачу в том, чтобы «проанализировать генезис, структуру, социальное функционирование и механизм замещения наиболее живучих исторических мифов и стереотипов в стабильные и переломные эпохи истории». Действительно, в том, что касается *генезиса* исторических мифов и *механизма их замещения*, прочтение в хронологическом порядке письменных памятников той или иной культуры может дать превосходные результаты. Что же касается изучения *социального функционирования исторических мифов*, антрополог, пожалуй, оказывается в привилегированном положении. Ведь письменный источник — это, как правило, законченный, фиксированный текст. Умение задавать вопросы тексту и находить на них ответы зависит от профессионализма ученого, но даже самый талантливый историк сможет получить ответы лишь на ограниченное число вопросов. Количество ответов, которые может получить антрополог в процессе полевой работы с той или иной социокультурной общностью, потенциально не ограничено. Многое зависит от умения правильно их задавать, а иногда и от простого везения. У этого преимущества есть, конечно, и обо-

¹ Речь идет прежде всего о долгосрочных научно-исследовательских проектах Центра интеллектуальной истории Института всеобщей истории РАН. Результаты одного из них представлены в книге: История и память: Историческая культура Европы до начала нового времени / Под ред. Л. П. Репиной. М.: Кругъ, 2006. Там же см. исторический обзор и наиболее полную библиографию западных исследований в этой области (С. 19-46).

ротная сторона: еще со времен Малиновского² антропологи признавались, что им трудно поставить последнюю точку в своих этнографиях. Всегда оставалось ощущение некоторой неполноты, незаконченности и недосказанности.

Авторы антропологических исследований местных представлений о прошлом, т. е. *этноисторических* исследований, не ставят себе задачу отделить «исторические зерна» от «мифологических плевел». Им интересно не столько то, как в действительности обстояло дело в далеком или недавнем прошлом, сколько *сами представления* об этом. По словам известного американского антрополога Лоренса Бабба, «ничто так точно не характеризует [социокультурную] общность сегодня, как ее представления о том, кем она была вчера»³. Принципиальное отличие состоит в том, что историки реконструируют представления о прошлом по письменным источникам, например, таким заведомо «необъективным», как мемуарная или дидактическая литература, в то время как этноисторики работают преимущественно с устными — устной историей и устной традицией⁴, собранными в ходе полевых исследований.

Термин «этноистория» (ethnohistory), трактуемый по-разному — как особый исследовательский метод или как самостоятельное направление, сформировавшееся на стыке двух дисциплин — этнографии и историографии — возник в рамках и в связи со становлением и развитием культурной антропологии (Cultural Anthropology) в системе североамериканских гуманитарных исследований⁵. Первоначально он трактовался узко — как метод полевых исследований, направленный на реконструкцию истории бесписьменных культурных сообществ. Постепенно этноисторию стали трактовать расширительно — как использование антрополо-

² Бронислав Малиновский (1884–1942) — английский этнограф и социолог.

³ Babb, Lawrence A. Violence and the Construction of Trading Caste Identity // Multiple Histories: Culture and Society in the Study of Rajasthan / Ed. by Lawrence A. Babb, Varsha Joshi, Michael W. Meister. Jaipur and New Delhi: Rawat Publications, 2002. P. 19-20.

⁴ О значении этих терминов и различиях между ними речь пойдет ниже.

⁵ Подробнее об этноистории см.: Карачкова Е. Ю. Этноистория как метод исторических реконструкций // Индийские исследования в странах СНГ. Материалы научной конференции. Москва: ИВ РАН, 2007. С. 135-144.

гического метода (полевой работы) и теорий (в особенности, теории культуры, выработанной культурной антропологией) в историческом исследовании. Первая и, насколько мне известно, последняя англоязычная энциклопедическая статья об этноистории появилась в изданной в 1968 г. Международной энциклопедии общественных наук⁶. В ней зафиксирован весь семантический объем, который приобрел этот термин к концу 1960-х годов. Наиболее новаторским для того времени и, как показали последующие десятилетия, наиболее продуктивным направлением работы этноисториков оказалась реконструкция альтернативных авторитарным и элитарным дискурсам *местных, идущих снизу представлений того или иного социокультурного сообщества о своем прошлом*. Попытки осмысления сути и продукта труда этноисторика продолжают по сей день. Наиболее удачная, по моему мнению, дефиниция была сравнительно недавно предложена американским ученым У. Симмонсом: «[Этноистория — это] вид культурной биографии, реконструированной на основании максимально доступного числа свидетельств за максимально длительный период времени», но наиболее исчерпывающей она оказывается в тех случаях, когда «включает в себя память и голоса ныне живущих людей (курсив мой. — Е. К.)»⁷. Аналогичная задача ставится и в этом исследовании, моделью для которого послужили монографии, написанные с этих позиций индийскими, европейскими и американскими этноисториками⁸. Речь пойдет об исторической памяти на примере устной традиции о прошлом, имеющей хождение в одном небольшом городке с богатым историческим прошлым.

Географической точкой приложения этноисторического метода или единицей антропологического исследования послужил для

⁶ Cohn, Bernard S. Ethnohistory // International Encyclopedia of the Social Sciences / Ed. by D. L. Sills. Vol. 6. N.Y.: MacMillan, 1968.

⁷ Simmons, William S. Culture Theory in Contemporary Ethnohistory // Ethnohistory, 35. 1988. P. 10.

⁸ Amin, Shahid. Event, Metaphor, Memory: Chauri-Chaura, 1922–1992. Berkeley: University of California Press, 1995; Balzani, Marzia. Modern Indian Kingship. Oxford: James Curry, 2004; Dirks, Nickolas B. The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom. 2nd ed. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993; Mayaram, Shail. Against History, Against State: Counterperspectives from the Margins. N.Y.: Columbia University Press, 2003.

меня небольшой городок Амбер в индийском штате Раджастан⁹. Полевые исследования по сбору устной традиции о прошлом проводились в три этапа: по четыре месяца в 2000–2001 и 2002–2003 гг. и два месяца в 2005–2006 гг. Теперь уже невозможно сосчитать, сколько раз я прошла по улицам этого города, задавая его жителям вопросы о его истории. Моими респондентами и добровольными гидами по городу были мужчины и женщины, молодые (в том числе и школьники) и старые, люди образованные и неграмотные; индусы, мусульмане и джайны; раджпуты, брахманы и *мина*¹⁰; храмовые служители, владельцы мелких лавочек, клерки и школьные учителя. Изложенная ниже краткая история этого города и очерк его нынешнего состояния позволит прояснить, почему именно Амбер и его исторические монументы на протяжении веков были и до сих пор остаются одновременно и источником и фокусом исторического мифотворчества составляющих его население общин, а также жителей соседнего Джайпура — нынешней столицы штата Раджастан.

Амбер как единица антропологического исследования

Амбер¹¹, расположенный примерно в 10-ти километрах к северо-востоку от Джайпура, был столицей княжества Дхундхар¹² с XI в. н. э. по 1727 г. В 1727 г., по указанию тогдашнего правителя княжества махараджи Джай Сингха II (1699–1743) началось строительство новой столицы — Джайпура. Следует отметить, что архитектурно древняя столица была и остается двухуровневой структурой. Посередине высокой горной гряды возвышается великолепный дворцово-крепостной комплекс Амбер-форт — в недавнем прошлом частная резиденция правящего раджпутского клана Каччавов. С середины 1950-х годов, после отмены статуса и

⁹ Раджастан — крупнейший по территории штат на северо-западе Индии.

¹⁰ *Мина* — название местного племени.

¹¹ В разговорной речи произносится «Амер». Иногда встречается такое же написание.

¹² Княжество Дхундхар, основанное раджпутским кланом Каччава, было известно также как Амберское княжество — по названию его столицы. На русском языке краткий очерк истории княжества содержится в книге: Успенская Е. Н. Раджпуты. Рыцари средневековой Индии. СПб.: Евразия, 2000. С. 63-67.

привилегий индийских князей, этот архитектурный комплекс превратился в музей под открытым небом. У подножия той же горной гряды, в тесной долине между холмами, расположен город Амбер — «единственная сохранившаяся на сегодняшний день модель средневекового раджастханского города»¹³. В самом деле, именно уникальная судьба Амбера, в течение нескольких лет превратившегося по воле его правителя из процветающей столицы в мертвый город, позволила сохранить его архитектурный облик практически в неприкосновенности. Среди немногих, оставшихся в Амбере после переноса столицы жителей, были несколько брахманских семей храмовых жрецов — *пуджари*. Они остались не потому, конечно, что «сохранили трогательную привязанность к своим храмам»¹⁴, как писал один романтически настроенный европейский путешественник, посетивший Амбер в 1832 г., а потому, что несколько десятков из сотен амберских храмов сохранили свое сакральное значение, а следовательно — покровительство и финансирование — для правящего клана раджпутов Каччхава или для других влиятельных общин города. Остальные храмы либо лежат сегодня в руинах, либо используются под жилье или как загоны для скота.

Если дворцово-крепостной комплекс Амбер-форт, перешедший из частных рук под охрану государства в лице Министерства по туризму штата Раджастан, находится в относительно хорошем состоянии, то облик города за последние 20 лет серьезно пострадал. Первая волна его повторного заселения началась, по свидетельству местных жителей, еще в конце 1940-х годов, когда в результате раздела Индии толпы индусских беженцев хлынули в Раджастан из вновь образованного Пакистана. В 1980-е годы с оживлением экономики в Джайпур начался приток рабочей силы, и Амбер, превратившийся, по существу, в столичный пригород, стал хаотично застраиваться, в том числе в самой старой части города — внутри окружающей его крепостной стены.

Наряду с другими памятниками культурного наследия в окрестностях Джайпура посещение Амбер-форта на протяжении десятков лет непременно включалось в программы туристов, приезжав-

¹³ *Nath, Aman*. Jaipur: The Last Destination. L.: Taurus Parke Books, 1996. P. 5.

¹⁴ Цит. по: *Sarkar, Jadunath*. A History of Jaipur, c. 1503–1938. Rev. and ed. by Raghubir Singh. Hyderabad: Orient Longman, 1984. P. 209.

ших в Джайпур. Что же касается города, то путеводители часто умалчивали о его существовании, а если и упоминали, то выборочно, описывая два или три наиболее выдающихся архитектурных памятника. В результате, в большинстве случаев группа так называемых «организованных туристов» могла посетить Амбер-форт и вернуться в Джайпур, так и не узнав о существовании города, хотя отдельные монументы Амбера несколькими веками старше дворцово-крепостного комплекса¹⁵.

Попытки возродить город из информационного небытия, приостановить варварскую застройку и дальнейшее разрушение и включить его в туристическое пространство начались в середине 1990-х годов. По инициативе и при финансировании джайпурского отделения неправительственной организации INTACH (Indian National Trust for Art and Cultural Heritage) известная архитектурная компания «Абхикрам» провела тщательные исследования архитектуры и инфраструктуры города, морфологии ландшафта, систем водопользования и водосбережения, истории строительства отдельных зданий и прав собственности на них, подготовила карту города и планы его отдельных участков. По результатам исследования был составлен детальный «План консервации Амбера» (Amber Conservation Plan)¹⁶. В 2002 г. в рамках Проекта развития городской инфраструктуры Раджастанхана (Rajasthan Urban Infrastructure Development Plan) на реставрацию его памятников было выделено около 2 млн. долларов¹⁷. На сегодняшний день эти меры можно признать успешными: часть памятников уже восстановлена или отреставрирована. Разработаны пешеходные маршруты по старой части Амбера, и сегодня нередко можно увидеть туристов, осматривающих город самостоятельно или в сопровождении гидов.

Многочисленные опросы местного населения в ходе подготовки «Плана консервации Амбера», а также непосредственное

¹⁵ Амбер-форт сооружался постепенно с конца XVI по начало XVIII в., что явственно прослеживается в его архитектурных особенностях.

¹⁶ Эти данные получены в 2001 г. в результате личного общения с партнерами фирмы «Абхикрам», архитекторами Нимишем Пателем и Парул Завери, которые любезно предоставили мне возможность работать с архивами их компании.

¹⁷ См.: www.ruidp.org/project/cities (сентябрь, 2007).

участие некоторых его представителей в реставрации и консервации туристических объектов привели к росту интереса жителей к истории своего города. При этом, среди них сложилось практически единодушное мнение: значимость Амбера состоит в его *древности*. Тенденция значительно преувеличивать возраст храмов, *хавели* (особняков, принадлежавших местной аристократии) и других объектов прослеживалась у моих как образованных, так и неграмотных респондентов. Последние либо датировали все встречающиеся на нашем пути памятники X веком — по преданию, временем основания Амберского княжества — либо отвечали, что памятник «очень-очень древний». Широкое хождение среди местных жителей имеет поговорка: «Амер — Джайпур ки дхани» (Амбер — столица Джайпура), намекающая на превосходство Амбера над Джайпуром как первой — древней — столицы княжества. Обострение интереса к собственной истории и появление в городе задающих вопросы туристов не могло не оказать влияние на устную традицию. Каков характер этого влияния и его механизмы?

Теория устной традиции применительно к Амберу

Моя трактовка устной традиции теоретически базируется на знаменитом исследовании Яна Вансины¹⁸. По результатам многочисленных полевых исследований в бесписьменных африканских обществах автор убедительно продемонстрировал ценность устной традиции как потенциального источника для исторических реконструкций. Сходные проблемы рассматривает в своих монографиях Дэвид Хениге¹⁹. Вансина определяет устную традицию как «вербальные сообщения, содержащие важные сведения о прошлых событиях, произошедших до жизни нынешнего поколения»²⁰ в отличие от «устной истории», под которой понимают реконструкцию событий недавнего прошлого на основе личных воспоминаний уча-

¹⁸ Vansina, Jan. *Oral Tradition as History*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

¹⁹ Henige, David P. *The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Chimera*. Oxford: Clarendon Press, 1974; *Idem*. *Oral Historiography*. N.Y.: Longman, 1982; *Idem*. *Princely States of India. A Guide to Chronology and Rulers*. Bangkok: Orchid Press, 2004.

²⁰ Vansina, Jan. *Op. cit.* P. 27.

стников или свидетелей тех или иных событий²¹. Мое употребление термина «устная традиция» отвечает более строгому критерию, предложенному Хениге. Он утверждает, что устной традицией можно считать лишь те вербальные сообщения о прошлом, «которые широко и повсеместно известны в данной культуре». Версии, не получившие широкого распространения, он предлагает называть «свидетельствами» (testimony)²².

Исследователи устной традиции полагают, что сегодня, с повсеместным распространением грамотности, устной традиции в ее первоначальном чистом виде больше не существует. Контаминация традиции происходит за счет ее адаптации к новой информации, содержащейся в письменных источниках. Хениге обозначил этот процесс термином *feedback* (обратная связь)²³. В случае с Амбером, в условиях частичной грамотности его населения²⁴, важнейшими факторами адаптации устной традиции о прошлом являются два типа текстов. Назовем их условно *академическим* и *туристическим дискурсами*.

Академическим дискурсом я называю наиболее влиятельные исторические сочинения, написанные об Амберском княжестве, как в колониальный период, так и после завоевания независимости, а также немногочисленные пока еще исследования археологов и искусствоведов, посвященные отдельным архитектурным памятникам Амбера. В условиях колониальной зависимости и в пост-колониальной ситуации, в которой оказалась Индия в целом и бывшие раджпутские княжества в частности, важнейшим источником адаптации различного рода местных дискурсов, включая и устную традицию, часто становились исторические или этнографические труды колониальных администраторов или христианских миссионеров и путевые заметки знаменитых европейских путешественников.

В том, что касается Раджастхана, непревзойденным по своей влиятельности трудом до сих пор остается знаменитое двухтомное

²¹ Henige, David P. Oral Historiography. P. 2.

²² Ibidem.

²³ Ibid. P. 81-87.

²⁴ К сожалению, получить точную статистику по Амберу практически невозможно: все данные по Амберу включаются в состав статистики «большого Джайпура», т. е. Джайпура и его пригородов.

исследование Джеймса Тода «Анналы и древности Раджастхана»²⁵. Полковник Джеймс Тод, шотландец по происхождению, родившийся и выросший в Англии, верой и правдой служил Ост-Индской компании в западной Индии на протяжении 23-х лет (с 1799 по 1822 гг.), исследуя новые территории и составляя их первые карты, участвуя в военных кампаниях по подавлению маратхов и в составлении договоров о сотрудничестве с правителями раджпутских княжеств. Как и многие его соотечественники, он одновременно занимался наукой. Особенно плодотворным в этом отношении оказался последний четырехлетний период его пребывания в Индии, когда он был назначен первым политическим агентом Компании в княжество Мевар со столицей в Удайпуре. В это время Тод и начал работу над «Анналами и древностями», активно собирая рукописи, генеалогии различных раджпутских кланов, монеты, медные таблички с дарственными надписями и т. п. «Собрание индийских рукописей Тода», находящееся на хранении в Королевском Азиатском обществе Великобритании и Ирландии, включает 171 манускрипт на санскрите, пракритах, старом гуджарати, раджастхани, хинди, панджаби и маратхи²⁶. Первый том «Анналов и древностей» вышел в 1829, а второй — в 1832 г. Впервые под одной обложкой были собраны и опубликованы истории всех крупнейших княжеств Раджастхана, включая и историю Амберского княжества в разделе «Анналы Амбера или Дхундхара»²⁷. Оценивая роль Тода как историка и собирателя устной традиции, пусть и в рукописном виде, патриархи американских раджастханских исследований Ллойд и Сузанн Рудольфы пишут: «Начиная, по крайней мере, с воцарения династии Моголов, идентичность раджпутов формировалась под влиянием устных и письменных панегириков придворных бардов. По иронии судьбы, в Раджастхане конца XIX века непревзойденным авторитетом в области творчества бардов стал полковник Джеймс Тод с его «Анналами и древностями Раджастхана». ...Эти два тома стали восприниматься

²⁵ *Tod, James. Annals of Amber, or Dhoondhar // Annals and Antiquities of Rajasthan. Calcutta: Rupa & Co., 1997.*

²⁶ *Hooja, Rima. Genealogies as Narratives: Rajasthani Texts in the Tod Collection of Indian Manuscripts at the Royal Asiatic Society // Of Narratives and Narrators / Ed. by Bhargava Shubhshree. Jaipur and New Delhi: Rawat Publications, 2004. P. 261.*

²⁷ *Tod, James. Op. cit. Vol. II. P. 279-354.*

не только как авторитетная версия литературы бардов, но и как доминирующая историография Раджа и княжеской Индии. По мере того, как во второй половине XIX века росла и укреплялась репутация Тода, становилось все труднее отличить традицию местных бардов от импорта»²⁸.

Вторым фактором адаптации устной традиции о прошлом является туристический дискурс. Под ним я понимаю совокупность туристических публикаций отдельных жанров: от карманного размера путеводителей до роскошно изданных художественных альбомов с большим количеством фотографий, а также пояснения специально подготовленных для проведения экскурсий гидов. Опросы показали, что жители Амбера, которые явно не нуждаются в путеводителях по собственному городу и, тем более, в услугах гидов, тем не менее, неплохо осведомлены о содержании туристического дискурса. В то же время они не воспроизводят его некритично, а, напротив, оспаривают целый ряд его положений. Именно в диалоге с этими двумя типами дискурсов — академическим и туристическим — и продолжает существовать, адаптируясь к ним, усваивая новую информацию или отвергая ее, местная традиция о прошлом.

Устная традиция — это не просто сообщение о прошлом, одновременно это всегда комментарий к настоящему, к существующему положению вещей. Это ответ на вопрос, почему ситуация сложилась так, а не иначе. Назначение одной из категорий устной традиции такого типа — Вансина предложил назвать ее *iconatrophu* — состоит в том, чтобы объяснить необычные черты ландшафта или обстоятельства сооружения того или иного памятника²⁹. По мере того, как город постепенно открывается «взору туриста»³⁰, а взор его, как правило, обращен именно к архитектурным памятникам, жители Амбера все чаще оказываются в положении, когда им

²⁸ Rudolph, Lloyd and Susanne. Writing and Reading Tod's Rajasthan: Interpreting the Text and Its Historiography // Circumambulations in South Asian History. Essays in Honor of Dirk H.A. Kolff / Ed. by Jos Gommans and Om Prakash. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 272-273.

²⁹ Vansina, Jan. Op. cit. P. 10.

³⁰ "tourist gaze" — термин, введенный в оборот Джоном Урри (Urry, John). The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies. L., 1990) и широко применяемый в антропологических исследованиях туризма как формы межкультурного контакта.

приходится объяснять посторонним, т. е. *интерпретировать* происхождение и значение того или иного монумента, его «когда» и «почему». Иначе говоря, они самым активным образом вовлечены в процесс «смыслогенезиса».

Во время наших «экскурсий» по городу мои собеседники всегда избирали тот или иной архитектурный памятник — храм, колодец, старинный *хавели*, городские ворота и т. п., чтобы пересказать мне соответствующий эпизод из истории Амбера. Справедливо будет сказать, что исторические монументы — это больше, чем мемониические средства сохранения коллективной памяти о прошлом. В глазах моих респондентов они представляют собой зримые и осязаемые *доказательства* минувших событий. В этой статье речь пойдет об одном из таких архитектурных памятников — старинном городском колодце постройки конца XVII – начала XVIII века, и сложившейся вокруг него устной традиции, описывающей события XI века, в результате которых раджпуты Каччхава отвоевали эти земли у населявшего их племени *мина*.

«Колодец древних мина», или как Каччхавы завоевали Амбер?

Будь то в кратком параграфе или в отдельной главе, в зависимости от жанра публикации, но туристический дискурс непременно включает в себя «исторические» обстоятельства образования Амберского княжества. Утверждается, что в X–XI вв. его территория была постепенно отвоевана у различных кланов местного племени *мина* в ходе нескольких решающих сражений. Прежде чем столицей будущего княжества стал Амбер, временными поселениями раджпутов Каччхава были Кхогаон³¹, Дауса³² и Манч³³. Союз с Даусой, принадлежавшей в то время раджпутскому клану Биргуджаров, был установлен в результате брака предводителя Каччхавов — Дулха Раи³⁴ — с одной из дочерей правителя этого княжест-

³¹ Букв. «деревня Кхо». Сегодняшнее название — Кхо-Нагория — деревня в 7 км к востоку от Джайпура.

³² Сегодня — небольшой город в 64 км к востоку от Джайпура.

³³ В настоящее время крупная деревня Джамва-Рамгарх, в 32 км к северо-востоку от Джайпура, примечательная своим храмом Джамваи матаджи (букв. «матери Джамваи»), посвященном богине-покровительнице клана Каччхава.

³⁴ Букв. «князь-жених».

ва; Кхогаон и Манч были завоеваны в сражениях. Содержащийся в туристической литературе «нарратив о завоевании Дхундхара» в абсолютном большинстве случаев заимствован из «Анналов Амбера» как со ссылками на автора, так и без них³⁵.

Что же касается академического дискурса, то индийские историки сходятся во мнении, что достоверная история Амберского княжества начинается гораздо позднее, а именно с правления раджи Бхармала (1547–1573), который установил союз с династией Моголов, выдав свою дочь замуж за императора Акбара. Как правило, они цитируют Тода только для того, чтобы указать на его очевидные ошибки и неточности и обвинить его в «мифотворчестве». Известный индийский историк Джадунатх Саркар был особенно резким критиком Тода. В своей монографии об истории Джайпурского княжества он называет «Анналы Амбера» «полной чушью» (“cock-and-bull story”) и «классическим образцом несурезицы» (“classic howler”)³⁶. Его главная претензия к Тоду состоит в том, что последний перепутал культурного героя Каччхавов Дулха Раи, под предводительством которого раджпуты постепенно завоевали Дхундхар, и чье имя присутствует во всех известных сегодня родословных этого клана, с Дхолой — героем популярного в Раджастхане фольклорного эпоса *Дхола-Мару ра Духа* («Сказание о Дхоле и Мару»). Вряд ли это можно поставить в вину самому Тоду. Источником путаницы стала, по-видимому, одна из его меварских рукописей, где, как мы увидим ниже, в эпизоде с завоеванием Манча фигурирует не только сам Дхола, но и его невеста, а позднее жена — Мару (или Марони). Суммируя преобладающее среди индийских историков мнение, Саркар пишет: «С окончательным установлением к середине XVI века власти могольских императоров и их высоко цивилизованного двора очертания истории раджпутов постепенно проступают сквозь обманчивые туманы устной традиции и славословий бардов под яркими лучами подлинных современных хронологических записей»³⁷.

³⁵ См., напр.: *Dhama B. L. A Guide to Jaipur and Amber*. Jaipur: The Hanuman Printing Press, 1955. P. 74-76, где автор на трех страницах дословно цитирует Тода, не ссылаясь на автора и его труд.

³⁶ *Sarkar, Jadunath*. Op. cit. P. 23, 27.

³⁷ *Ibid.* P. 31.

Поскольку именно «обманчивые туманы устной традиции» и являются предметом этого исследования, я, следуя примеру туристического дискурса, процитирую ключевые моменты из «нарратива о завоевании Дхундхара» в изложении Тода и сравню их с соответствующими образцами устной традиции в ее нынешнем виде.

*Согласно Тоду*³⁸,

«После смерти Соды Сингха, правителя Нарвара, его брат узурпировал власть в княжестве, лишив младенца Дхолу Раи его законного наследства. Мать Дхолы, одевшись, как простолюдинка, уложила младенца в корзину, водрузила ее себе на голову и отправилась на запад в сторону города Кхогаона, населенного в те времена племенем *мина*».

Преодолев в пути множество испытаний, женщина, наконец, добралась до города и устроилась служанкой в дом к предводителю племени:

«[...] Как только вождь *мина* узнал о высоком происхождении беглянки, он признал ее своей нареченной сестрой, а Дхолу Раи племянником. Когда мальчик достиг раджпутского совершеннолетия (четырнадцать лет), его отправили в Дели с данью от Кхогаона. Молодой Каччхава прожил там пять лет, пока у него не созрел план узурпации власти своего покровителя. Посоветовавшись с *дхадхи*³⁹ о том, как наилучшим образом осуществить задуманный план, он решил действовать в канун праздника *Дивали*⁴⁰, когда *мина* по традиции совершают коллективные омовения в открытых водоемах. С помощью прибывших из Дели раджпутов он добился своей цели, наполнив резервуары, где купались *мина*, их мертвыми телами. Не избежал расправы и предатель-бард. Дхола Раи убил его собственными руками, заметив: «Тот, кто предал одного хозяина, предаст и следующего». Затем он захватил власть в Кхогаоне».

Следующим шагом Дхолы было установление стратегического союза с Даусой. Он женился на дочери предводителя раджпутского клана Биргуджаров, и «поскольку у правителя Даусы не было потомства мужского пола, тот передал бразды правления своему зятю».

«Теперь, располагая дополнительными средствами, Дхола вознамерился подчинить себе *Сира-мина*⁴¹, чей вождь Рао Натто обитал в те времена в Манче. Он вновь одержал победу. Ре-

³⁸ *Tod, James*. Op. cit. Vol. II. P. 281-282.

³⁹ Составители генеалогий и барды для отдельных кланов племени *мина*.

⁴⁰ Дивали — букв. «праздник огней», чествующий богиню Лакшми.

⁴¹ То есть клан Сира племени *мина*.

шив, что Манч будет лучшей столицей для молодого княжества, чем Кхогаон, он перебрался сюда и переименовал Манч в Рамгарх в честь своего великого предка⁴²».

Затем Тод приступает к описанию гибели Дхолы Раи. Однажды, когда процессия во главе с Дхолой возвращалась из храма Джамвай матаджи, ее атаковал отряд *мина*. Дхола Раи был убит, а его спутники разбежались.

«Марони⁴³ удалось спастись, и через некоторое время она родила ребенка, которого нарекли Какилем, и который продолжил завоевание Дхундхара. Его сын Майдул Рао отвоевал Амбер у *Сусават-мина*. Амбер был в то время резиденцией вождя этого клана, которого звали Бхатто. У него был титул *рао*⁴⁴ и статус главы конфедерации кланов *мина*».

Устная традиция об обстоятельствах завоевания Манча и переименовании его в Рамгарх, которая имеет широкое хождение среди раджпутов клана Каччхава в Джайпуре и его окрестностях, значительно отличается от версии, изложенной в «Анналах Амбера». Важнейшее отличие состоит в том, что Дулха Раи не погиб ни во время сражения за Манч, ни позже — по пути из храма Джамвай Матаджи. Согласно самой распространенной версии, записанной американским антропологом Линдсей Харлан со слов раджпута Каччхава, он был тяжело ранен на поле битвы, но выжил, благодаря чудесному вмешательству самой богини Джамвай:

«Каччхава пришли из Нарвара, недалеко от Гвалиора, в Мадхья Прадеш. Они отвоевали Даусу у раджпутов-Гуджаров. Воспользовавшись предательством, завоевали земли *мина*. И, наконец, в Рамгархе потерпели поражение. Был тяжело ранен их предводитель Дулха Раи. Он лежал без сознания на поле боя и умирал. Тогда ему привиделась Джамвай Мата. Она сказала: «Я — *кулдеви* (богиня-покровительница рода) *мина*, но я сердита на них. Я — вегетарианка, а они приносят мне в храм подношения в виде мяса и вина». Затем Джамвай Мата обернулась коровой и обрызгала молоком лицо Дулха Раи. Точно так же она оживила и остальных Каччхавов. *Мина*, тем временем, уже

⁴² Согласно генеалогии клана Каччхава, их предком был бог Рама и его сын Куша.

⁴³ Марони (Мару) — сначала невеста, а позднее жена Дхолы — героя фольклорного эпоса «Дхола-Мару».

⁴⁴ *Рао* — титул крупного землевладельца. В зависимости от географического положения и традиции владельцы таких поместий могли также носить титулы *раи*, *рават* или *равал*.

праздновали победу. Они напились. Каччавы успешно атаковали их. С той поры Джаваи Мата стала нашей *кулдеви*⁴⁵.

Согласно устной традиции храма Джамваи Матаджи, записанной мной в 2003 г. со слов жреца этого храма, *Сира-мина* атаковали мирную свадебную процессию сыновей Дулха Раи, убив его самого и всех ее участников. Выжила лишь одна из молодых жен. Мать Джамваи явилась ей в виде коровы и предложила подоить ее и обрызгать молоком лица погибших. Раджпуты вернулись к жизни. В отместку за такой вероломный поступок Дулха Раи и завоевал Манч, перенес туда столицу своего княжества и переименовал его в Джамва-Рамгарх. Храм стоит на том самом месте, где Джамваи оживила погибших Каччавов.

Версия Тода представляет собой искаженный вариант местной устной традиции о завоевании Манча. Она содержит и логически соединяет два центральных мотива устного варианта: роль богини Джамваи (у Тода — посещение ее храма) и смерть (или смертельное ранение) предводителя Каччавов. Принципиально отличным оказывается лишь исход событий: благодаря божественному вмешательству, Дулха Раи остается в живых. Версия Тода не закрепила в устной традиции именно потому, что не включает в себя важнейший момент в самоидентификации раджпутов Каччава — повествование о том, как Мать Джамваи стала их богиней-покровительницей. Впрочем, отдельные устные свидетельства обнаруживают влияние «Анналов Амбера». Согласно одной из версий⁴⁶, именно Дхола, а не Дулха Раи, лежал без сознания на поле битвы. Его жена Мару обратилась с мольбой к богине, и та исцелила героя при помощи коровьего молока.

Но самым «неудовлетворительным», с точки зрения исторической памяти местных жителей, аспектом повествования Тода является полное отсутствие в нем развернутого нарратива о завоевании

⁴⁵ Harlan, Lindsey. Religion and Rajput Women: The Ethic of Protection in Contemporary Narratives. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1992. P. 55-56.

⁴⁶ Воспроизведена в: Harlan, Lindsey. Battles, Brides and Sacrifice: Rajput Kuldevis in Rajasthan // Is the Goddess a Feminist: The Politics of South Asian Goddesses / Ed. by Alf Hiltebeitel and Kathleen M. Erndl. Sheffield Academic Press, 2000. P. 81.

Амбера, который, в отличие от временных поселений Каччавов в Кхогаоне, Даусе и Манче, оставался столицей княжества на протяжении семи веков. «Анналы» кратко информируют нас, что в XI в. Майдул Рао⁴⁷ — внук Дхолы — захватил Амбер, принадлежавший *Сусават-мина*⁴⁸. Следуя Тоду, туристический дискурс также не содержит подробного повествования о завоевании Амбера, но, ссылаясь на родословные клана Каччавы, приписывает его сыну Дулха Раи — Какилу Деву. Десятки рассказов моих респондентов, которые я слышала как в Амбере, так и в Джайпуре, творчески заполняют этот пробел. Они *заимствуют* из Тода эпизод с завоеванием Кхогаона и *переносят* его центральную тему — массовое убийство *мина* в водоемах накануне праздника *Дивали* — на амберскую почву. Житель Амбера, работающий гидом на территории дворцово-крепостного комплекса Амбер-форт, рассказал мне во время экскурсии следующую историю:

«До X века эти земли принадлежали племени *мина*. Они поклонялись Матери Амбе — форме богини Кали. Отсюда и древнее название этого города — Амбавати. Видите два ряда крепостных стен, окружающих город? Они были построены *мина*⁴⁹. Мина — свирепое племя и прекрасные воины, но только не накануне *Дивали*. В эту ночь они пьют и празднуют. Именно в ночь на *Дивали* Каччавы атаковали и захватили город».

Некоторые из записанных мною нарративов богато украшены дополнительными деталями, комментирующими ныне существующие обычаи и связывающими их с событиями далекого прошлого. Одна пожилая раджпутка заключила уже известную нам историю, сказав, что в память о той ночи Каччавы всегда одеваются в черное⁵⁰ накануне *Дивали*, поскольку ночь на *Дивали* самая темная в календарном году. В глазах моей собеседницы традиция одеваться в черное накануне *Дивали* «доказывает», что Амбер был

⁴⁷ Согласно родословным клана Каччавы, внуком Дулха Раи был Ханут Дев, а завоевание Амбера приписывают сыну Дулха Раи — Какилу Деву.

⁴⁸ *Tod, James*. Op. cit. Vol. II. P. 282.

⁴⁹ На самом деле, крепостные стены вокруг Амбера в их нынешнем виде — явно более поздней постройки, вероятно, XVI–XVII вв.

⁵⁰ Мужчины-раджпуты надевают черный удлиненный сюртук (*ачкан*) и повязывают черный с золотым шитьем тюрбан (*пагри*).

завоеван именно в эту ночь, точно так же, как для гида само наличие крепостных стен вокруг города «свидетельствует» о присутствии на этих землях *мина* до прихода сюда Каччавов.

Позднее я обнаружила, что эпизод с завоеванием Кхогаона не просто заимствован из «Анналов Амбера» и перенесен на амберскую почву, но в прямом смысле слова *записан* на стене одного из его наиболее знаменитых архитектурных памятников. Речь идет о колодце (*кунд*), расположенном в самом центре старой части города. Это один из старейших источников воды в Амбере. Колодец десятиметровой глубины имеет форму огромного квадрата со стороны около шести метров. Он окружен квадратной платформой, украшенной по четырем углам небольшими восьмигранными беседками (*чхатри*). С западной стороны его украшает двухэтажная веранда. Добраться до воды можно по каменным ступеням, высеченным на каждой из четырех внутренних стен. Археологи и историки, а вслед за ними и туристическая литература, датируют эту постройку рубежом XVII–XVIII вв. Достоверно известно, что он был сооружен на средства евнуха-мусульманина при дворе махараджи Джай Сингха II (1699–1743) Панны Мияна (т. е. господина Панны). Отсюда и название колодца — *Панна Миян ка кунд* (Колодец господина Панны)⁵¹.

Во время первой полевой работы, зимой 2000–2001 г., моим постоянным информантом был местный житель, бенгальский брахман и выпускник колледжа, участвовавший в составлении «Плана консервации Амбера». Он демонстрировал неплохое знакомство с содержанием туристического дискурса, но чаще полемизировал с ним, предлагая собственные интерпретации, основанные на местной устной традиции. Именно у этого колодца мой собеседник и поведал

⁵¹ Исследование Н. К. Парикха содержит дополнительные детали об этой исторической личности. Панна был евнухом при дворе могольских императоров в Дели. Он перебрался в Амбер по настоянию отца махараджи Джай Сингха II. По-видимому, евнух пользовался доверием амберского правителя, поскольку ему было поручено приобретение земель во Вриндаване и Матхуре — священных для вишнуитов местах — для строительства новых храмов. Он и сам располагал значительным имуществом. Несколько картин из коллекции Джайпурского городского дворца махараджи помечены его личной печатью. См.: *Pareekh, Nand Kishore. Jaipur That Was: Royal Court and the Seraglio. Jaipur: Subodh Sahitya Sadan, 2000. P. 55.*

мне историю о массовом убийстве *мина* накануне *Дивали* и сообщил, что это и есть тот самый резервуар, в котором *мина* совершали ритуальные омовения и который Каччавы заполнили их мертвыми телами. Он сказал, что настоящее название колодца *Панна мина ка кунд* (Колодец древних⁵² *мина*) и в подтверждение своих слов указал на надпись на языке хинди, выполненную от руки масляной краской на одной из сторон платформы. Надпись гласила: «*панна мина ка кунд*». В ответ на мои сомнения по поводу возраста сооружения мой спутник сказал, что украшающие платформу беседки выполнены из камня, который добывался в Амбере в XI–XII вв., и запасы которого были вскоре истощены.

Хотя ни один из моих последующих респондентов напрямую не связывал события той драматической ночи с амберским колодцем, его *истинное* название и датировка являются вопросами принципиальной важности для местных жителей. Два года спустя я неожиданно оказалась свидетелем «состояния нарративов», детали которого я и воспроизвожу ниже, основываясь на записях в своем полевом дневнике:

14 февраля, 2003 г. Эта поездка в Амбер была инспирирована статьей, опубликованной в джайпурской газете *Дайник Бхаскар*, в которой сообщалось, что бюрократическая волокита по поводу организации пешеходных экскурсий по Амберу, наконец, закончилась, и подготовка гидов идет полным ходом. Вооружившись статьей и разыгрывая роль дотошной туристки, я отправилась в туристическое бюро на территории Амбер-форта и попросила предоставить мне гида для экскурсии по городу. Мой гид не скрывал, что он впервые слышит о таких экскурсиях, но обещал сделать все от него зависящее. Несмотря на искренние усилия, гид, который живет не в Амбере, а в деревушке в 10 км от Джайпура, не смог добавить ничего нового к тому, что я уже знала. Очень скоро, как это часто случалось, несколько местных жителей, включая одного пожилого раджпута, присоединились к нашей маленькой процессии. С этого момента прогулка превратилась в захватывающее «состояние нарративов». Раджпут немедленно перехватил инициативу. Он знал массу местных преданий. По его словам, каждый

⁵² Мой собеседник произвольно вывел этимологию слова «*панна*» из «*пурана*» — древний, старинный.

встречавшийся на нашем пути архитектурный памятник был построен в IX веке, и ни веком раньше или позже. Гид, который, по видимому, что-то читал о городе, строго придерживался туристического дискурса, хотя и в крайне сжатом и упрощенном виде. Каждому его высказыванию раджпут противопоставлял богатый деталями и красочный контрнарратив: местную устную традицию.

Страсти накалились до предела, когда мы подошли к знаменитому колодцу. Раджпут сообщил, что он был построен *мина* в IX веке, до того, как раджпуты Каччава завоевали Амбер, и его настоящее название *Панна мина ка кунд*. В подтверждение своих слов он указал присутствующим на недавно отремонтированную стену платформы: пока цемент был еще сырым, кто-то нацарапал «*панна мина ка кунд*» на его поверхности. Должно быть, это произошло совсем недавно, поскольку я отчетливо помню, что во время моей первой полевой работы та же самая надпись была выполнена на том же самом месте красной масляной краской. Гид попытался было возразить, что настоящее название колодца *Панна Миян ка кунд*, но был публично посрамлен, поскольку не смог ни объяснить смысл этого названия, ни представить какие бы то ни было доказательства. Все присутствующие единодушно заняли сторону раджпута. Таким образом, в конце нашей экскурсии раджпут вышел победителем из этого «состязания нарративов».

14 сентября 2004 года, в день торжественного открытия территории колодца после ее тщательной очистки и реставрации, джайпурские городские власти установили на стене мемориальную мраморную табличку. В надписи на таблице колодец назван «*Панна мина ка кунд*», а время его постройки предусмотрительно опущено. Состязание позитивного знания академического дискурса с «обманчивыми туманами» устной традиции закончилось окончательной и бесповоротной победой последней.

Заключение

Амберская устная традиция о завоевании Дхундхара обнаруживает следы «обратной связи» с двумя типами письменных источников: с академическим дискурсом (особенно с «Анналами Амбера» Джеймса Тода) и с туристическим дискурсом.

Отдельные устные версии традиции о завоевании Манча следуют Тоду в том отношении, что Дхола, а не Дулха Раи оказывает

ся героем драматических событий. Тем не менее, версия о гибели культурного героя Каччхавов по дороге из храма Джамвай матаджи отвергается, поскольку противоречит логике устной традиции о Матери Джамвай как богине-покровительнице этого клана. Но самый любопытный механизм «обратной связи» состоит в том, что устная традиция заимствует из Тода эпизод с завоеванием Кхогаона, чтобы заполнить пробел в его собственном повествовании — отсутствие развернутого нарратива о завоевании Амбера. Если устная традиция о Манче/Рамгархе постоянно освежается в коллективной исторической памяти Каччхавов, поскольку они регулярно посещают храм своей *кулдеви*, то современная Кхо-Нагория — это ничем не примечательная деревушка, где не сохранились памятники, напоминающие раджпутам об их славном прошлом.

По мере того как Амбер постепенно становится частью туристического пространства, его архитектурные памятники оказываются фокусом концентрации конкурирующих между собой нарративов. Вансина пишет: «Спекуляции о причудливых чертах ландшафта, причинах сооружения того или иного монумента, о смысле названия или обычая иногда выглядят настолько убедительными, что принимаются как истинные и добавляются к информации, которая уже содержится в [устной] традиции»⁵³.

Дискуссии по поводу *истинного* названия амберского колодца прекрасно иллюстрируют это наблюдение. Письменные источники (историческая, а вслед за ней и туристическая литература) установили, что колодец назывался когда-то по имени его строителя — Панны Мияна. Коллективная историческая память утратила эту информацию, зато сохранила название обитавшего здесь племени *мина*. Устная традиция инкорпорировала в себя новые данные, но *отредактировала* их на основе созвучия и в соответствии с оригинальной информацией, сохранившейся в коллективной памяти. Колодец называют сегодня *Панна мина*, и само это название стало одним из «доказательств» того, что Каччхавы отвоевали эти земли у населявшего их племени *мина*.

⁵³ Vansina, Jan. Op. cit. P. 157.

ИСТОРИЧЕСКИЕ МИФЫ И НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ

М. Ф. РУМЯНЦЕВА

“МЕСТА ПАМЯТИ” В СТРУКТУРЕ НАЦИОНАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО МИФА

При всей сложности оценки актуального состояния исторического знания (как и любого другого *актуального* состояния или процесса) к несомненным его положительным характеристикам можно отнести углубляющуюся методологическую рефлексию. На мой взгляд, эта рефлексия в последнее время выходит на качественно новый уровень, поскольку все в большей мере нацелена не только на исследование профессионального исторического знания, но и его взаимоотношений с массовым историческим сознанием. И именно в контексте проблемы взаимоотношений профессионального исторического знания и массового исторического сознания в данной работе рассматривается вопрос о смысле и механизмах конструирования национально-исторического мифа в актуальной социокультурной ситуации. Поскольку данные размышления были предложены первоначально в формате круглого стола по проблеме “Исторические мифы и национальная идентичность”, этим и обусловлен их заостренный дискуссионный характер.

Стремление к наиболее четкому прояснению дальнейших построений заставляет зафиксировать несколько исходных положений. Такая потребность связана, в первую очередь, с осознанием ограниченности наших дискурсивных возможностей. Актуальная социокультурная ситуация развивается столь стремительно, что привычные понятия, которыми нам приходится оперировать в силу отсутствия более адекватных терминов, все менее и менее адекватны новым реалиям.

Первое. Приходится повторяться, но считаю принципиально важным разграничить понятия “современный” и “актуальный”. Для меня “современное” историческое знание — в прямом смысле этого слова — это то знание, которое реально существует “здесь и

сейчас”. Очевидно, что в его составе обнаруживаются мыслительные стереотипы прошлых эпох (от античности до нового времени, от греческой до классической философии и дальше). В структуре современного исторического знания необходимо выделить пласт актуального, т. е. адекватно отвечающего потребностям актуальной социокультурной ситуации.

Второе. Столь же важно обратить внимание на то, что здесь вместо привычного понятия “научное историческое знание” я предпочитаю использовать понятие “профессиональное”, хотя и оно, наверное, не выглядит вполне удачным. Недостатки понятия “профессиональное” обусловлены, в первую очередь, тем, что не только в массовом сознании, но и в сознании профессионального сообщества оно часто связывается с наличием профессионального образования. Однако ни наличие образования, ни даже наличие ученой степени вовсе не гарантирует профессионализм, особенно в условиях быстрых и радикальных трансформаций актуального знания; и дело здесь не в недостатках систем профессионального образования и научной аттестации (хотя и они имеют место), а в их нормальном традиционализме и некотором консерватизме. Но я использую это понятие, не придумав лучшего, для того чтобы избежать привычного словосочетания “научное знание”. На мой взгляд, при размышлении об актуальном знании необходимо четко осознавать, что понятие науки в узком смысле слова (в духе Ф. Бэкона и Р. Декарта) принадлежит Новому времени. Главная задача этой науки — преодолеть разрыв между субъективным мировосприятием и “объективной реальностью”, добыть объективную/“абсолютную” истину. Излишне говорить о том, что начиная, как минимум, с середины XIX века, со времени становления неклассической философии представления о процессе познания существенно усложнились. Конечно, мы можем продолжать использовать, да и продолжаем использовать понятие “научное знание”, но при этом неплохо все-таки понимать, что это уже “другое” научное знание.

Третье. Необходимо осознавать условность используемого понятия “массовое историческое сознание”. Мне представляется, что “историческое сознание” в строгом / нововременном смысле этого слова разрушилось в период постмодерна. Если согласиться с Ж-Ф. Лиотаром в том, что постмодерн — это «недоверие в отношении

метарассказов»¹, а с ним трудно не согласиться, то мы вынуждены будем признать, что кризис доверия к историческому метарассказу — это фактически кризис социальной памяти исторического типа. Таким образом, вопрос о том, остается ли в актуальной социокультурной ситуации массовое сознание историческим по своим базовым характеристикам, стоит проблематизировать. В рамках данной работы только подчеркнем, если мы продолжаем говорить о “массовом историческом сознании”, то это в любом случае *другое* историческое сознание, отличное не только от исторического сознания эпохи грандиозных исторических метанарративов национально-государственного уровня (XIX век), но и от атомизированного “исторического” сознания эпохи постмодерна.

Рассуждая об актуальном историческом знании, невозможно обойти вниманием вопрос о целеполагании. Вообще вопрос о цели того или иного действия является основным при его анализе, поскольку если мы его не задаем, то действуем, как правило, в соответствии с принятыми в данной культуре стереотипами, или проще говоря — по привычке, что в ситуации цивилизационного перехода по меньшей мере непродуктивно, а иногда и опасно. Аксиоматично предположим, что при смене/наращении социальных функций исторического знания на протяжении последних трех веков в качестве универсальной/“сквозной” функции можно назвать обеспечение идентичности. На мой взгляд, редукция многообразных задач исторического знания к обеспечению идентичности, хотя и является некоторым упрощением, но вполне оправдана, поскольку самоидентификация в социальном пространстве может быть отнесена к первичным социальным потребностям индивидуума. Это своего рода предел целеполагания исторического знания. И в этом смысле — доведение ответа на сакраментальный вопрос “зачем нужна история?” до логического предела, до соотнесения с той функцией, которая обеспечивает первичную социальную потребность человека, по крайней мере начиная с Нового времени, в создании вторичных социальных связей (здесь в качестве рабочей гипотезы меня вполне устраивают построения Э. Фромма²).

¹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 10.

² Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995.

Какой тип исторического знания лучше всего работает на идентичность? Очевидно — линейное, где в качестве субъекта исторического действия выступает государство. Хорошо известно, что наиболее последовательно и успешно этот тип знания реализован в метанарративах XIX века, обеспечивавших национально-государственную идентичность. С началом XX века начинает ощущаться недостаточность национально-государственной идентичности. Цивилизационные подходы не только расширили «умопостижимое поле истории» (терминология А. Тойнби), но и усложнили механизмы идентификации, поскольку заставили учитывать не только линейную/вертикальную, но и коэкзистенциальную/горизонтальную составляющую. Начиная с 20-х годов XX века, со становлением исторической антропологии, историческое знание начинает выстраиваться по проблемным полям, структура которых постоянно усложняется. Новая конфигурация профессионального исторического знания вступает в явное противоречие с традиционным линейным историческим метарассказом. Таким образом, кризис доверия к историческому метарассказу имеет не только «внешние», социокультурные, причины, но и «внутренние», обусловленные трансформацией самого исторического знания, при понимании взаимообусловленности этих процессов. Хорошо известно, что становление «новой исторической науки» связано с появлением журнала «Анналы». О разрушительном воздействии этого историографического факта на исторический метарассказ очень точно пишет П. Нора: «Враждебность «Анналов» в отношении событийной, политической, военной, дипломатической, биографической истории в принципе не означала приговора национальной истории, но на деле подготавливала его, потому что национальная история всегда писалась только как линейный рассказ о причинно-следственных связях»³.

Проблема обеспечения идентичности в актуальной социокультурной ситуации может и должна быть переосмыслена как проблема взаимодействия профессионального исторического знания и массового сознания. Скажем определеннее: как проблема позицио-

³ Нора П. Предисловие к русскому изданию // Франция-память / П. Нора, М. Озуф., Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб., 1999. С. 9-10.

нирования профессионального исторического знания в массовом сознании. Историки не научились “рассказывать” историю “нелинейно”. И в этом случае приходится прибегать к помощи кавычек из-за ограниченности наших дискурсивных возможностей. Ведь преподавание, по-видимому, предполагает “рассказ”. Даже в том случае, если лукаво предполагается, что обучаемый сам, “своим умом” должен прийти до нужного обучающему результату, то и в этом случае на выходе предполагается рассказ, а рассказ принципиально не может быть нелинейным. Не углубляясь здесь в теорию нарратива, предположим лишь, что структурирование исторического знания по проблемным полям не исключает рассказа, но ограничивает его рамками того или иного проблемного поля, что в очередной раз заставляет проблематизировать вопрос о конструировании исторического целого, в том числе и для позиционирования в массовом сознании как базы восприятия актуального исторического знания. Но применительно к настоящему времени, мы можем с определенностью констатировать разрыв, если не сказать пропасть, между профессиональным историческим знанием и массовым сознанием. Чтобы представить себе масштабы этого разрыва и уточнить его характер, приведу лишь один пример.

Хорошо известно, что Г.-В.-Ф. Гегель начинает свою философию истории с того, что делит народы на исторические и неисторические по принципу создания государства, за что и подвергся критике⁴. Не менее хорошо известно, что Э. Гуссерль еще более жестко ограничил хронологические и географические рамки исторического процесса феноменом «духовной Европы»⁵, за что, в отличие от Гегеля, не подвергся сколько-нибудь существенной критике, но скорее из-за социально-политических обстоятельств, чем по причинам имманентно научного свойства. Но если мы возьмем любой учебник (а заметим в скобках, что учебник по необходимости является высшей формой концептуализации имеющегося знания) для средней или высшей школы как по отечественной, так и по всеобщей истории, то увидим, что “всеобщая история” практически представляет собой историю “духовной Европы” (такие дис-

⁴ Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по философии истории. Спб., 1993. С. 126-127.

⁵ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 106 и след.

циплины как “история стран Азии и Африки”, “история стран Центральной и Юго-Восточной Европы” и т.п. были даже не инкорпорированы, а просто присоединены к традиционному базовому курсу), причем и тот, и другой курс структурируются по-гегелевски, в соответствии с историей государства.

Очевидно, что вернуться в XIX век, к грандиозным многотомным метанарративам национально-государственного уровня невозможно. Хотя стоит заметить, что в новой ситуации, ситуации пост-постмодерна, когда потребности в интеграции социумов явно опережают возможности, дискурс “возрождения”, “восстановления былой славы” становится, кажется, все более и более распространенным. Но, на мой взгляд, использовать его для историка по меньшей мере непрофессионально.

Прежде чем размышлять о том, как в новых условиях, а значит по-новому, преодолеть разрыв — подчеркнем, нарастающий разрыв — между профессиональным историческим знанием и массовым сознанием, стоит задуматься, а надо ли это делать? Вполне осознаю, что этот вопрос может звучать дико, но только с точки зрения нововременного понимания научного знания. Нравится нам это или нет, но в ситуации пост-постмодерна общество все более разделяется на манипулирующее меньшинство и манипулируемое большинство. И как бы наше моральное чувство не возмущалось от такой констатации, ее вряд ли можно оспорить. Знак манипуляционного общества — тестовая система оценки знаний, все более захватывающая не только среднюю, но и высшую школу. Но наше моральное чувство можно несколько утихомирить, если посмотреть на проблему с другой стороны — со стороны *ответственности* профессионального сообщества. В конце концов, еще в 1845 г. «Уложение о наказаниях уголовных и исправительных» рассматривало наличие образования как обстоятельство, отягчающее вину...

Так что же могут и должны предложить историки в этой новой ситуации. На мой взгляд, в первую очередь стоит осознать (хотя это и звучит весьма провокационно), что в профессиональной работе историка наличествуют, как минимум, две составляющие: это конструирование исторических мифов и их деконструкция.

При этом необходимо помнить, что этика и гносеология связаны самым тесным образом как две стороны философии. Поэтому

методологический выбор — это всегда выбор и этический, нравственный. Конечно, удобно и психологически комфортно продолжать думать, что историк добывает “объективную истину”, ведь если она добыта путем добросовестной научной работы, проверенными научными методами, то дальнейшее ее позиционирование в социуме не должно вызывать никаких моральных рефлексий. Здесь можно вспомнить размышления Н. И. Кареева о природе исторического знания, не забывая при этом, что это размышления почти столетней давности. Н. И. Кареев, отталкиваясь от необходимости «различать науки чистые и науки прикладные», утверждает: «Одни основаны на строго теоретическом отношении к знанию..., тогда как другие стоят к знанию в утилитарном отношении, т. е. занимаются применением чистого знания к решению задач, ставимых жизнью... Собственно говоря, настоящая наука есть одна наука чистая... Задача истории не в том, чтобы открывать какие-либо законы (на то есть социология), или давать практические наставления (это — дело политики), а в том, чтобы изучать конкретное прошлое... Если данными и выводами истории воспользуются социолог, политик, публицист, тем лучше, но основной мотив интереса к прошлому в истории, понимаемой исключительно в качестве чистой науки, имеет совершенно самостоятельный характер: его источник в том, что мы называем любознательностью, на разных ее ступенях — от простого и часто поверхностного любопытства до настоящей и очень глубокой жажды знания»⁶.

Быть может, именно соображениями психологического комфорта и объясняется устойчивая приверженность части профессионального сообщества к объективистской установке, несмотря на все философские рефлексии последних полутора веков. Если же историк осознает, что он занимается “социальным конструированием реальности” (термин П. Бергера и Т. Лукмана), что он занимается своего рода мифотворчеством, то это предполагает совершенно иной уровень социальной ответственности. Но что такое мифотворчество в истории. Обратимся к пониманию того, что есть миф. Миф — это не сказка, а знание, цель которого гармонизиро-

⁶ Кареев Н. И. Историка: (Теория исторического знания). Пг., 1916. С. 28-29.

вать картину мира и обеспечить возможность эффективной социальной практики. Современные философские словари четко разграничивают понятие мифа в догматизированном религиозно-культовом значении и становящегося мифа, находящегося в процессе постоянного роста⁷. Естественно, историк не произволен в своем «мифотворчестве». Профессиональные ограничения историка при конструировании мифа мы здесь рассматривать не будем, они неплохо известны и связаны с выработанными методами исторического исследования, и в первую очередь с методами источниковедения — своего рода сопромата для историка (по выражению О. М. Медушевской). Таким образом, мифотворчество — это гармонизация картины мира в ее исторической составляющей для современного социума.

Представляется целесообразным остановиться на двух аспектах мифологизации в историческом знании, в том числе и профессиональном. В свое время Г. Риккерт подчеркивал, что массовое сознание и научное знание самым тесным образом взаимосвязаны. Он писал: «Еще до того, как наука приступает к своей работе, уже повсюду находит она само собой возникшее до нее образование понятий, и продукты этого *донаучного образования понятий*, а не свободная от всякого понимания действительность являются собственно материалом науки»⁸. И рассматривая отличия научного знания от донаучного образования понятий, Г. Риккерт особо подчеркивал необходимость изучения связи всякого исторического объекта с его средой, причем как по горизонтали, так и по вертикали⁹. Спустя почти сто лет британский историк Дж. Тош, размышляя об отличии профессионального знания от массового исторического сознания также приходит к выводу о необходимости соблюдения принципа контекста и принципа развития¹⁰. Но в со-

⁷ См. напр.: Философский словарь: Основан Г. Шмидтом. — 22-е, новое, переработ. изд. под ред. Г. Шишкоффа / Пер. с нем. М., 2003. С. 277; Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 272 и др.

⁸ Риккерт Г. Философия истории // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 140.

⁹ Там же. С. 147-148.

¹⁰ Тош Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. М., 2000. С. 19-20.

стоянии постмодерна мы сталкиваемся с ситуацией множественности контекстов, что существенно затрудняет их экспликацию и делает ее принципиально многозначной¹¹.

В этом плане мы можем говорить о мифологизации контекста, с одной стороны, в массовом сознании, которое его не рефлексирует, но, с другой стороны, и в профессиональном историческом знании в силу, во-первых, недостаточности методологического инструментария для экспликации контекстов, во-вторых, нормальной консервативности исторического знания, механизм обеспечения которой связан во многом с устойчивостью контекстов.

Здесь необходимы некоторые терминологические пояснения. К традиционным базовым понятиям исторического знания — “исторический факт” и “историческое событие”, в последнее время явно следует добавить “казус” и “место памяти”. Мне представляется, что эти понятия принадлежат к разным парадигмам, причем не к двум, а к трем. Первые два понятия принадлежат к парадигме, которую весьма условно можно назвать “классической”. Почему условно? Потому что в разных парадигмах “исторический факт” может пониматься по-разному: или как “неделимая”, раз и навсегда добытая частица знания, или как конструкция историка, реализуемая через дискурсивные практики. Статус “события” может, например, придаваться “фактам с историческим значением” (А. С. Лаппо-Данилевский), или же — в непосредственном смысле слова — тому, что со-бытийствует настоящему, то есть таким историческим фактам, влияние которых ощущается по сию пору, хотя одно другому не противоречит. Этот понятийный ряд адекватен, в первую очередь, линейным историческим конструкциям.

Понятие “казус” — очевидное понятие микроистории. И поэтому оставим его без комментариев. Заметим лишь, что микроистория, на мой взгляд, идеально соответствует ситуации постмодерна, т. е. кризису идентичности линейного типа, сопровождающемуся появлением возможности самоидентификации во всем социокультурном пространстве.

¹¹ См. напр.: Хаттон П. История как искусство памяти. СПб., 2003. С. 25-26 и след.

И, наконец, «места памяти». Понятие, которое ассоциируется, главным образом, с проектом П. Нора по их деконструкции. Понятие «места памяти» принципиально важно как для фиксации трансформаций профессионального исторического знания, так и для прояснения характера его взаимоотношений с массовым сознанием. Ведь если мы обратимся к понятию «события» именно как «событийности», то вынуждены будем признать не только правомерность постоянного «переписывания» истории, но и необходимость практически постоянного пересмотра событийного ряда, в том числе и того, что зафиксирован в школьном учебнике, то есть позиционируется в массовом сознании. На эту проблему можно взглянуть и с несколько иной точки зрения. Если вслед за П. Хаттоном мы будем рассматривать историческую память как память-воспоминание, то вынуждены будем согласиться с тем что: «Воспоминание связано с нашими попытками в настоящем пробудить прошлое. Это та сторона памяти, при помощи которой мы осознанно восстанавливаем образы прошлого, выбирая то, что подходит нуждам нашей сегодняшней ситуации»¹².

Конечно, проблема соотношения научной историографии и стихийной социальной памяти гораздо сложнее, но, на мой взгляд, можно согласиться с теми авторами, которые фиксируют расхождение/разрыв истории и памяти, что можно также рассматривать в контексте изменения взаимоотношений профессионального исторического знания и массового сознания. Тот же П. Хаттон, продолжая анализ истории как памяти, пишет: «Историческое мышление подражает действиям памяти, когда обращается к этим двум ее сторонам, хотя обычно они характеризуются в терминах обмена между общепризнанной традицией и критической исторической интерпретацией. В истории западной историографии изменилось понимание историками характера связи между ними... Вообще говоря, тенденция современной (и в большей мере постсовременной) историографии заключалась... в отходе от опоры на авторитет общепризнанной традиции... В настоящее время нам приходится говорить скорее о полезности прошлого, чем о его влиянии на

¹² Там же. С. 23.

нас...»¹³. В том же духе высказывается и П. Нора, который видит в становлении историографии/истории исторической науки знак отрыва истории от памяти: «...история истории не может быть невинной операцией. Она осуществляет внутреннее превращение истории-памяти в историю-критику»¹⁴. И далее: «...история целиком вступает в свой историографический возраст, достигнув своей деидентификации с памятью»¹⁵.

В любом случае мы вынуждены признать, что событийный ряд фактов в истории постольку, поскольку она связана с настоящим и все более и более зависит от настоящего, должен в той или иной мере меняться. Но очевидно, что этого не происходит. И только понимание того, что отдельные события превращаются в “места памяти” (в силу разных причин, в том числе и идеологических, а не только аксиологических или гносеологических), позволяет как-то разрешить ситуацию, т.е. “места памяти” обеспечивают некоторую устойчивость/преемственность исторического знания, что особенно важно при конструировании социальной памяти именно как *социальной*, т.е. претендующей на некоторую общность в рамках данного социума.

Очевидно, что функцию стабилизации “места памяти” выполняют в структуре исторического метарассказа. Кризис доверия к историческому метарассказу в ситуации постмодерна сопровождается таким знаковым явлением как деконструкция мест памяти. Но интеграционные тенденции пост-постмодерна явно вступают в диссонанс с деконструирующей работой профессионального исторического знания.

И мы снова упираемся в проблему взаимоотношений профессионального исторического знания и массового сознания. Стоит ли деконструировать “места памяти”? С точки зрения профессионального знания ответ, по-видимому, однозначный — стоит. Да и вопрос этот для профессионального историка вряд ли является вопросом: это где-то на уровне нормальных профессиональных инстинктов. А стоит ли разоблачать “места памяти” в массовом

¹³ Там же. С. 23-24.

¹⁴ Нора П. Между историей и памятью: Проблематика мест памяти // Франция-память... С. 21-22.

¹⁵ Там же. С. 23.

сознании? Если и стоит, то с большой осторожностью. И дело не только в том, что существует опасность дегероизировать некоторые страницы нашей неизменно «героической» истории. Вспомним два афоризма Г.-В.-Ф. Гегеля: «все действительное разумно, все разумное действительно» и «ничто единичное не обладает всей полнотой реальности». При их соединении мы получим полезное методологическое правило: «разумность действительного познается при его истинном рассмотрении как стороны целого». И снова приходим к проблеме экспликации контекстов.

«Разумность» некоторых «мест памяти» в массовом сознании явно обусловлена включенностью их в мифологизированный контекст. Пока профессиональный историк не может четко сформулировать методы экспликации контекста и предложить массовому сознанию целостное историческое знание, не стоит разрушать уже сложившуюся целостность, тем более, если она обладает определенной общностью для данного социума. Другой вопрос: возможна ли в принципе искомая целостность в условиях выше отмеченной множественности контекстов?

Проблема идентичности в актуальном социуме усложняется еще из-за того, что в условиях преодоления постмодернистской атомизации и разворачивания процесса глокализации формируется многоуровневая идентичность. Но это не снимает проблему выбора приоритетного уровня идентичности. Возможно ли в ситуации глокализации конструирование идентичности по-прежнему на национально-государственном уровне? Естественно, что и здесь нельзя дать однозначный ответ. Очевидно, что наряду с интеграционными процессами продолжают действовать и дезинтеграционные. Что говорить об и сегодня — даже после распада СССР — огромной, многонациональной и многоконфессиональной России, если даже крохотная Бельгия на исходе первого десятилетия XXI века стремится распасться на две части. Но если государство продолжает существовать, то потребность в интеграции на уровне государства по-прежнему осознается с очевидностью, в противном случае невозможно ни принять, ни тем более реализовать какие-либо решения на общегосударственном уровне.

В этой ситуации эффективным механизмом обеспечения единства социальной памяти — коммеморации, в терминологии

П. Нора — являются общенациональные памятные даты. Ярким примером искусственной коммеморации на общегосударственном уровне служит новый российский общенациональный праздник — День народного единства. Уже в его названии можно выделить ключевое для пост-постмодерна понятие — «единство». В этом плане он хорошо вписывается в единый дискурсивный ряд с названием партии «Единая Россия» и названием молодежного движения «Идущие вместе». Для иллюстрации как технологии коммеморации, так и характера отношения профессионального исторического знания к массовому сознанию позволю себе привести один казус. В 2005 г., когда День народного единства праздновался в первый раз, в Государственном историческом музее открылась приуроченная к этому событию выставка под названием «Лета 7121-го октября в 26 день» («4 ноября 1612 года в истории России»). Но ведь 26 октября по юлианскому календарю — это 5, а вовсе не 4 ноября по григорианскому. Такое несоответствие явно свидетельствует о дискуссионности выбранной для коммеморации даты. Если, конечно, отрешиться от мысли, что 4 ноября — православный праздник, День казанской иконы божьей матери. Но от этой мысли действительно лучше отрешиться (если получится), поскольку в многоконфессиональной стране, где конституционно закреплено отделение церкви от государства, превращать религиозный праздник одной из конфессий в общенациональный было бы, по крайней мере, странно. С другой стороны, на наш вопрос, с чем связано такое несоответствие в названии выставки последовал от ее организаторов самый часто встречающийся в подобных ситуациях ответ, ярко иллюстрирующий как раз взаимоотношения между профессиональным знанием и массовым историческим сознанием: «А кто, кроме вас, это заметит?».

И все же новая социокультурная ситуация требует не только разумной общегосударственной коммеморации, но и системы — именно системы — многоуровневой коммеморации, обеспечивающей включенность индивидуума в социум на уровне государства как непосредственно, так и через локальную идентичность.

Б. Г. Доронин

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И КИТАЙСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ*

Проблема национальной идентичности сложна и многогранна, она связана со всем комплексом цивилизационных проблем, судьбами народов и стран и лежит у истоков многих потрясений, которые пришлось пережить человечеству за время своего существования. Необычайную остроту и актуальность эта проблема приобрела в современном мире, где национальная идентичность непрерывно подвергается серьезным испытаниям. В развернувшихся вокруг этой проблемы дискуссиях участвуют не только ученые и общественность, но и крупнейшие конфессии (недавно она стала предметом специального обсуждения иерархов РПЦ), и даже ООН (2001 г. был объявлен ею годом диалога цивилизаций, и в рамках этой кампании проблемы национальной идентичности обсуждались очень активно).

На протяжении истории проблема национальной идентичности для каждого народа звучала неодинаково, и решал ее каждый народ по-своему. Имела она свою специфику и в Китае, самобытность этой цивилизации наложила глубокий отпечаток на ее решение.

Китайцы — один из древнейших народов в современном мире и единственный, которому удалось сохранить свою национальную идентичность на протяжении нескольких десятков веков. За это время этническая карта мира претерпела радикальные изменения, с нее исчезли многие народы, некогда определявшие судьбы человечества, а китайцы, как и прежде, занимают на ней свое место. Время и тяжелейшие испытания, через которые им пришлось пройти на своем долгом историческом пути, оказались не в состоянии поколебать свойственное китайцам необычайно развитое чувство национальной идентичности. Так, этнические китайцы, составляющие значительную часть населения современного Тайваня и уже давно приобщившиеся к западной культуре, настойчиво подчеркивают

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 06-01-00453а.

свою национальную идентичность и, по свидетельству социологов, преданы цивилизационным ценностям даже больше, чем жители КНР. Не порывает связей с родиной и ощущает себя китайцами и многочисленная китайская диаспора (хуацяо; ее численность достигает 55 млн. чел.), за долгие годы обитания в зарубежных странах пустившая там глубокие корни. Все указывает на то, что национальная идентичность китайцев опирается на прочный фундамент: скрепы, некогда объединившие этот народ, оказались необыкновенно прочными. Несмотря на свою очевидную значимость, феномен этот изучен пока плохо. Автор попытается остановиться лишь на одной из граней этой большой и сложной проблемы. Речь пойдет о роли истории и историописания в становлении национального самосознания китайцев. Проблема эта практически никогда еще не привлекала внимания специалистов, хотя причин для этого много, а накопленные к настоящему времени данные позволяют внести в нее определенную ясность.

По данным этнографов, процесс этногенеза китайцев, начавшись в III тыс. до н. э., завершился в первой половине I тыс. до н. э., и решающую роль в этом сыграло осознание их предками своей культурно-исторической общности¹. Само по себе данное обстоятельство не специфично для китайцев, похожие процессы имели место и у других народов древнего мира. Но содержание этих процессов было разным, неодинаковы были и механизмы, которые приводили их в движение.

В Китае активная фаза становления этнического самосознания приходится на тот период в развитии национальной культуры, который современные китайские культурологи определяют как культуру «придворных историографов» (шигуань вэньхуа)². Иероглиф “*ши*”, обозначающий «придворных историографов» (позже он приобрел значение “история”), в своем изначальном написании изображал человека, держащего в руке табличку для письма, и обозначал особую категорию чиновников.

Этот институт — один из самых древних в истории китайской государственности: считается, что впервые «придворные историо-

¹ Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978.

² Чжунго жусюэ вэньхуа дагуань (Конфуцианская культура Китая) / Гл. ред. Тан Ицзе, Чжан Яонань, Фан Мин. Пекин, 2001. С. 629.

графы» появились на заре китайской цивилизации при мифическом императоре Хуанди. Его считают первопредком китайцев и полагают, что он правил с 2698 по 2598 гг. до н. э. В действительности этот институт возник приблизительно на десять веков позже, при династии Шан-Инь (XVI–XI вв. до н. э.) — именно тогда китайская государственность делала свои первые шаги. Согласно традиции именно «придворные историографы»-сподвижники императора Хуанди стали создателями иероглифической письменности — важнейшего достояния китайской цивилизации. И хотя по данным археологов письменность в Китае появилась, видимо, лишь в середине II тыс. до н. э., эти чиновники, действительно, стояли у истоков письменной культуры и на протяжении многих веков оставались едва ли не монополистами в этой области.

«Придворные историографы» входили в ближайшее окружение правителя и были наделены многообразными функциями, которые требовали немалых знаний и владения письменностью: они ведали наблюдением за небесными светилами и составлением календаря, осуществляли надзор за государственными культами и участвовали в гадательной практике, иногда выполняли обязанности жрецов и священнослужителей, вели государственную документацию и фиксировали дела правления, ведали подготовкой различных других письменных материалов, необходимых правителю³. Эти чиновники имели самое непосредственное отношение к становлению историописания в Китае, и поэтому их принято именовать историографами. После падения династии Шан-Инь и воцарения новой династии Чжоу (XI в. до н. э. — 256 г. до н. э.) институт придворных историографов был сохранен, а по мере ослабления власти центра и появления практически независимых от него многочисленных государственных образований он появляется и при дворах их правителей. Китайская Клио родилась в чиновничьем халате, свои первые шаги делала в сфере ритуала и политической практики правителей древнего Китая⁴.

³ Цан Сюлян, Вэй Дэлян. Чжунго гудай шисюэши цзяньбянь (Историография древнего Китая. Краткий очерк). Харбин, 1983. С. 8-11; Чжунго жусюэ вэньхуа... С. 631-632, 519; Васильев К. В. Истоки китайской цивилизации. М., 1998. С. 25.

⁴ О становлении историописания в Китае см.: 1) Гао Гокан. Чжунго гудай шисюэши гайяо (Очерки по истории историографии древнего Китая), Гу-

Собственно исторической деятельностью «придворные историографы» занялись не сразу, первоначально они участвовали в подготовке надписей гадательного и ритуального характера на костях и бронзовых сосудах. Там же появляются и сделанные ими записи исторических событий. Как полагает К. В. Васильев, возможно уже при династии Шан-Инь существовали и тексты с иным содержанием, но они были записаны на деревянных и бамбуковых планках и не сохранились⁵. По имеющимся данным, первые исторические труды появились в Китае в период Восточного Чжоу (770–256 гг. до н. э.), хотя некоторые китайские ученые утверждают, что такие труды создавались и раньше, но сведения о них до нас не дошли⁶. Постепенно историографическая деятельность начинает доминировать среди других обязанностей «придворных историографов», что свидетельствовало о растущем интересе правителей и политической элиты древнего Китая к своему прошлому. Его стимулировали серьезные перемены, набравшие силу в домине Чжоу, стремление использовать материалы, подготовленные «придворными историографами», при решении проблем политического и идеологического характера. Историописание вступает в новый этап своего развития, а история постепенно начинает превращаться в самостоятельную и необыкновенно важную отрасль знаний. То было время апофеоза культуры «придворных историографов». Описанное ими историческое прошлое, концепции, положенные в основу его трактовки, наложили глубокий отпечаток на формировавшееся тогда этническое самосознание, определили многие его особенности.

анчжоу, 1985. С. 1-53; 2) Чжунго шисюэ фачжань ши (История развития исторической науки в Китае). Гл. ред. Инь Да. Чжэнчжоу, 1985. С. 6-48; 3) Цан Сюлян, Вэй Дэлян. Указ. соч. С. 1-54; 4) Чжунго жусюэ вэньхуа... С. 630-634; 4) Васильев К. В. Указ. соч.

⁵ Васильев К. В. Указ. соч. С. 21.

⁶ Там же. С. 28. К числу наиболее значимых трудов, подготовленных «придворными историографами», китайские авторы относят «Книгу истории» (Шу цзин), «Речи царств» (Го юй), «Весны и осени» (Чунь цю), «Планы сражающихся царств» (Чжань го цэ), «Комментарий господина Цзо» (Цзо чжунь), «Бамбуковые анналы» (Чжу шу цзи нянь), «Утраченные книги Чжоу» (И Чжоу шу), «Книги поколений (правителей)» (Ши бэнь) и некоторые другие.

Как свидетельствуют труды «придворных историографов», интерес к прошлому в древнем Китае очень рано приобрел весьма прагматический характер. К. В. Васильев отмечает, что уже ритуальные тексты на бронзовых сосудах демонстрируют необычайный рост общественно-политического значения документальных исторических записей. А позже, в период Восточного Чжоу утверждается взгляд на историческое сочинение как средство воспитания и политического руководства⁷. Власти все более настойчиво стремились превратить историописание в инструмент решения стоявших перед ними проблем, в политической культуре того времени история начинает играть все более важную роль. И «придворные историографы», готовя свои труды, не ограничивались простой регистрацией фактов. Перед ними стояла задача аккумулировать опыт предыдущих поколений и сделать его полезным для политической практики правителя и наставления подданных. Прошлое в Средних царствах начинает считаться зеркалом, «беспристрастно отражающим события минувших лет», и «при взгляде в это зеркало правитель находил для себя и образцы, достойные подражания, и примеры неправых действий, повторения которых следует остерегаться»⁸. Принято считать, что воплощением этого качества китайского историописания является летопись царства Лу «Весны и осени» (Чунь цю; охватывает период с 722 по 481 гг. до н. э.), она стала эталоном для многих поколений китайских историков⁹.

⁷ *Васильев К. В.* Указ. соч. С. 23-24, 36. Автор приводит эпизод из «Комментария господина Цзо» (Цзо чжуань), где рассказывается о том, как «придворный историограф», являясь советником правителя, при решении сложных вопросов подыскивал для него соответствующие примеры из прошлого (см. с. 26).

⁸ *Таскин В. С.* Го юй как исторический источник // Го юй (Речи царств). М., 1987. С. 16. Этот памятник содержит немало свидетельств необычайного интереса политической элиты Средних царств к истории. Так, при обсуждении программы обучения наследника престола царства Чу советник Шэнь Шуши рекомендовал прежде всего обучать его истории, знакомить с прошлым и с письменными памятниками (там же, с. 245-246).

⁹ Согласно традиции, автором этой хроники был Конфуций. Великий китайский историк Сыма Цянь (ок. 145-87 г. до н. э.) так определил причины, которые заставили мыслителя создать этот труд: «Чжоуский путь государственный стал слабнуть, шататься, валиться. Конфуций был в Лу судьей уго-

Среди прочих проблем, на решение которых были ориентированы первые труды «придворных историографов», одной из центральных, безусловно, являлась проблема консолидации этноса, эта мысль настойчиво утверждалась ими в общественном сознании.

Хотя в этот период практически отсутствовал единый политический центр, и страна была разделена на многочисленные царства, которые вели между собой ожесточенную борьбу, все созданные в этот период труды имели центристскую ориентацию, были пронизаны идеями консолидации и единства. «Придворные историографы» рассказывали об истории царств (реже об истории династии Чжоу), где субъектом исторического процесса неизменно выступал правитель. При этом они исходили из того, что все царства периода Восточного Чжоу составляют единое культурно-политическое пространство, и для их обозначения ввели в оборот термин “срединное царство” (чжун го). В одном из ранних исторических трудов «Планы сражающихся царств» (Чжань го цэ) наследник престола одного из царств так характеризует ситуацию, сложившуюся в Китае к середине I тыс. до н. э.: «Я слышал, что Срединное царство — это место пребывания мудрых, средоточие всего, что необходимо человеку. Здесь осуществляются поучения совершенномудрых правителей древности, воплощаются гуманность и справедливость. Здесь находят свое применение великие каноны древности — книги песен, исторических преданий, ритуала, музыки. Здесь проверяются выдающиеся таланты»¹⁰.

Новые тенденции, возобладавшие в идеологии и культуре Восточного Чжоу, заставили «придворных историографов» по-новому взглянуть на прошлое. Как показал В. М. Крюков, долгое время священная древность начиналась для подданных чжоуского

ловным; удельные князья его убили, вельможи Лу ему мешали... и Кунцзы знал, что слова его здесь исполняться не будут, что путь его правды в людях не пройдет. И он сказал о том, что правильно, что нет на протяжении двухсот сорока двух лет, и стал мерилем всех суждений для всей страны под нашим небом... Действительно, канон “Чуныцю” (или вёсны-осени годов) на первом месте ставит — осветить путь истинных трех государей, а на втором — судить историю людей и действий их...». Цит. по: Китайская классическая проза в переводах акад. В. М. Алексеева. М., 1958. С. 98-99.

¹⁰ Цит. по: Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983. С. 335.

вана с деятельности отцов-основателей династии, а приблизительно с VIII в. до н. э. начинается «обратный рост истории» — в материалах и трудах «придворных историографов» граница древности стремительно отодвигается вглубь веков, в ее пределах оказались не только свергнутая чжоусцами династия Шан-Инь, но и якобы предшествовавшая ей династия Ся (в Китае ее датируют началом III – концом II тыс. до н. э.)¹¹. При этом «придворные историографы», видимо, прежде всего опирались на имевшиеся в их распоряжении фактические материалы, собранные их предшественниками, а пришедшие из седой древности мифы использовались ими лишь в той мере, в какой это было необходимо для создаваемой ими картины исторического прошлого.

Становление писанной истории в новых хронологических рамках положило начало «историзации мифа». Для периода Восточного Чжоу были характерны «рационалистическое переосмысление мифов, а также стремление рассматривать древние полуфантастические сказания сквозь призму современных интересов», — пишет К. В. Васильев¹². В Китае этот процесс, принципиально значимый для судьбы любой культуры, развивался по собственной модели, что было обусловлено многими присущими только китайской цивилизации факторами, и по своим результатам был весьма радикален. Китаисты (как отечественные, так и зарубежные) уже давно обратили внимание на своеобразие китайского мифа, его драматическую судьбу. По мнению Л. С. Васильева, «нигде более столь мифологическое мышление столь быстро, резко и полно не было преодолено, как в Китае»¹³. В иньско-чжоуском Китае, — пишет далее автор, — «мифология на уровне письменных памятников оказалась почти полностью преодоленной. В лучшем случае можно обнаружить в некоторых текстах ее слабые следы»¹⁴. Древнейшие мифы в своем изначальном виде практически уходят из жизни древнекитайского общества, и их место занимает та версия

¹¹ См.: Крюков В. М. Текст и Ритуал: опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики. М., 2000. С. 356-376.

¹² Васильев К. В. Указ.соч. С. 35

¹³ Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989. С. 16.

¹⁴ Там же. С. 13. Об «историзации мифа» см. также: Крюков В. М. Указ. соч. С. 374; Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965. С. 11-32.

древней истории, контуры которой начинают проступать в трудах «придворных историографов».

Перед читателем этих трудов прошлое представало как последовательная смена трех династий (Ся, Шан-Инь и Чжоу), которая должна была олицетворять идею преемственности культурно-политической традиции. В основу подобной трактовки была положена заимствованная «придворными историографами» из арсенала государственной идеологии доктрина «Мандата Неба» — одна из центральных в чжоуском Китае. В этот период она наполняется новым, не свойственным ей прежде содержанием и постепенно превращается в основной инструмент интерпретации исторического процесса¹⁵. Огромную роль эта доктрина сыграла в процессе формирования этнического самосознания. Стимулировали этот процесс и некоторые другие доктрины, взятые на вооружение «придворными историографами». Это, прежде всего, «Великое единство» (Да итун). Изначально она предполагала консолидацию территории, находящейся под контролем правителя, а позже — консолидацию власти и общества. Принципиальное отличие Средних царств от окружающего их мира подчеркивала доктрина «ортодоксальной преемственности власти» (чжэн тун), торжество которой «придворные историографы» демонстрировали в своих трудах.

Объединяла Средние царства и единая система отсчета исторического времени, которая начинает утверждаться в трудах «придворных историографов». Разработка календаря входила в их обязанности, и его зачатки появляются уже в иньской и чжоуской эпиграфике. Постепенно формируется в Средних царствах и общая система государственных культов и ритуалов, к которым «придворные историографы» имели самое непосредственное отношение.

Важнейшее событие в процессе становления любого этноса — появление обозначающего его этнонима. Причастность к этому «придворных историографов» очевидна. Первым самоназванием этноса в Китае стал термин “ся” (“хуа ся”, “чжу ся”)¹⁶. Как считают

¹⁵ См.: Васильев Л. С. Указ. соч. С. 22-31.

¹⁶ Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Указ. соч. С. 284-285; Чжунго жусюэ вэньхуа... С. 499.

специалисты, в этом качестве он появляется во второй половине I тыс. до н. э., сначала на бронзовых сосудах (надписи на них составляли, как правило, «придворные историографы»), а позже — в написанных в то время главах одного из первых исторических трудов «Книги историй» (Шу цзин; позже он вошел в состав конфуцианского канона). Из трудов «придворных историографов» пришел и другой этноним — «житель срединного государства» (чжунго жэнь); он получил распространение уже после создания в Китае в III в. до н. э. первого централизованного государства Цинь (221–207 гг. до н. э.), которое объединило все ранее существовавшие «срединные царства»¹⁷.

Срединные царства в трудах «придворных историографов» противостояли варварской периферии. Первые сведения о таком противостоянии встречаются уже в подготовленных ими гадательных и ритуальных текстах эпохи Шан-Инь. Позже для определения мира варваров в их трудах появляется специальный термин «варвары четырех стран света» (сы и) и «варвары» (мань), и постепенно определяются качества, отличающие этот мир от «срединных государств» и превращающие его в силу, извечно враждебную им¹⁸. Как подчеркивали «придворные историографы», в основе этого несходства лежали фундаментальные, восходящие к основам мироустройства причины, оно было предопределено природой, и преодолеть его было невозможно¹⁹. Над становлением принципиально важной для формирования этноса картины мира и закреплением ее в исторической памяти «придворные историографы» настойчиво трудились весь период Восточного Чжоу.

Официальный характер трудов «придворных историографов», их высокое предназначение требовали от авторов большой работы по осмыслению исторического материала и его оценке. В те времена предшественников на этом поприще у них, видимо, не было, они

¹⁷ Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Указ. соч. С. 344-346.

¹⁸ Там же.

¹⁹ О формировании этноцентрической картины мира см.: 1) Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Указ. соч. С. 267-280; 2) Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981. С. 131-136.

закладывали основы общественной мысли, пытались разрабатывать концепции исторического процесса. На их трудах выросла целая плеяда блестящих ученых, и поныне являющихся в Китае предметом гордости и почитания. Наиболее яркой фигурой среди них безусловно является Конфуций (551–479 гг. до н. э.), учение которого на многие века определило магистральный путь развития китайского общества и государства. Конфуция отличал особый интерес к прошлому, стремление использовать его при разработке своего учения. Сведения о нем он мог почерпнуть только из трудов «придворных историографов». Этико-политическое по своей природе конфуцианство не могло обойтись без апелляции к истории. Не случайно среди 13-ти книг конфуцианского канона столь мощно представлено историописание периода Чжоу: это «Книга истории» (Шу цзин), «Весны и осени» (Чунь цю) с тремя комментариями; материалами, заимствованными из трудов «придворных историографов», пронизаны «Суждения и беседы» (Лунь юй; это сборник суждений и бесед Конфуция с учениками), «Мэн-цзы» (суждения продолжателя дела Конфуция, видного идеолога раннего конфуцианства Мэн кэ (372–289 гг. до н. э.), «Книга ритуалов» (Ли цзи), «Книга песен» (Ши цзин).

Появившееся на завершающем этапе учение Конфуция изначально было ориентировано на все Срединные царства, их политическую и культурную консолидацию. Некоторые свои концепции, служившие обоснованием необходимости консолидации этноса, Конфуций, очевидно, позаимствовал из теоретического багажа своих предшественников — «придворных историографов». В своих беседах с учениками он говорил об общих для всей Поднебесной цивилизационных ценностях, единых принципах, которым должны следовать все жители Срединных царств.

Таким образом, становление этнического самосознания происходило в древнем Китае в условиях, когда взраставшее под эгидой властей историописание выступало активным фактором политических и социальных процессов, определяло магистральное направление развития духовной культуры, прежде всего культуры письменной. Не ограничиваясь фиксацией событий прошлого, «придворные историографы» пытались предложить решение стоявших тогда перед Срединными царствами Поднебесной проблем.

Центральной среди них была проблема консолидации этноса и создание сильного эффективного государства. Необходимость этого они и обосновывали в своих трудах, оказывая мощное влияние на становление этнического самосознания, утверждая представление о национальной идентичности древних китайцев и самобытности их культуры. Сколько-нибудь заметного влияния на эти процессы миф не оказал, для них изначально была свойственна историческая доминанта. Конфуцианство, опираясь на материалы, собранные «придворными историографами», эту доминанту значительно усилило. «Сформировавшись в VII–VI вв. до н. э., первоначальное самосознание этнической общности древних китайцев хуся, — пишет М. В. Крюков, — превратилось затем в органическую составную часть конфуцианского взгляда на человека и общество. Поразительна устойчивость этих представлений древних китайцев о самих себе и о своих соседях... пройдя через все сложнейшие перипетии политической истории, основные идеи о сущности хуся пережили столетия...»²⁰.

Вся последующая история ханьского этноса на протяжении 20-ти с лишним веков связана с императорским Китаем, где сложилась монархия особого типа, основанная на принципах конфуцианства и использующая его в качестве государственной доктрины; ее нередко именуют «конфуцианской монархией». Одним из ее важных отличий было особое внимание к гуманитарной сфере, процессам, которые там шли. Именно в этот период китайский этнос обретает свою самобытность, а его самосознание — целостность. Разумеется, определяющее влияние на это, как и на все другие процессы в социальной сфере, оказывала государственная доктрина. Однако — и это обычно не учитывается — не меньшую роль сыграло и историописание. В системе государственных институтов «конфуцианской монархии» оно занимало особое место. Взяв на вооружение конфуцианство и тесно взаимодействуя с ним, оно превращается в силу, воздействие которой на всю сферу социальных отношений было очень велико.

Крупнейшим событием в истории становления историописания в императорском Китае стало создание великим китайским ис-

²⁰ Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Этническая история китайцев в XIX – начале XX века. М., 1993. С. 355.

ториком Сыма Цянем (ок. 145 – 87 гг. до н. э.), служившим при дворе императора династии Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.), «Исторических записок» (Ши цзи; 130 цзюаней, более 500 тыс. иероглифов). Свой труд он завершил в 90 г. до н. э.²¹

Это была первая сводная история страны. В отличие от предшественников, которые посвящали свои произведения истории того или иного периода или царствования, Сыма Цянь попытался описать весь исторический путь, который, по его мнению, прошла страна к тому времени. Свой труд он начинает с правления «пяти императоров» — мифических правителей седой древности, считающихся создателями китайской цивилизации (согласно традиции оно приходится на середину — первую половину III тыс. до н. э.)²². Таким образом, Сыма Цянь заимствовал представление о начальном рубеже китайской истории, впервые появившееся в трудах «придворных историографов». Этот рубеж остается незабываемым и до наших дней.

От всех созданных к тому времени трудов «Исторические записки» отличает и их необычная структура. Сыма Цянь отказался от принятой тогда летописной формы организации материала и распределил его между пятью самостоятельными, но взаимосвязанными и дополняющими друг друга разделами: «Основные записи» (Бэнь цзи; здесь дана хроника главных событий), «Хронологические таблицы» (Бяо), «Трактаты» (Шу), «Наследственные дома» (Ши цзя) и «Жизнеописания» (Ле чжуань). Это нововведение было обусловлено теми задачами, которые ставил перед собой Сыма

²¹ Комментированный перевод этого труда на русский язык был осуществлен Р. В. Вяткиным (первые два тома совместно с В. С. Таскиным) и издан в серии «Памятники письменности Востока», XXXII (1-8) в 1972–2002 гг. Последний (9-й) том находится в производстве. Общий объем изданного текста перевода (без комментариев) — около 4 тыс. стр. О Сыма Цяне и его труде см.: Крель Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М., 1976.

²² В китайской традиции к «пяти императорам» относят разные мифические персонажи. У Сыма Цяня — это Хуан-ди, Чжунь-суй, Ку, Яо и Шунь. При династии Тан (618–907) была предпринята попытка начать китайскую историю о «трех властителях» (сань ван), которые предшествовали «пяти императорам», однако, подобная датировка начала китайской истории в историописании императорского Китая не закрепилась, оно продолжало придерживаться версии Сыма Цяня.

Цянь при работе над «Историческими записками». Новый жанр исторического повествования получил в Китае название «аннало-биографический» (цзи чжуань), а труд Сыма Цяня и последовавшие за ним аналогичные сочинения стали относить к категории «официальных историй» (чжэн ши). В отечественном китаеведении их называют «династийными историями», что довольно точно отражает суть этих произведений придворных историков.

Прошлое Китая Сыма Цянь видел как историю монархии, он попытался осмыслить и интерпретировать ее с позиции конфуцианства. В китайском историописании это было сделано впервые. За основу Сыма Цянь взял одну из центральных доктрин этого учения — доктрину «Мандата Неба» (Тянь мин).²³ В соответствии с нею, китайским престолом могут владеть лишь правители (или династии), наделенные особыми качествами, и соответствующими требованиями, которые предъявляет к правителю конфуцианство, и получившие на то санкцию Неба. Только такая власть считалась легитимной и имела право на существование. Когда же эти условия нарушались, происходила смена правителя. Небо передавало свой «мандат» другому, оставаясь гарантом непрерывности власти. Ситуация, когда бы китайский престол оставался без своего законного обладателя, для этой доктрины была неприемлема.

Таким образом, прошлое в «Исторических записках» выглядит как череда последовательно сменяющих друг друга легитимных правителей и династий: эру «пяти императоров» у Сыма Цяня сменяет династия Ся (предположительное время ее существования XXI–XVI вв. до н.э.), за которой последовали династии Шань-Инь (XVI–XI вв. до н.э.), Чжоу (XI в. – 256 г. до н.э.), Цинь (221–207 гг. до н.э.) и Хань (с 206 г. до н.э.). включив в историю Китая эру «пяти императоров» и династию Ся, долгое время бывших достоянием мифа, и придав мифическим правителям древности облик

²³ Появившись еще в начале периода Чжоу, эта доктрина в официальном конфуцианстве претерпела серьезные изменения. О том, как она выглядела в императорском Китае см.: Мартынов А. С. Представления о природе мироустроительных функций китайский императоров в официальной традиции // Народы Азии и Африки. 1972. № 5; Он же. Статус Тибета в XVII–XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978. С. 6-46.

легитимных конфуцианских правителей, Сыма Цянь подвел черту под историзацией мифа, начатой его предшественниками.

Трактовка исторического процесса на основе доктрины «Мандата Неба» позволила Сыма Цяню впервые в китайском историописании дать стройную хронологию исторического пути протяженностью в двадцать столетий, пройденного Китаем ко времени правления династии Хань, где за основу взята смена династий, а с середины IX в. до н. э. он датирует события чжоуского периода по годам правления каждого из обладателей престола. Такое исчисление исторического времени сохранилось в императорском Китае вплоть до крушения монархии в начале XX в. С именем Сыма Цяня связано и становление традиционного циклического календаря, на протяжении многих веков выполнявшего очень важные социальные функции. Он описан в «Исторических записках» в специальном трактате²⁴. Еще один трактат посвящен автором астрономии, что также имело самое непосредственное отношение к разработке системы отсчета времени²⁵.

«Исторические записки» — это история Поднебесной, которая все двадцать пять веков противостояла варварской периферии. В своем труде Сыма Цянь закрепил сложившуюся задолго до него этноцентрическую картину мира, обосновав ее огромным фактическим материалом.

В предисловии к «Историческим запискам» Сыма Цянь заявляет о стремлении следовать при работе над ними летописи «Весны и осени» (Чунь цю), автором которой он считал Конфуция. То есть его труд, как и летопись царства Лу, имел функциональную направленность, был ориентирован на решение государственных задач²⁶. Наибольший дидактический потенциал содержат два биографических раздела «Исторических записок» — «Наследственные дома» и «Жизнеописания» (из 130 цзюаней этого труда они зани-

²⁴ «Трактат о календаре» (Ли шу) // Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IV. М., 1986, Глава 26. С. 107-114.

²⁵ «Трактат о небесных явлениях» (Тянь гуань шу) // Сыма Цянь. Исторические записки. Т. IV. Глава 27. С. 115-152.

²⁶ См.: «Предисловие графа великого астролога к своей истории Китая» // Китайская классическая проза в переводах акад. В. М. Алексеева. С. 98-106.

мают 100 цзюаней). Сосредоточив в этих разделах основной исторический материал, Сыма Цянь не только вводит читателя в повседневную действительность описываемого периода, но на примере конкретных исторических персонажей (от правителя до простолюдина) преподает уроки истории и утверждает конфуцианские нормы социального поведения.

Свой труд Сыма Цянь готовил под эгидой ханьского двора. То было время становления в Китае «конфуцианской монархии» и ее государственной доктрины, и «Исторические записки» стали важным компонентом этого процесса²⁷.

Творчество Сыма Цяня — важнейший рубеж в развитии историописания: он подвел итог всему тому, что сделали «придворные историографы», обобщил накопленный ими опыт и одновременно положил начало историописанию императорского Китая, во многом предопределив пути его дальнейшего развития. После Сыма Цяня историописание в императорском Китае стремительно набирает силу, а история окончательно становится самостоятельной отраслью знаний, по своему значению уступающей только конфуцианству. Иероглиф «ши», в древности означавший «придворного историографа», который был наделен многообразными функциями при дворе правителя, теперь имеет только одно значение — «история».

Эстафету у Сыма Цяня принял один из крупнейших государственных деятелей и мыслителей империи Хань — знаменитый историк Бань Гу (32–92 гг. н. э.), автор «Истории династии Хань» (Хань шу), которая пользуется в Китае необычайной популярностью²⁸. В отличие от своего великого предшественника Бань Гу строго ограничил хронологические рамки своего труда правлением одной династии — от обретения ею «Мандата Неба» до его утраты. В дальнейшем этот принцип был положен в основу при подготовке всех остальных династийных историй. Начиная с династии Тан

²⁷ Так, предложенная Сыма Цянем трактовка исторического процесса, где династия Хань выступает как законная преемница престола, первыми обладателями которого были совершенномудрые правители древности, имела первостепенное значение для становления «конфуцианской монархии».

²⁸ См.: Ань Цзочжан. Бань Гу // «Чжунго шисюэцзя пинчжуань» (Биографии китайских историков) / Глав. ред. Чэнь Цинцюань и др. Чжэнчжоу, 1985. Т. I. С. 71-97.

(618–907), их составление начинает рассматриваться как непрерывная составная часть процесса легитимации власти новых правителей Поднебесной, превращается в своеобразный государственный ритуал, в соответствии с которым новая династия по вступлении на престол обязана была отдать долг памяти своей предшественнице и составить историю ее правления. В официальном историописании утверждается принцип: «Династия может погибнуть, но ее история погибнуть не должна». С этого времени подготовка династийных историй приобретает регулярный характер. Она продолжалась до середины XVIII в., когда была завершена, длившаяся почти 100 лет работа над историей династии Мин (1368–1644). Начиная с «Исторических записок» Сыма Цяня, было подготовлено 24 династийных истории общим объемом 3191 цзюаней, в которых описан путь, пройденный Китаем за 40 с лишним веков²⁹.

Подготовка династийных историй всегда была предметом особой заботы императора, он контролировал ее лично. К этой работе привлекались крупнейшие ученые, а руководили ею высшие сановники империи. Окончательный текст династийной истории подлежал обязательному утверждению императором, после чего он издавался дворцовой печатней; ревизии он не подлежал и до наших дней сохранился в своем первоизданном виде. Все это придавало династийным историям статус важнейшего государственного документа, действие которого не было ограничено рамками одной династии и было рассчитано на века. Ни одно другое произведение

²⁹ После крушения монархии в Китае в начале XX века под эгидой республиканского правительства были созданы еще две династийные истории: одна посвящена последней династии, свергнутой китайскими революционерами в 1911 г. — это «Черновой свод истории династии Цин» (Цин ши гао), а «Новая история династии Юань» (Синь юань ши) посвящена правившей в Китае в XIII – первой половине XIV в. монгольской династии. Но стандартным в Китае считается комплект из 24-х династийных историй, которые были подготовлены в императорском Китае и с соблюдением всех правил. О династийных историях см.: Фань Веньлань. Исследование династийных историй (Чжешу Каолу). Бейпин, 1931; Цуй Линьдун. Двадцать шесть династийных историй (Лунь Эрши Лю Ши) // Цуй Линьдун. История и историческая критика (Шисюе Юй Шисюэ Пинлунь). Хефей, 1998. С. 35-131; *Доронин Б. Г.* Историография императорского Китая XVII–XVIII вв. СПб., 2002. С. 82-101.

придворных историографов не было так последовательно и четко ориентировано на поддержку власти и утверждение государственной доктрины, как династийные истории.

Конфуцианское в своей основе видение придворными историками исторического процесса, концептуальная база, на которую они опирались, манера подачи исторического материала и его интерпретации, понимание предназначения исторического труда со времен Сыма Цяня практически не менялись. Династийные истории создавались на основе действительных фактов, их страницы населяли реальные исторические персонажи, что создавало этим трудам имидж абсолютной достоверности, и это всегда настойчиво акцентировалось в Китае. Историческое полотно, представавшее перед взором читателя династийных историй, было грандиозно и необыкновенно убедительно. Они содержали также огромную информацию о духовной культуре, в самых различных ее аспектах³⁰.

Династийные истории — не единственное детище официального историописания императорского Китая: придворные историки готовили труды еще 14-ти жанров, как правило, весьма фундаментальные³¹. Его отличала необычайная продуктивность, в некоторые периоды она обретала невероятные масштабы (так во второй половине XVIII века ежегодно издавалось по два официальных труда). Количество созданных в императорском Китае исторических произведений, видимо, вполне сопоставимо с тем, что написали историки всего остального мира. Но главным творением официального историописания, воплощением всех его особенностей со времен Сыма Цяня оставались династийные истории.

Это был единственный вид исторических сочинений, подготовка которых не прекращалась почти двадцать веков. Вместе с

³⁰ Так, например, библиографический раздел династийных историй содержит сведения об основных письменных памятниках, сохранившихся ко времени составления труда, или составленных во время правления династии.

³¹ По количеству созданных трудов самым представительным среди них был жанр «историко-географических описаний» (фан чжи, дифан чжи). Эти сочинения посвящались отдельным регионам империи и содержали богатую информацию о самых различных аспектах их жизни, а также биографии наиболее известных жителей региона. Эти сочинения периодически обновлялись. К настоящему времени их сохранилось около 2,5 тысяч. Их значение для воспитания «регионального патриотизма» было необычайно велико.

блоком официальных трудов, которые использовались при их составлении («дневники» *ци цзюй чжу*, «правдивые записи» *ши лу* и некоторые другие), династийные истории являлись своего рода стержнем всего официального историописания³². Их подготовка в значительной мере определяла ритм работы всего официального историописания: приступать к созданию других трудов по истории династии можно было лишь после того, как будет написана и опубликована династийная история. Династийные истории выступали как основной источник сведений о прошлом и являлись эталоном, на который стремились ориентироваться все историки. Ни один другой официальный труд не переиздавался так часто, как династийные истории, они были широко распространены и доступны.

Как уже говорилось, китайское историописание всегда было ориентировано на решение крупных проблем идеологического и социально-политического характера. Наиболее полно эта его особенность была воплощена в династийных историях, их дидактический потенциал был необычайно велик, в этом им не было равных среди трудов придворных историков. Заложенный основателем жанра, он прирастал с появлением каждой новой династийной истории. Его средоточием являлись биографические разделы этих сочинений: на страницах 24-х династийных историй представлены жизнеописания нескольких десятков тысяч исторических персонажей. Выполненные по единым правилам и предназначенные утверждать единые ценности, они таили в себе необычайную созидательную силу. В условиях, когда в социальной структуре китайского общества определяющую роль играли патронимические кланы и земляческие связи, назидательный эффект этих жизнеописаний был очень велик: родственники и земляки людей, попавших на страницы династийных историй, веками ощущали на себе груз ошибок, допущенных их предками, или грелись в лучах их славы. Суд истории, который вершили династийные истории, носил вполне конкретный характер, а потому был весьма действенен.

Богатейшую информацию о членах клана содержали родословия, составление которых иногда продолжалось многие сотни лет

³² «Дневники» (*ци цзюй чжу*) представляли собой подневные записи деяний и речей императора. «Правдивые записи» (*ши лу*) — летопись дел правления, составлялись после смерти императора.

(в некоторых сельских районах Китая это делают и поныне). Существовали в императорском Китае и труды, содержавшие достаточно полную информацию о региональной элите.

Однако для того, чтобы стать полноценной опорой власти, официальная версия национальной истории, ее принципиальные положения должны были стать достоянием общества, всех его слоев, закрепиться в общественном сознании. Достичь этого было нелегко. По своей природе официальное историописание элитарно: язык, на котором написаны труды придворных историков, их понятийный аппарат, приемы, используемые для интерпретации исторического процесса требовали специальной подготовки, и для большинства населения империи эти труды были практически недоступны. Немалые трудности даже для людей, получивших классическое образование, доставлял огромный, непрерывно растущий масштаб официального историописания. Самопроизвольно приобщение населения огромной страны к национальной истории произойти не могло, для этого необходимы были специальные усилия, настойчивая, целеустремленная и хорошо организованная работа. В «конфуцианской монархии» под эгидой властей сложилась не всегда заметная, но весьма эффективная система «исторического воспитания» общества, воспитания его исторической памяти. На это был ориентирован весь уклад жизни императорского Китая, его духовная культура, в основе своей конфуцианская.

Современные китайские культурологи полагают, что на смену господствовавшей в древнем Китае культуре «придворных историографов» в «конфуцианской монархии» пришла «культура ученых чиновников» (ши)³³. Однако своей исторической доминанты эта культура (и, прежде всего, культура официальная) не утратила, скорее наоборот — она многократно усилилась³⁴.

Временем культуры императорского Китая стало историческое (династийное) время, официальное историописание снабдило ее мощной хорошо разработанной ретроспективой, определяло ей

³³ Чжунго жусюэ вэньхуа... С. 629. Ученые-чиновники (ши) представляли — основная часть политической элиты императорского Китая, служилое сословие, формировавшееся посредством государственных экзаменов.

³⁴ См.: *Чэнь Цитай*. История и культурная традиция Китая (Шисюэ юй чжунго вэньхуа чуаньтун). Пекин, 1999.

исторический фон. Для китайской художественной традиции характерно стремление соотнести изложение с конкретной исторической ситуацией, а ее героями нередко становились исторические персонажи, о которых повествовали династийные истории и другие исторические труды. Из династийных историй пришла в китайскую художественную литературу биография, под влиянием официального историописания возникли и некоторые жанры китайской прозы, а в китайской поэзии сложился особый жанр «исторических стихов» (юн ши). К высокой словесности относили в Китае и некоторые исторические труды. В значительной мере на материалах официального историописания в литературном китайском языке сформировался мощный пласт фразеологизмов (чэньюй), сообщающий ему непередаваемый колорит.

С азами национальной истории в императорском Китае знакомилась уже с детства, едва переступив порог школы: школьные учебники, которые не менялись веками, были пропитаны историей. Для конфуцианской элиты — носителя и хранителя официальной культуры императорского Китая — знание официальной версии национальной истории было нормой: оно было необходимо для успешной сдачи государственных экзаменов, по результатам которых в то время предоставлялись вакансии в бюрократической машине империи, и исполнения служебных обязанностей³⁵. Ее повседневный интерес к прошлому стимулировала официальная доктрина империи — конфуцианство, а значительная часть элиты в той или иной мере была причастна к официальному историописанию. Крупными центрами «исторического воспитания» элиты являлись весьма распространенные в императорском Китае региональные объединения ученых. Они назывались «книжные палаты» (шу юань) и занимались преимущественно изучением канона (что без знаний истории было невозможно), а также выступали как важное звено подготовки к сдаче государственных экзаменов.

Не избежала мощного влияния официального историописания и простонародная культура императорского Китая³⁶. Людей, не по-

³⁵ Balazs E. L'histoire comme guide de la pratique bureaucratique (les monographies, les encyclopedias, les recueils de statuts) // *Historians of China and Japan* / Ed. by W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank. L., 1961. P. 78-94.

³⁶ См.: Цюй Линьдун. История и простонародная культура (Шисюэ юй

лучивших классического образования, к официальной версии национальной истории приобщали специально рассчитанные на такого читателя различные виды исторической прозы, среди которых наибольшей популярностью пользовался народный исторический роман (пин хуа), где на доступном для простолюдинов языке повествовалось о наиболее значимых событиях прошлого (главным образом периода смены династии, которым официальное историописание уделяло особое внимание)³⁷. К началу XII в. в Китае сложился цикл таких сочинений из 9-ти книг, он знакомил своих читателей с историей, начиная с XII в. до н. э. и по XII в. н. э.³⁸ Историческим событиям III века н. э. посвящен роман «Троецарствие» (Сань го чжи янь и), написанный Ло Гуанчжуном по мотивам династийной истории «Описание трех царств» (Сань го чжи)³⁹. А основную функцию приобщения неграмотного населения империи к официальной версии национальной истории выполняли сложившиеся уже в древности исторический фольклор и исторический сказ, питать которые могло лишь официальное историописание⁴⁰. С появлением исторической прозы профессиональные рассказчики за небольшую плату пересказывали эпизоды из этих сочинений в харчевнях, на рынках и других общественных местах. Те же функции выполнял и необычайно популярный в Китае народный театр, значительная часть сюжетов которого также была заимствована из официальных исторических трудов. В прошлое были обращены ритуалы (прежде всего официальные)⁴¹ и народные праздники, с

дачжун взньхуа) // Цюй Линьдун. История и историческая критика. С. 279-294; Рифтин Б. Л. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). М., 1970.

³⁷ Павловская Л. К. Пинхуа — народный исторический роман // Заново составленное пинхуа по истории пяти династий (Синьбянь У-дай ши пинхуа) / Пер. с китайского, исследование и комментарий Л. К. Павловской // Памятники письменности Востока XV века. М., 1984. С. 9-94.

³⁸ Там же. С. 18-19.

³⁹ Роман переведен на русский язык: Ло Гуанчжун. Троецарствие. М., 1954. Т. 1, 2.

⁴⁰ Рифтин Б. Л. Историческая эпопея...

⁴¹ Сорокин В. Ф. Китайская классическая драма XIII–XIV вв. М., 1979. По данным автора общее число пьес только одного жанра, изданных в XIII–XIV вв., достигало двух тысяч.

прошлым членов патронимии связывали родословия, которые регулярно велись по многу сотен лет, весь уклад жизни родового клана.

Приобщаться к истории и ориентироваться в ней помогала обильная справочная литература, рассчитанная на разные категории населения; она издавалась в империи систематически и большими тиражами. Как правило, этим занимались власти.

На основе официального историописания и с его помощью в императорском Китае было создано мощное силовое поле, в котором общество жило на протяжении многих столетий. Китай рождался, жил и умирал в обществе, пропитанном историей. Подданных Сына Неба отличала необычайно богатая историческая память, история определяла особенности их менталитета. Они очень легко усваивали уроки истории, апелляция властей к истории неизменно находила в обществе живой и адекватный отклик. В императорском Китае сложилась и успешно функционировала столь необходимая для «конфуцианской монархии» обратная связь между официальным историописанием и обществом. Наибольший резонанс в обществе имело все то в официальном историописании, что способствовало его консолидации.

Содержание официальных трудов, те доктрины, которыми руководствовались их составители, весь дух официального историописания питали самосознание жителей Поднебесной, служили ему опорой. Придворные историки убеждали их в древности исторических корней китайцев и созданной ими цивилизации, по их данным они существовали извечно. Средой их обитания всегда были монархия и общество, основанные на конфуцианских принципах. Все происходившее на этом огромном историческом пространстве было подконтрольно Небу и его избраннику, который был наделен мироустроительными функциями и выступал как хранитель цивилизационных ценностей и гарант нормального функционирования общества. Национальная идентичность трактовалась в этих трудах как идентичность государственная. Интерпретируя исторический процесс с позиций конфуцианства, придворные историки убеждали читателя в универсальной ценности этого учения, его вневременном характере и основополагающем значении для жизни общества, всех представленных в нем страт. Социокультурный фон существ-

ования китайского общества всегда был окрашен в конфуцианские тона. Опыт многих поколений, аккумулированный и соответствующим образом интерпретированный придворными историками, исторические персонажи, густо населяющие страницы их трудов, связывали китайцев с их великим прошлым и служили для них критерием общего для всех социального поведения, утверждали лучшие качества национального менталитета, активно формировали свойственную китайцам весьма совершенную политическую культуру, которая и поныне отличает их от всех других народов мира⁴². Всеми своими материалами официальное историописание утверждало сложившуюся в древности этноцентрическую картину мира, в трудах придворных историков Китай неизменно выступает как сила, принципиально отличная от внешнего мира, противостоящая ему⁴³. Такое прошлое служило мощной опорой национальной идентичности, консолидировало китайское общество, внушало ему чувство гордости и исторического оптимизма, придавало ему особую устойчивость на крутых поворотах истории.

Китайцев объединили и сделали единым народом не миф или религия (ни одна из распространенных в Китае религий скольконибудь заметного влияния на этот процесс не оказала), а их великое прошлое, старательно интерпретированное и воспетое многими поколениями придворных историков и закрепленное в общественном сознании при активном участии государства. И стремительный бег времени лишь усиливал эту функцию национальной истории.

С середины XIX в. деградация и неумолимо приближавшийся крах «конфуцианской монархии», агрессия западных держав и угроза порабощения страны и ее расчленения поставили Китай на грань глубокого национального кризиса. Цивилизационные ценно-

⁴² Помимо династийных историй биографические разделы содержали и многие другие произведения придворных историков, этот жанр был необыкновенно популярен в официальном историописании. См.: Twitchett D. C. Chinese biographical writing // *Historians of China and Japan*. P. 95-114.

⁴³ Однако это противостояние не предполагало экспансии (военной или культурной) Китая в отношении внешнего мира. Крестовых походов Китай не предпринимал никогда. Многочисленные военные кампании, которые императорский Китай вел на протяжении своей истории с соседями, он предпринимал совсем по другим причинам (чаще всего геополитического характера), хотя мотивировались они иногда ссылками на концепцию «Китай — варвары».

сти, десятки веков служившие надежной опорой китайского общества и государства, утрачивают свое монопольное положение, подвергаются критике и начинают размываться. В этих условиях проблемы национальной идентичности стали как никогда актуальны, они оказались в фокусе общественного внимания и приобрели не свойственные им прежде звучание и остроту⁴⁴.

Именно в этот период китайское общество впервые познакомилось с заимствованным из японского языка понятием «нация» (миньцзу) — его ввел в оборот крупнейший ученый того периода Лян Цичао (1873–1929). В происходивших событиях китайские ученые увидели угрозу дальнейшему существованию китайской нации, а важнейшим условием преодоления национального кризиса они считали консолидацию китайского общества на национальной основе, всемерное упрочение национального самосознания. На его особую роль в этих процессах впервые указал Лян Цичао. Он считал, что китайская нация и национальное самосознание берут свое начало у истоков китайской цивилизации при династии Ся. Хорошее знание национальной истории позволило ему придти к выводу об огромной роли государства в этнических процессах, которые шли в императорском Китае. Для Лян Цичао идентичность национальная и государственная были неразделимы, он предложил концепцию «государственно-политической нации»⁴⁵, истоки которой следует искать в официальных исторических трудах.

Необычайное для Китая внимание ученые конца XIX – начала XX в. проявляли к национальным особенностям китайцев, пытались по-новому взглянуть на сложившиеся прежде представления о национальной идентичности и ее основах. Они вводят в оборот термин «национальный дух» (го цуй, цзиншэн), который, по их мнению, и отличал китайцев от всех остальных народов. На его изучении и пропаганде специализировалась созданная в то время «школа национального духа» (го цуй пай)⁴⁶. Ее последователи подчеркивали зависимость состояния «национального духа» от «на-

⁴⁴ Крымов А. Г. *Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае (1900–1917 гг.)*. М., 1972; Москалев А. А. *Нация и национализм в Китае. Эволюция китайской мысли в подходах к нации и национализму*. М., 2005. С. 5–40.

⁴⁵ Москалев А. А. *Нация и национализм в Китае...* С. 20–27.

⁴⁶ Крымов А. Г. *Указ. соч.* С. 182–193.

циональной науки» (го сюэ) — сложившегося в императорском Китае гуманитарного знания. «Национальная наука, — писал один из адептов этой школы, — есть основа национального духа, она представляет собой совокупность истории, политики, обычаев и психологии народа и является главным источником созидания в государстве... Если сохранилась национальная наука, то государство может возродиться, если же национальная наука не сохранилась, государство погибнет навсегда»⁴⁷. Таким образом, дальнейшая судьба китайской нации и китайского государства напрямую связывались с состоянием «национального духа» и питающей «национальной науки». Причем говорили это противники монархии, выступавшие за ее свержение.

Разработка этой проблематики сопровождалась интенсивной пропагандой классической национальной культуры, цивилизационных ценностей, сердцевину которых составляли конфуцианство и история. Но если в Китае в то время уже появились люди, которые начинали относиться к учению Конфуция критически, то авторитет истории — как это было всегда — оставался непререкаем. В начале XX века была предпринята попытка привести календарь в соответствие с данными официальной историографии и начать отсчет времени китайской истории с правления отца китайской нации императора Хуан-ди. Китайские мыслители того времени настойчиво подчеркивали самобытность созданной китайцами цивилизации. Аргументировали они свои суждения ссылками на национальную историю. Существенную корректировку в этот период претерпевает пришедшая из официальной истории этноцентрическая картина мира: на смену противостоянию «Китай — варвары» пришло противостояние китайской цивилизации, которую отличало мощное духовное начало, и «материалистической» цивилизации Запада. Именно в самобытности китайской цивилизации видели мыслители конца XIX – начала XX в. ключ к преодолению национального кризиса. Стремительный рост в то время интереса к цивилизационным ценностям и рост национального самосознания известный американский китаист Д. К. Фэрбэнк охарактеризовал как проявление «культурного национализма».

⁴⁷ Цит. по: *Крымов А. Г.* Указ. соч. С. 183.

События конца XIX – начала XX в. показали необыкновенную сложность проблем сохранения национального самосознания, опирающегося на ценности древнейшей в мире цивилизации и сформировавшегося в системе «конфуцианской монархии», в условиях, когда стремительно набравшие силу перемены в Китае и мире интенсивно разрушали и то, и другое. С этого рубежа данная проблематика становится одной из центральных в жизни китайского общества, с нею так или иначе оказалось связано в его жизни очень многое, хотя на фоне эпохальных событий XX века это не всегда было заметно. Вновь она заявила о себе в полный голос лишь в последние десятилетия.

Радикальная модернизация, к которой Китай приступил с конца 1970-х гг., а также растущая в мире весьма агрессивная «глобализация» создают вполне реальную угрозу цивилизационным ценностям, многие столетия питавшим национальное самосознание и служившим китайскому обществу надежной опорой. Эти проблемы стали в современном Китае предметом особой заботы и занимают приоритетное место в политической практике китайских реформаторов, на их решение ориентированы важнейшие государственные и партийные документы. Сохранение цивилизационных ценностей и их адаптация к условиям современности является сердцевинной реализуемой сейчас в Китае программы построения социалистической духовной цивилизации с китайской спецификой и новой программной установки КПК — концепции «трех представительств».

Необычайно остро стоит в современном Китае проблема консолидации общества, занимающая центральное место среди того комплекса сложнейших социальных проблем, которые породила модернизация. Его решение китайское руководство видит прежде всего в апелляции к национальному сознанию общества, воспитании патриотизма. Из арсенала мыслителей конца XIX – начала XX в. заимствовано и взято на вооружение понятие «национальный дух». Воспитание «национального духа», как и воспитание патриотизма, стало составной и очень важной частью внутренней политике властей КНР. В последние десятилетия активно пропагандируется концепция «единой китайской нации», которая якобы сложилась в Китае уже давно и включает в себя все народы, насе-

ляющие ныне Китай; каждый из них внес свою лепту в создание китайской цивилизации⁴⁸.

Решение этих двух взаимосвязанных проблем предполагает обращение к истории, на то же ориентируется китайское руководство и традиционная политическая культура. Как и в далеком прошлом, «историческое воспитание» общества (особенно молодежи) стало в современном Китае важнейшей заботой государства. Оно ведется преимущественно на основе той версии национальной истории, что была разработана придворными историками императорского Китая.

Историческая наука, никогда не обойденная вниманием властей и общества, переживает сейчас невиданный расцвет, среди других гуманитарных наук (руководство страны придает их развитию огромное значение, и это зафиксировано в государственных документах) истории отводится центральное место. Свидетельство тому — решение правительства о создании 92 томного труда по истории последней правившей в Китае династии Цин (1622–1911) — этот проект получил официальный статус в 2002 г., что произошло впервые в истории современного китайского обществоведения.

Важнейшей задачей современных китайских историков является приобщение общества к национальной истории, и интенсивность этой работы, кажется, не знает границ. Все династийные истории, а также другие наиболее важные официальные труды неоднократно переиздаются как в оригинале, так и переводе на современный язык; комплект династийных историй издан на компакт-дисках. Школьные учебники по отечественной истории построены на материалах, заимствованных главным образом из династийных историй и фактически воспроизводят содержащуюся в этих трудах версию прошлого страны. Большими тиражами систематически публикуется огромное количество сравнительно недорогой научно-популярной исторической литературы, рассчитанной на разные категории читателей (особенно много такой литературы издается для молодежи). На центральном телевидении КНР суще-

⁴⁸ Ассимиляции малых народов концепция «единой нации» не предполагает, конституционный принцип национально-культурной автономии соблюдается в КНР неукоснительно.

ствуется специальная программа «Зеркало истории», а также регулярно демонстрируются телесериалы на исторические темы, пользующиеся в стране огромной популярностью. Необыкновенно популярны среди молодежи компьютерные игры по мотивам династийных историй. Одна из первых была посвящена событиям периода Троецарствия (220–265 гг.), о котором в свое время повествовали народные сказатели и рассказывалось в романе того же названия.

В огромной работе по «историческому воспитанию» общества, которое ведется сейчас в Китае, достаточно четко прослеживается по крайней мере несколько магистральных тем, и все они имеют самое непосредственное отношение к формированию национального самосознания и консолидации общества.

Необыкновенно востребованы исторические персонажи, им посвящена огромная литература (как научная, так и — особенно — научно-популярная). Именно знакомясь с их деяниями, современники прежде всего приобщаются к истории; выступают исторические персонажи и как носители национального менталитета, образцы социального поведения. Особое место в литературе, посвященной историческим персоналиям, занимают работы о китайских императорах (прежде всего об основателях династий). В официальной историографии они выступали как субъекты исторического процесса, олицетворение государства, хранители цивилизационных ценностей и гаранты нормального функционирования общества. В современной китайской историографии сложилось даже специальное направление — «императороведение» (диван сюэ).

Необычайный резонанс в обществе имеет обширный спектр работ, посвященных «национальному духу». Самое непосредственное отношение к знакомству с великим прошлым Китая, воспитанию национального самосознания и утверждению концепции «единой китайской нации» имеет деятельность созданного в системе Академии общественных наук Китая Центра по изучению истории границ Китая и его географии, где основательно и весьма активно изучается периферия страны, населенная, как правило, малыми народами. Огромный вклад в «историческое образование» общества и решение столь важной для него проблемы судьбы национальной культурной традиции в современном мире вносит и

молодая китайская культурология, а ее центральной темой является, разумеется, конфуцианство, изучение которого без обращения к официальной истории невозможно.

«Историческое воспитание» и все, что связано с этой работой — составная и необыкновенно важная часть ведущейся в Китае с середины 1980-х гг. беспрецедентной по своим масштабам работы по сохранению цивилизационных ценностей и приобщению к ним современного китайского общества. В Китае она получила название «культурный бум» (вэньхуа жэ).

В конце 1990-х гг. Цзян Цзэминь, который был тогда руководителем страны и КПК, так оценил значение истории для жизни общества и государства: «Народ, который забыл свою историю, не может глубоко понять современность и правильно определить пути в будущее. Надеюсь, что наши руководящие кадры разного уровня внимательно почитают историю, и тогда они смогут понять (причины) расцвета и упадка».

Таким образом, со времени становления китайского этноса и по настоящее время, когда китайское общество идет к реализации весьма радикальных реформ и построению социализма с китайской спецификой, т. е. на протяжении сорока столетий, историописание и созданные многими поколениями китайских ученых исторические труды неизменно выступают как активный фактор консолидации китайского общества и формирования его национального сознания. В условиях Китая знание прошлого оказалось мощной, необычайно эффективной и неподвластной времени силой. Более того, продвижение Китая по своему историческому пути непрерывно увеличивало ее созидательный потенциал. Скрепки национальной истории позволили китайскому обществу выстоять и сохранить свою национальную идентичность вопреки всем трудностям, которые встречались на этом пути. Они же, как полагают в Китае, обеспечат ему успешную реализацию планов модернизации. «Поставь древность на службу современности» — тезис, который руководство страны реализует настойчиво и целеустремленно.

Примечательно, что сейчас, как и многие века периода империи, китайское общество опирается на официальную версию своей национальной истории, на те материалы, которые были собраны и интерпретированы придворными историками. Совершенно очевид-

но, что в Китае мы имеем дело с историописанием, по многим параметрам весьма существенно отличающимся от историописания любой другой страны, в том числе и соседей Китая — стран Дальнего Востока, которые относят к конфуцианскому культурному региону. Аналогов официальному историописанию императорского Китая в мире нет.

Наличие мощной исторической доминанты в национальном сознании китайского общества, его особое отношение к прошлому определяет многое в его менталитете, характере, политической культуре, его судьбе. Без учета этого понять и правильно оценить Китай невозможно. Но пока в этом направлении делается очень мало, и это порождает заблуждения, а то и легенды.

Так, особая преданность китайцев цивилизационным ценностям и своему прошлому нередко интерпретируется как присущий китайскому обществу национализм. Особенно часто такие обвинения в адрес Китая слышатся в последнее время, когда общество решает сложнейшую задачу сохранения национальной культурной традиции, использования ее потенциала в интересах реформ. Справедливы ли такие обвинения? Что будет с Китаем, где проживает 1,5 млрд. человек, если он утратит связи со своим прошлым, оторвется от своих цивилизационных корней?

Органически присущую китайскому обществу верность своему прошлому нередко квалифицируют как признак его отсталости, неспособности к самостоятельному, динамичному развитию. “Традиционное общество” — этот не очень удачный термин, пришедший из времен колониальных империй, стал своеобразным брендом Китая. Между тем, бережное отношение к своему прошлому, его почитание вовсе не означает, как это утверждают некоторые, стремления китайского общества его воспроизвести или законсервировать. В своем прошлом китайцы всегда видели фактор стабильности, источник огромного опыта, накопленного предками. Этому учил и Конфуций. Как показывает история Китая, особенно современная, ни то, ни другое развитию общества вовсе не мешают.

И. Е. СУРИКОВ

ГЕРОДОТ И «ПОХИЩЕНИЕ ЕВРОПЫ» ПЕРВЫЙ ГРАНДИОЗНЫЙ ЭТНОЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ МИФ В ИСТОРИИ ЗАПАДА*

«Запад есть Запад, Восток есть Восток, не встретиться им никогда...». Чеканные строки Редьярда Киплинга памятны, наверное, каждому. И все понимают, что противопоставление Запада и Востока проводится поэтом не в географическом, а в цивилизационном смысле. Перед нами — концепция, которая в настолько колоссальной степени определяла собой всю мировую историю на протяжении многих веков, что стала в результате одним из наиболее устойчивых архетипов картины мира, во всяком случае, европейского человека. Представление о «Западе» и «Востоке», находящиеся в извечной вражде, зачастую само уже кажется «извечным», существовавшим всегда. Однако же у этого представления есть конкретные время и место возникновения: V век до н. э., Греция.

Хорошо известно, что для грека классической эпохи все люди четко делились на «эллинов»¹ и «варваров»², причем под последними понимались все не-греки, все остальные этносы мира, впрочем, чаще прочих все-таки этносы Востока, что вполне естественно, поскольку контакты именно с этим регионом были у греческого мира особенно ранними и активными. Сама лексема «варвар» (*barbaros*) появляется в древнегреческом языке довольно рано. У Гомера этой лексемы как таковой еще нет, но встречается ее дериват —

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта № 07-01-00050а «Геродот и Фукидид: зарождение исторической науки в Древней Греции и специфика античного историзма».

¹ О появлении концепции «эллинов» см.: *Lund A. A. Hellenentum und Hellenizität: Zum Ethnogenese und zur Ethnizität der antiken Hellenen // Historia. 2005. Bd. 54. Ht. 1. S. 1-17.*

² О появлении концепции «варваров» в отечественной историографии см. подробнее: *Маринович Л. П. Возникновение и эволюция доктрины превосходства греков над варварами // Античная цивилизация и варвары. М., 2006. С. 5-29.* В зарубежном антиковедении см. по данной проблеме прежде всего: *Georges P. Barbarian Asia and the Greek Experience: From the Archaic Period to the Age of Xenophon. Baltimore, 1994.*

прилагательное *barbarophonos* («говорящий по-варварски»), применительно к карийцам, народу, обитавшему на юго-западе Малой Азии (Ном. II. II. 867). Собственно термин «варвар» начинает интенсивно появляться у авторов рубежа VI–V вв. до н. э. (Гекатея Милетского, Гераклита Эфесского, Симонида Кеосского), но употребляется без каких-либо пояснений для читателя, как нечто прекрасно всем знакомое и само собой разумеющееся. Таким образом, формирование концепта «варвар», очевидно, следует отнести к несколько более раннему времени — VII–VI вв. до н. э.

Дихотомия «эллин–варвар», бесспорно, сыграла огромную роль в складывании и осознании этнической идентичности античных греков. Однако не следует считать, что сразу же с возникновением слова «варвар» немедленно выкристаллизовалась во всех своих компонентах идея двух противоположных «культурных миров». На самом деле следует разделять два процесса и два феномена: представление об «эллинах» и «варварах» — далеко не то же самое, что противопоставление «эллинов» и «варваров», причем противопоставление тотальное и, самое главное, ценностно окрашенное.

Первый из этих двух феноменов весьма распространен. Насколько можно судить, у очень многих, если не у всех, этнических коллективов на каком-то этапе их истории (как правило, весьма раннем) возникает понимание того, что окружающие этнические коллективы — именно «другие», «иные», «чужие». Чаще всего ощущение инаковости обуславливается языковыми различиями, которые более других бросаются в глаза. Создается впечатление, что мир делится на тех, кто говорит на «правильном» (т. е. понятном в данном коллективе) языке, и тех, кто на нем не говорит. Для последних подчас подыскивается даже общее определение. Так, в среде ранних славян все иноземцы фигурировали как «немцы», т. е. «немые», не владеющие «нормальным» славянским языком (применение лексемы «немцы» для обозначения конкретно жителей Германии — плод уже последующего, довольно позднего развития).

Ровно так же, как с «немцами», обстоит дело и с «варварами». Слово *barbaros*, как однозначно признается всеми, имеет звукоподражательную этимологию. Изначально для грека *barbaros* — это тот, кто не говорит «нормально», «по-человечески», а вместо этого «бормочет» что-то вроде «бар-бар-бар»: так воспринималась чуждая речь. Самое раннее, гомеровское, употребление морфемы *bar-*

bar- — в составе композита *barbarophonos* — самым решительным образом подтверждает такое толкование.

Подчеркнем специально: данный круг представлений еще не предполагает обязательно какой-то ксенофобии, шовинизма, идеи неоспоримого превосходства «своих» над «чужими». Здесь перед нами всего лишь только еще констатация *наличия* «своих» и «чужих», проявление обычной диалектики мифологического мышления, которое вообще, как известно, оперирует преимущественно бинарными оппозициями. До появления идеи тотального конфликта двух миров пока еще очень далеко.

В какой-то момент греки просто «открыли для себя варваров»³, осознали, что, кроме таких же, как они сами, в мире существуют еще и «иные». В полном масштабе это произошло в ходе Великой греческой колонизации архаической эпохи (VIII–VI вв. до н. э.), когда, покрывая своими поселениями побережья Средиземного и Черного морей, эллины-колонисты просто не могли не сталкиваться с туземным населением этих мест. Однако встреча с «иными» — это далеко не непременно и даже, пожалуй, не в первую очередь стимул к *конфликтам*. Как минимум не в меньшей степени это стимул к *контактам*. Наиболее естественный вопрос, возникающий при подобного рода встречах — не «Как мы можем им навредить?», а «Что мы можем от них получить?». Такие ситуации должны были подталкивать не столько к враждебности, сколько к конструктивному диалогу.

И действительно, в архаическую эпоху принципиальной враждебности между «эллинским» и «варварским» мирами мы не находим. Греция в эти времена еще ни в коей мере не отделяет себя от грандиозного мира Древнего Востока, на западной периферии которого она находится⁴. Она — часть этого мира и пока не создала собственного, обособленного «античного космоса», цельного, однородного, закрытого⁵. Соответственно, «Восток» и «Запад», «Ев-

³ Андреев Ю. В. Греки и варвары в Северном Причерноморье (Основные методологические и теоретические аспекты проблемы межэтнических контактов) // ВДИ. 1996. № 1. С. 5.

⁴ О постоянных культурных заимствованиях греков с Востока на первых порах существования античной цивилизации см. наиболее подробно: *Burkert W. The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Cambridge (Mass.), 1992.*

⁵ *Purcell N. Mobility and the Polis // The Greek City: From Homer to Alexander. Oxford, 1991. P. 29-58.*

ропа» и «Азия» если и противопоставляются друг другу, то исключительно как географические, а не цивилизационные понятия. Более того, оппозиция «Европа — Азия» еще не совпадает с оппозицией «Запад — Восток», как привычно нам, а скорее уж с оппозицией «Север — Юг». Да и всё еще взаимозаменяемо в этой формирующейся, мобильной ментальной вселенной. Не будем забывать, что героиня греческой мифологии Европа — та самая, давшая имя соответствующей части света — по своему происхождению самая натуральная азиатка, дочь финикийского царя Агенора, похищенная Зевсом и перевезенная им на Крит.

Европа, похищенная из Азии, — в этой мифологеме-метафоре кроется глубокий эвристический потенциал. Развивая ее, подчеркнем, что в течение архаической эпохи цивилизационного «похищения Европы» еще не произошло. Греки, особенно греческие аристократы, охотно вступают в дружественные связи с аристократами и царями «варварских» стран, поддерживают с ними различные отношения, как матримониальные, так и ксенические (ритуальное гостеприимство)⁶. Афинские евпатриды Солон и Алкмеон совершали поездки ко двору царей Лидии (запад Малой Азии). Другой знатный афинянин — Мильтиад, будущий победитель персов при Маратоне, — в молодости взял в жены дочь фракийского царя и тоже был в дружбе с владыкой Лидии Крезом. Мы привели лишь несколько взятых почти наугад примеров — привели не в доказательных (нужно ли доказывать очевидное?), а в чисто иллюстративных целях. Примеры подобного же рода можно было бы множить и множить, а имя им легион. Различия между миром греческих полисов и миром восточных монархий — различия политические, социальные, культурно-ментальные — разумеется, осознавались, но совершенно не воспринимались как повод для конфликта: принималось как аксиома, что обычаи у людей могут быть разными и это совершенно нормально (да, собственно говоря, немало было и отличий в образе жизни между теми или иными регионами самого греческого мира).

А потом вдруг всё резко изменилось. Произошло это в V в. до н. э., когда и имело место истинное, уже историческое, а не мифологическое «похищение Европы». Начало процессу положили,

⁶ О ксенических обычаях в Греции см.: *Herman G. Ritualized Friendship and the Greek City*. Cambridge, 1987; *Konstan D. Friendship and the Classical World*, Cambridge, 1997.

безусловно, Греко-персидские войны. Этот грандиозный вооруженный конфликт уже очень давно изучался в науке как событие военно-политической истории; но в последнее время стали появляться исследования, трактующие его также и с культурной точки зрения⁷. Она-то для нас в данном случае и является наиболее важной.

В лице Персидской державы на Элладу как бы двинулся весь Восток, весь «варварский» мир, объединенный под скипетром Ахеменидов. Разумеется, в таком свете дело представлялось только грекам. Сами цари Персии, разумеется, и ведать не ведали, что, пытаясь завоевать маленький народ за Эгейским морем, они вступают в глобальный межцивилизационный конфликт, дают первотолчок тому, что гораздо позже получит название «столкновение цивилизаций» и будет осознаться едва ли не как одна из базовых констант всемирной истории. Для персов шла речь лишь о продолжении расширения их великой империи. Как раньше они подчинили себе лидийцев и вавилонян, египтян и фракийцев, так теперь они намеревались покорить и греков: следующий, вполне логичный с их точки зрения, шаг — и ничего больше.

Трудно сказать, как развивались бы события, если бы это покорение греков удалось осуществить. Вряд ли все исторические пути человечества пошли бы в ином направлении, как иногда считают. Предпосылку, согласно которой персы, одержав верх, уничтожили бы все ростки античной цивилизации в Греции, превратили бы ее в «чисто восточный» регион, вряд ли можно считать безоговорочно доказанной. Во всяком случае, ранее завоеванные Ахеменидами греческие города Малой Азии сохранили свой полисный статус, хотя и под персидским суверенитетом; не оказывали победители на малоазийских греков и какого-либо специального давления с целью изменить их этническую и цивилизационную идентичность; последнее было бы и совсем не в духе правления персов — правления, за редкими и нехарактерными исключениями достаточно толерантного⁸. «Мир Запада» не совпал бы полностью с «миром Востока». Тем не менее над греками нависала опасность

⁷ См., например: *Balcer J. M. The Persian Conquest of the Greeks 545-450 B.C.* Konstanz, 1995; *Miller M. C. Athens and Persia in the Fifth Century B.C.: A Study in Cultural Receptivity.* Cambridge, 1997.

⁸ Ср. о «космополитизме и толерантном деспотизме» персов: *Momigliano A. Essays in Ancient and Modern Historiography.* Oxford, 1977. P. 25.

быть растворенными в громадном механизме мировой державы, стать такими же рядовыми подданными «великого царя», как и десятки других народов.

Однако развитие событий в силу ряда обстоятельств, которые здесь совершенно не место рассматривать, оказалось совершенно иным. Греческим полисам удалось остановить и отразить ахеменидское нашествие, отстоять собственную независимость. Несомненно, победа над столь могучим противником послужила сильнейшим катализатором становления этнического и цивилизационного сознания, которое имело место в V в. до н. э. Если ранее греки просто осмыслили мир в рамках ментальной оппозиции «мы — они» (что еще отнюдь не является чем-то беспрецедентным, а, напротив, характерно для традиционных обществ), то теперь они — в значительной мере под влиянием внешнего толчка — в полной мере осознали уникальность собственного исторического пути, свою «непохожесть» на остальных. Данный феномен сознания начал оказывать обратное воздействие на реальное бытие: именно элементы уникальности и «непохожести» всячески культивировались и стимулировались.

Соответственно, греки в такой степени, как никогда ранее, стали противопоставлять себя всем остальным народам (особенно народам Востока), объединяемым под понятием «варвары». Речь идет не только о количественных, но и о качественных изменениях. Слово «варвар», как отмечалось выше, появилось раньше, но прежде имело вполне нейтральную по эмоциональной окраске семантику⁹; лишь теперь оно постепенно приобрело отчетливо негативный, уничижительный оттенок. Это было связано с тем, что Греко-персидские войны осмыслились греками как смертельная — и победоносная! — схватка греческого мира со всем восточным миром.

В этих условиях в массовом сознании сформировался и закрепился масштабный миф о Греко-персидских войнах¹⁰. Следует ска-

⁹ Против этого, на первый взгляд свидетельствует следующее изречение Гераклита (DK 22 B 107): «Глаза и уши — дурные свидетели для людей, если души у них варварские (*barbarus psychas*)». Однако, как нам представляется, в данном фрагменте слово «варварский» означает не «презренный, негодный во всех отношениях», а просто «непонятливый», что близко к исходному, языковому значению лексемы *barbaros*, о котором говорилось выше.

¹⁰ Osborne R. *Greece in the Making, 1200–479 B.C.* L. — N. Y., 1996. P. 318 ff.; Суриков И. Е. *Античная Греция: политики в контексте эпохи.* Ар-

зять, что в рамках любой эпохи и любой цивилизации крупный и трудный военный конфликт очень скоро приобретает «мифологическое измерение», становится мощным источником мифотворчества, отчасти спонтанного, отчасти сознательного. Не стали, конечно, исключением и греки. В их последующих представлениях вооруженное столкновение с Ахеменидской державой получило чрезвычайно героизированный, а, значит, одномерный облик. Оно выглядело так, как будто бы эллины единым фронтом, сплоченно, сознательно и с полным пониманием последствий поднялись на борьбу против общего врага. Разумеется, были в их среде отступники и предатели, которые потом понесли заслуженную кару. В действительности картина была значительно сложнее. Никакого единства между греческими государствами по отношению к персидской угрозе в начале V в. до н. э. не наблюдалось. Достаточно напомнить, что в состав Эллинского союза, созданного в 481 г. до н. э. для противостояния готовящемуся нашествию персов, вошли всего лишь три десятка полисов — из нескольких сотен, существовавших на тот момент! Ряд влиятельных государств — Фивы, вся Фессалия, полисы Малой Азии и многих островов Эгеиды — находились на стороне Ахеменидов, большинство же политических субъектов Греции занимали попросту пассивно-нейтральную, выжидательную позицию. При этом как те города, которые решили выступить против захватчиков, так и те, которые не присоединились к их движению, руководствовались отнюдь не идеями общего плана об «эллинах» и «варварах», а конкретно-ситуативными соображениями.

Впоследствии эта реальная, но не слишком-то героическая картина всё более бледнела и отступала на задний план по сравнению с картиной мифологизированной. Исторический миф о Греко-персидских войнах сыграл огромную роль во всей судьбе Эллады; именно он стал ключевым для оформления греческой этноцивилизационной («национальной») идентичности. Рождение этого мифа, собственно, и знаменовало собой то самое «похищение Европы», в результате которого последующая европейская история состоялась в том виде, в каком она состоялась.

хаики и ранняя классика. М., 2005. С. 284; Он же. Космос — хаос — история: типы исторического сознания в классической Греции // *Время — история — память: историческое сознание в пространстве культуры*. М., 2007. С. 84 слл.

Кто же причастен к созданию этого грандиозного здания. «Первые кирпичики» в его фундамент заложили ранние афинские драматурги, прежде всего Эсхил¹¹. В первые десятилетия V в. до н. э. в Афинах был создан и поставлен на сцене ряд трагедий о Греко-персидских войнах: «Взятие Милета» и «Финикиянки» Фриниха, но прежде всего — «Персы» упомянутого Эсхила¹². Есть мнение, что в 470-е гг. до н. э. было даже официально постановлено, чтобы ежегодно на суд афинской публики выставлялась драма на эту тему¹³. Полностью сохранились только «Персы», и лишь по ним мы можем адекватно судить о позиции автора по вопросу о греко-варварских взаимоотношениях.

У Эсхила представлены как эллины, так и «варвары». Но различие между ними можно назвать еще скорее «эмпирическим», нежели «субстанциальным». Так, поэт отмечает такую бросающуюся в глаза особенность, как монархическое правление у «варваров»-персов и республиканское устройство греческих полисов:

Атосса: Кто ж тех ратей предводитель, самодержный властелин?

Предводитель хора: Подданства они не знают и не служат никому.

Атосса: Но пришельцев грозных силу как же встретят без вождя?

Предводитель хора: Много с Дарием к ним вторглось удалцов:

погибли все.

(Aesch. Pers. 241-244)

В то же время миры греков и варваров аллегорически рисуются в образах двух женщин; эти женщины — родные сестры, которые просто «ссору некую затеяли» (Ibid. 188). Само поражение персидского царя Ксеркса Эсхил объясняет не тем, что тот, как «варвар» и человек «второго сорта», заведомо должен был проиграть; нет, это

¹¹ Их роль в описываемом здесь процессе подчеркивается в работе: Hall E. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford, 1991.

¹² Суриков И. Е. Клио на подмостках: классическая греческая драма и историческое сознание // «Цепь времен»: проблемы исторического сознания. М., 2005. С. 93 слл. Зафиксирована еще трагедия Фриниха «Справедливые, или Персы», но о ней практически ничего не известно (Martin A. *La tragédie attique de Thespis à Eschyle // Culture et cité: L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*. Bruxelles, 1995. P. 23.

¹³ O'Neill E. Note on Phrynichus' *Phoenissae* and Aeschylus' *Persae* // *Classical Philology*. 1942. Vol. 37. No. 4. P. 425-427.

боги наказали его за чрезмерную надменность и гордыню (*hybris*)¹⁴ (*Ibid.* 821 — слова вложены в уста явившейся из могилы тени Дария — отца Ксеркса). А ведь такой же *hybris* вполне может быть свойствен не только «варварам», но и представителям эллинского народа, за что последние неминуемо понесут наказание¹⁵.

С точкой зрения Эсхила во многом солидарен Геродот, к которому мы теперь непосредственно переходим. Но если у «отца трагедии» греко-варварское противостояние намечено, можно сказать, лишь эскизно, то «отец истории» разворачивает этот сюжет в широкую, многогранную картину, которая становится, без преувеличения, главным содержанием его фундаментального труда¹⁶. Вот как начинается это сочинение: «Геродот из Галикарнасса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение, и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом» (*Herod. I. prooem.*).

Здесь перед нами различие между эллинами и «варварами» проступает уже именно как «субстанциальное», а не «эмпирическое», что мы сейчас и попытаемся показать. На эмпирическом уровне «варвары» у Геродота не выступают некой единой массой: это уж слишком грубо противоречило бы фактам. К тому же великий историк (которого, кстати, часто называют также «отцом этнографии») уделяет чрезвычайно пристальное внимание образу жизни, быту, обычаям различных чужеземных народов¹⁷. И он просто

¹⁴ Суриков И. Е. Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н. э. М., 2002. С. 68.

¹⁵ По вопросу о «Персах» наша точка зрения несколько расходится с оценкой Л. П. Маринович: «...В этой трагедии справедливо видят самое раннее свидетельство абсолютной поляризации эллинства и варварства» (*Маринович Л. П. Указ. соч. С. 15*). Как раз абсолютной поляризации мы в рассматриваемом произведении еще не обнаруживаем.

¹⁶ Греко-персидские войны определили собой даже композицию труда Геродота, его «фронтонную архитектуру». См. *Гаспаров М. Л. Избранные труды. Т. 1: О поэтах. М., 1997. С. 483-489.*

¹⁷ Этот аспект «Истории» Геродота в последние десятилетия очень интенсивно изучается в западной историографии. Начало было положено классической книгой Ф. Артога «Зеркало Геродота»: *Hartog F. Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre. P., 1980.* Из последующей литературы см.: *Gray V. Herodotus and the Rhetoric of Otherness // American Jour-*

не мог не заметить, насколько все они отличаются — не только от греков, но и друг от друга — в целом ряде отношений. Общей «модели варварства» никак не вырисовывается, если исходить только из доступных наблюдению и изучению фактов: что общего между полудиким скифом и египтянином — за плечами которого не одно тысячелетие высокой культуры?

Такая модель создается Геродотом не на фактологических основаниях (подчас даже вопреки им), а на основаниях трансцендентных — с позиции априорно заданной картины тотального противостояния двух миров. Достаточно перечитать первые главы «Истории» (I. 1–5), где разбирается достаточно пикантный сюжет — серия похищений женщин эллинами и «варварами» друг у друга, якобы послужившая причиной конфликта между ними. Финикийцы похитили аргосскую царевну Ио. Греки-критяне похитили из Финикии Европу (рационализированная версия мифа о пресловутом «похищении Европы!»), причем «этим они только отплатили финикиянам за их проступок». Следующее похищение совершили опять же греки (аргонавт Ясон, увезший из Колхиды Медею). Наконец, троянский царевич Александр (Парис), «который слышал об этом похищении», умыкнул из Спарты Елену Прекрасную: «он был твердо уверен, что не понесет наказания, так как эллины тогда ничем не поплатились». Но греки в ответ пошли на Трою войной, с чего уже по-настоящему и начался вековой конфликт Запада и Востока¹⁸.

Нетрудно заметить, что в этом рассказе «варвары» выступают как нечто единое. Финикийцы, колхи, троянцы почему-то должны

nal of Philology. 1995. Vol. 116. No. 2. P. 185–211; *Thomas R.* Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion. Cambridge, 2000; *Bichler R.* Herodots Welt: Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte. 2 Aufl. B., 2001.

¹⁸ Парадоксальным образом Геродот приписывает эту концепцию... персам, хотя излагает на самом деле чисто греческие мифы. В принципе, это вообще типично для «отца истории» (см., например, на египетском материале в работе: *Heidel W. A.* Hecataeus and the Egyptian Priests in Herodotus, Book II. N. Y. – L., 1987). Однако позволительно задуматься о том, не сыграло ли роль в возникновении конфликтной ментальной дихотомии «эллина — варвары» знакомство греков с зороастрийским дуализмом персов. Но этот весьма интересный вопрос не может быть затронут в рамках данной статьи и требует отдельного рассмотрения.

нести ответ за деяния друг друга, более того, вступаются друг за друга, заняв «круговую оборону» против греков. В действительности, конечно, ничего подобного не было и быть не могло: колхи II тыс. до н. э. вряд ли даже догадывались о существовании финикийцев и *vice versa*.

Но нам хотелось бы привлечь особое внимание к следующему замечательному обстоятельству. Не может не броситься в глаза, что странный рассказ о похищениях женщин — *самое начало* «Истории» Геродота. Именно этим, а не чем-либо иным автор предпочел открыть свой труд. Почему же? Ведь был альтернативный, значительно более рациональный вариант. Закончив говорить о похищениях, историк затем говорит (I. 5): «...Я хочу назвать человека, который, как мне самому известно, положил начало враждебным действиям против эллинов». И далее следует повествование о лидийском царе Крезе¹⁹, о его несчастной судьбе, о захвате Лидии персидским царем Киrom; одним словом, изложение событий начинает направляться по своей основной линии, к Греко-персидским войнам.

Так почему бы было не начать прямо с истории Креза? Зачем перед ней поставлен этот загадочный пассаж о женщинах, который довольно-таки чужеродно смотрится на фоне дальнейшего? Важно и то, какого характера этот пассаж. Удивительно даже не то, что исторический трактат открывается мифологическим экскурсом: как раз в этом отношении Геродот вполне в духе предшествующей традиции. Удивительно другое: в интересующем нас экскурсе, как в зеркалах, дробится и переливается, многократно повторяясь, один и тот же мотив — тот самый мотив похищения женщины. Ио, Европа, Медея, Елена — все они как бы предстают разными ипостасями одной героини. Начав свое сочинение с мифологемы похищения и тем самым поставив эту мифологему в исключительно сильную позицию (сильнее просто и придумать невозможно!), «отец истории» дает понять, что и всё дальнейшее содержание его труда следует рассматривать «под знаком похищения». Освобождение Греции из-под власти Персии, Запада из-под власти Восто-

¹⁹ По поводу этой части труда Геродота см.: *Hellmann F.* L'esposizione del logos di Cresos // *Aevum antiquum*. 1996. Vol. 9. P. 14-48; *Visser E.* Herodots Kroisos-Logos: Rezeptionssteuerung und Geschichtsphilosophie // *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*. 2000. Bd. 24. S. 5-28.

ка — не что иное, как «похищение Европы из Азии». *Expressis verbis* об этом, разумеется, нигде не сказано. Но Геродота и его читателей объединяла общность структур сознания, во многом еще мифологических²⁰, которые и должны были выступать здесь в качестве «умения читать между строк».

И последнее. Для Геродота «варвар» — уже враг, но еще не абсолютное зло. Тотального пренебрежения к «варварскому» миру мы в его «Истории» не находим; соответственно, декларирование превосходства греков над всем остальным человечеством осталось этому автору чуждым. Он тонко подмечает (и порой, кажется, не без удовольствия) многочисленные достоинства «варварских» народов: вековую мудрость египтян, воинскую доблесть и благородство персов, свободолюбие скифов... Впоследствии более «ангажированные» древнегреческие писатели (например, Плутарх) даже с осуждением называли за это Геродота «филоварваром»²¹.

Всё это так. Но «антиварварская» установка греческого менталитета, со временем достигшая многократно более высокого по сравнению с Геродотом накала, берет свое начало все-таки в его взглядах, пока еще достаточно умеренных и взвешенных. Геродот не говорит так, как век спустя сказал Аристотель (Pol. 1252b10): «Варвар и раб по природе своей понятия тождественные». Но категоричный Стагирит здесь не изрекает чего-то принципиально нового: он просто расставляет точки над *i*, договаривает до конца то, что начал говорить «отец истории». Одним словом, не будет преувеличением сказать, что Геродот, первым изобразивший исторический процесс в мифологизированной форме векового конфликта Запада и Востока, внес ключевой вклад в формирование идентичности европейской цивилизации²².

²⁰ Ср.: *Balcer J. M.* Herodotus & Bisitun. Stuttgart, 1987. P. 76.

²¹ Ср.: *Суриков И. Е.* Первосвященник Клио (О Геродоте и его труде) // *Геродот. История.* М., 2004. С. 13.

²² Ср.: *Lister R. P.* The Travels of Herodotus. L., 1979; *Маринович Л. П.* Указ. соч. С. 19; *Суриков И. Е.* «Несвоевременный» Геродот (Эпический прозаик между логографами и Фукидидом) // ВДИ. 2007. № 1. С. 151. Возражения см.: *Murray O.* History // *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge.* L., 2000. P. 333.

Е. В. КАЛМЫКОВА

МИФЫ О НАЦИОНАЛЬНЫХ ГЕРОЯХ

ОБРАЗЫ РОБЕРТА НОЛЛИСА И БЕРТРАНА ДЮГЕКЛЕНА КАК МОДЕЛИ ФОРМИРОВАНИЯ АНГЛИЙСКОЙ И ФРАНЦУЗСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЭПОХУ СТОЛЕТНЕЙ ВОЙНЫ

Литература, посвященная мифу и мифологии, в том числе в контексте изучения процесса формирования национального самосознания, весьма обширна. В настоящее время существует огромное количество различных объяснений сущности мифа, но вряд ли когда-нибудь ученые смогут выработать единое универсальное определение, вбирающее в себя все важнейшие характеристики данного понятия. Соглашаясь с мнением Р. Барта, утверждавшего, что «мифом может быть все»¹, я считаю целесообразным в каждом конкретном случае давать индивидуальную расшифровку этого понятия. Здесь под мифами, точнее под историческими мифами, я подразумеваю коллективные или общепризнанные фантазийные представления, воспринимаемые обществом в качестве достоверной памяти о событиях или героях.

Данный очерк посвящен двум наемным солдатам эпохи Столетней войны — Роберту Ноллису и Бертрону Дюгеклену, реальные биографии которых, на мой взгляд, удивительно похожи, в то время как их легендарные образы диаметрально противоположны. Исследование механизмов превращения реального человека в героический персонаж и конструирование мифа о герое непосредственно его современниками — сюжет чрезвычайно интересный уже сам по себе. К тому же на примерах стереотипных представлений масс о своих героях весьма удобно изучать проблемы, связанные с самосознанием любого типа, в том числе с национальной идентичностью. Мифологизация предводителя или героя играет важнейшую роль в жизни любого сообщества, особенно в кризисные периоды, способствуя его сплочению и организации. При этом

¹ *Барт Р.* Мифологии. М., 1996. С. 234.

мифологизированный образ героя становится не только объектом почитания, обретая некие сакральные функции, но и примером для подражания, являя собой концентрацию актуальных положительных характеристик. Подобное происходит не только с героями прошлого, но и с современниками, постепенно утрачивающими в массовом сознании свойства живого человека и приобретающими символические характеристики.

Роберт Ноллис родился около 1312 г. в местечке Ташингем в графстве Чешир². Его отец Ричард не был рыцарем, но, по всей видимости, занимал достойное положение в графстве, поскольку смог взять в жены дочь сэра Дэвида Калвли. Во времена крупных военных конфликтов для молодых и активных сквайров и бедных рыцарей не было более очевидного способа достичь благосостояния, чем военная служба, поэтому неудивительно, что вместе со своими дядей Хью Калвли, старшим из сыновей сэра Дэвида, Роберт Ноллис принял решение служить проанглийски настроенному Жану де Монфору, который вел войну за герцогство Бретонское с Карлом Блуаским.

Происхождение будущего коннетабля Франции было столь же невысоким: Бертран Дюгеклен являлся старшим сыном мелкого бретонского рыцаря³. Родовой замок Ля Мотт Броон, близ Динана, в котором около 1320 г. Бертран Дюгеклен появился на свет, мало походил на приличествующее благородному сеньору жилище, фактически ничем не отличаясь от крестьянских домов. В юности ему, как и Ноллису, оказал поддержку дядя, глава старшей ветви рода Дюгекленов. В 1341 г., примерно в возрасте 20-ти лет, он, подобно большинству бретонских рыцарей, нанялся на службу к одному из претендентов на герцогскую корону. Его выбор пал на поддержи-

² О биографии Ноллиса см: *Bridges J. S. C. Two Cheshire soldiers of fortune of the XIV century: Sir Hugh Calveley and Sir Robert Knolles // Journal of the Architectural, Archaeological, and Historic Society for the County and City of Chester and North Wales, new ser., 14 (1908). P. 112-231; Jones M. Knolles // DNB. 2004. Vol. 31. P. 952-957; Fowler K. Medieval Mercenaries. The Great Companies. Oxford, 2001.*

³ О биографии Дюгеклена см: *Letters, Orders and Musters of Bertrand du Guesclin, 1357-1380 / Ed. M. Jones. Woodbridge, 2004; Minois G. Du Guesclin. P., 1993; Vernier R. The Flower of Chivalry : Bertrand du Guesclin and the Hundred Years War. Woodbridge, 2004.*

ваемого французами Карла Блуаского. Таким образом, оба героя не только имели схожее происхождение, но и одинаково начинали военную карьеру, участвуя в одном конфликте, правда, сражаясь на разных его сторонах.

В 1351 г. Ноллис впервые прославил себя, став участником знаменитой Битвы Тридцати, в которой сразились лучшие воины, находившиеся на службе у соперничающих сеньоров. Представители Жана де Монфора потерпели поражение, и оба чеширца (и дядя, и племянник) оказались в плену, пребывание в котором, впрочем, оказалось весьма непродолжительным. Уже в 1352 г. успешные действия Ноллиса во главе отряда наемников были оценены по достоинству: Жан де Монфор и Эдуард III подтвердили его права на захваченные земли между Ренном и Нантом. К середине 1350-х гг. в руках незнатного сквайра из Чешира находился весьма солидный фонд земель, пожалованных ему на северо-востоке Бретани и в соседнем Мэне. О растущем авторитете Ноллиса как капитана наемников прекрасно свидетельствует тот факт, что когда он в 1356–57 гг. присоединился к герцогу Ланкастерскому, совершавшему опустошительные рейды в Нормандии и Бретани, под его командованием находилось 300 латников и 500 лучников, что составляло примерно треть всей английской армии. Считается, что в 1358 г. за захват Анжера Ноллис был произведен в рыцари⁴, Дюгеклен был удостоен аналогичной чести четырьмя годами ранее — за доблесть, проявленную при обороне Поторсона. Заключенное между королями Англии и Франции в марте 1357 г. перемирие никак не отразилось на военных действиях в Бретани. В этот период Ноллис и Дюгеклен нередко принимали участие в одних и тех же столкновениях, неизменно сражаясь на разных сторонах.

Для наемников любого статуса существовало несколько верных способов улучшить свое благосостояние. Во-первых, солдаты получали вознаграждение в виде денег, обещанных им по контракту, а также могли рассчитывать на дополнительное вознаграждение за особые заслуги и подвиги. Во-вторых, значительную сумму доходов составляли выкупы за знатных пленников. Третьим и, пожалуй, самым распространенным и эффективным способом обогаще-

⁴ Возможно, посвящение состоялось годом позже, после взятия Оксеруа.

ния в ходе войны был простой грабеж. По сообщению английского хрониста середины XIV века Джеффри ле Бэйкера, за английской армией вдоль побережья двигались специальные суда, на которых перевозили награбленные сокровища⁵. После успешной осады Кана английским солдатам было разрешено взять на корабли «только драгоценные одежды или очень ценные украшения»⁶. Как заметил в начале XV в. прославленный историограф из Сент-Олбанса Томас Уолсингем, в Англии «не было женщины, не имевшей одежды, украшений, посуды из Кана, Кале или других заморских городов. В каждом доме можно было увидеть скатерти и льняное полотно. Замужние женщины украшали себя драгоценностями французских дам, и, если последние сожалели об утраченном, то первые радовались их приобретению»⁷. Наиболее емко новые ощущения англичан по этому поводу выразил современник Уолсингема Томас Бертон, добавивший к рассказу о взятии Кале следующую ремарку: «И было тогда общее мнение народа, что, пока английский король будет пытаться завоевать французское королевство, они будут процветать и благоденствовать, возвращение же сулит упадок и вред»⁸. Неудивительно, что даже в период официального перемирия живущие за счет войны люди не стремились возвращаться к радостям мирной жизни. Объединяясь в различные по численности шайки, бывшие наемники продолжали разорять богатые французские земли, действуя теперь исключительно на свой страх и риск, не подчиняясь никому и не деля ни с кем доставшиеся трофеи. Хотя национальный состав этих отрядов был достаточно пестрым, как отмечают все хронисты, большинство в них все же составляли англичане⁹. Как правило, компании бригаднов были весьма невелики

⁵ *Le Baker G. Chronicon* / Ed. E. M. Thompson. Oxford, 1889. P. 80.

⁶ *Moisant J. Le Prince Noir en Aquitaine*. P., 1894. App. I. P. 167.

⁷ *Walsingham Th. Historia Anglicana. Chronica Monasterii S. Albani* / Ed. H. Riley. 2 vols. L., 1863–1864. Vol. I. P. 292.

⁸ «Et tunc fuit communis opinio vilgi quod, quodocunque rex Angliae regnum Franciae quaerebat impetere bellaturus, sibi faverent et subvenirent elementa; sed in remigando sibi semper sunt contraria et infesta» — *Burton Th. Chronica Monasterii de Melsa, a Fundatione usque ad Annum 1396* / Ed. E. A. Bond. 3 vols. L., 1866–1888. Vol. III. P. 68.

⁹ *Murimuthensis Adami Chronica cum eorum Continuatione* / Ed. Th. Hog. Vadug, 1964. P. 194-195; *Gray Th. Scalacronica* / Ed. H. Maxwell. Glasgow, 1907.

по своей численности, иногда у них даже «не было предводителя»¹⁰; однако встречались среди них и достаточно крупные отряды, по своему размеру и царившей в них дисциплине больше напоминавшие армии крупных феодалов, чем шайки мародеров. Командир такого отряда — капитан — имел над своими людьми неограниченную власть: он не только вершил над ними суд и распределял добычу, но и по своему усмотрению выбирал цель похода. При этом он мог по собственной воле поступить на службу к какому-нибудь крупному сеньору. Порой небольшие шайки объединялись в огромные армии (крупнейшими объединениями того времени были Великая и Белая компании), которые после завершения операции снова распадались на составляющие части. Случалось, что бывшим соратникам приходилось воевать друг против друга. В середине XIV века английский рыцарь Томас Грей следующим образом описывал действия бригаандов: «Они обложили данью всю Нормандию и близлежащие земли, захватив прекрасные крепости в Пуату, Анжу, Мэне, в самой славной Франции (Иль-де Франс. — Е. К.) в шести лье от Парижа. Они разошлись по столь многим местам в разных частях страны, что никто не мог прекратить сражения и пресечь действия армий, которые нападали на них тогда; они были столь активны, что все христиане пребывали в изумлении»¹¹. Капитанами самых известных отрядов, разорявших Бретань и долину Луары, были чеширские рыцари Хью Калвли и Роберт Ноллис. Опустошив окрестности Орлеана, в 1359 г. Ноллис во главе отряда в 1000 человек захватил Оксеруа. Город выплатил ему 40 тысяч золотых мутонов¹² и еще 100 тысяч жемчугом. Дойдя до Лиможа и соединившись с англо-наваррским отрядом Калвли, Ноллис осенью того же 1359 года вернулся в Бретань, где захватил в плен Бертрана Дюгеклена.

После заключения в 1360 г. мира в Бретињи Ноллис ненадолго возвратился в Англию. Он присягнул на верность королю и получил от того прощение за все свои противозаконные деяния. Но мирная жизнь мало подходила тому, кого современники называли

P. 130-131, 148-149; *Knighton H. Chronicle 1337-1396* / Ed. G. H. Martin. Oxford, 1995. P. 182, 196; *Walsingham*, vol. I. P. 295-296, 302-303.

¹⁰ *Gray*. P. 130.

¹¹ *Ibid.* P. 130-131.

¹² Золотая монета с изображением агнца.

«демоном войны»¹³, поэтому уже в октябре 1361 г. он вместе с Джоном Хоквудом и рядом других англичан отправился в Италию. Не задержавшись там надолго, он снова вернулся на службу к Жану де Монфору, получив от благодарного герцога земли томившихся в английском плену сторонников Карла Блуаского. Гибель последнего и примирение де Монфора с Карлом V, а также очевидное намерение английского и французского королей не нарушать заключенный мир, вынудили наемников искать новые конфликты.

В 1365 г. французский король, желая стабилизировать ситуацию во Франции, избавив население королевства от бригаднов, поручил Дюгеклену увести социально опасных наемников в Кастилию на помощь союзнику Франции, графу Энрике Трастамарскому, поднявшему мятеж против своего сводного брата Педро I Жестокого. Среди откликнувшихся на призыв Дюгеклена капитанов Великой компании были представители всех наций, в том числе англичане. Любопытно, что наиболее тесные партнерские отношения на службе у Энрике Трастамарского и Педро IV Арагонского сложились у Дюгеклена с Хью Калвли. Согласно версии Кювелье, биографа великого коннетабля, англичанин поклялся следовать за Дюгекленом куда угодно, никогда не предавать и не покидать его, ибо не видел для себя лучшего компаньона, чем он, но поставил принципиальное условие: никогда не воевать против Принца Уэльского, на службу к которому он был готов перейти по первому же его требованию¹⁴. Когда через два года англо-гасконская армия под предводительством Черного Принца также отправилась на Пиренеи на выручку к королю Педро, Хью Калвли оставил службу у Энрике Трастамарского и присоединился к войску своего сеньора¹⁵. Вместе со своим племянником Робертом Ноллисом он доблестно сражался в битве при

¹³ *Bridges J. S. C. Op. cit. P. 178.*

¹⁴ *Cuvelier. La chanson de Bertrand de Guesclin / Ed. J-C. Faucon. 3 vols. Toulouse, 1990–1991. Vol. I. C. CCLV, 7158-7190.*

¹⁵ Как отмечает кастильский хронист Педро Лопес де Айяла, отпуская со службы капитанов Великой компании, Энрике Трастамарский больше других хотел удержать у себя Хью Калвли, однако, не стал препятствовать тому выполнить свой вассальный долг перед принцем Уэльским — *Ayala P. L. Cronica del Rey don Pedro // Crónicas de los reyes de Castilla / Ed. C. Rossell. Madrid, 1953. P. 437.*

Нахере, в которой сторонники законного правителя Леона и Кастилии одержали полную победу. Среди многих добрых рыцарей, попавших в ходе этой битвы в плен, был и Бертран Дюгеклен. Примечательно, что дядя Ноллиса остался верен дружбе с Дюгекленом: даже сражаясь против него, он ссудил бретонцу денег на выкуп¹⁶.

Возобновление англо-французской войны сулило умудренным боевым опытом старым воякам весьма неплохие перспективы. Оба короля руководствовались одинаковыми соображениями, решив сделать ставку на истинных «специалистов» военного дела. 1370 год стал кульминационным в карьере обоих героев. В этом году Карл V назначил Бертрана Дюгеклена великим коннетаблем Франции, а Эдуард III поручил Ноллису руководство королевской кампанией. Правда, согласно первоначальному плану, Ноллис должен был возглавлять войска один, но недовольство лордов столь высоким назначением нетитулованного рыцаря привело к тому, что ему пришлось делить командование с более знатными капитанами, хотя он и считался главным среди них¹⁷. Тем не менее, необходимо подчеркнуть, что это было первое назначение на столь высокий и ответственный пост человека ниже графского достоинства. Не получая титулов и званий, Ноллис тем не менее пользовался огромным уважением как среди приближенных герцога Бретонского, так и при дворе английского короля. В начале 1370-х гг. Ноллис не только возглавлял бретонскую армию, но и управлял герцогством во время отсутствия де Монфора. В 1381 г. он сопровождал юного Ричарда II на встречу с восставшими крестьянами, а затем организовывал оборону столицы от мятежников, за что получил от благодарных лондонцев почетный титул «освободителя города». К его боевому опыту последний раз обращаются в 1385 г., когда под воздействием слухов о грозящем нападении французов на английское побережье было решено организовать оборону Сэндвича.

Таким образом, очевидно, что оба героя, несмотря на скромное происхождение, благодаря своим личным качествам смогли сделать блестящую военную карьеру, пробившись на заметные позиции при

¹⁶ *Fowler K. Op. cit. P. 251-253.*

¹⁷ *Foedera, conventiones, litterae, et cujuscunq[ue] generis acta publica inter reges Angliae et alios quosvis imperatores, reges, pontifices, principes, vel communitates / Ed. Th. Rymer. L., 1821. Vol. III. Part. II. P. 894.*

монарших дворах, заслужив почет и славу, а также сколотив немалое состояние. Имена обоих рыцарей стали широко известны, слава об их подвигах гремела по всей Европе. Их боялись враги, и на них возлагали надежду друзья. Знаменитый «певец рыцарства» Жан Фруассар дал им практически схожие характеристики: Ноллиса он назвал одним из самых «способных и талантливых воинов среди всех компаний»¹⁸, а Дюгеклена — «чрезвычайно отважным рыцарем», искусным в сражении и в руководстве боем, «одним из влиятельнейших капитанов», по праву пользующимся авторитетом в войсках¹⁹. Им в равной степени сопутствовали военные успехи и неудачи. Впрочем, последние (хотя и случившиеся по вине других военачальников) обернулись для Ноллиса утратой расположения монарха: в 1370 г., после провальной экспедиции на континент, он был лишен всех английских держаний. Королевскую милость ему удалось вернуть лишь через четыре года. Напротив, Дюгеклену даже личные поражения лишь добавляли славы, умножая героические легенды о нем. Более того, если сравнивать полученные обоими еще при жизни почести и награды, то нельзя не отметить, что почета и славы Дюгеклену досталось куда больше, чем выпало на долю Ноллиса. Англичанин не поднялся выше капитана наемников, служащих по контракту. Он был известен при дворе, ему доверяли и на него надеялись в сложную минуту, но ему не давали званий, формально возвышающих его над остальными придворными. За свою службу он получал большие деньги и пожалования, но в честь него не справляли триумфов и не устраивали праздников и торжественных встреч. Большая часть наград и трофеев быстро уплыла из его рук, причем, до самой смерти в 1407 г. у него оставалось достаточно средств, чтобы вести респектабельную жизнь состоятельного человека, владельца ряда поместий и недвижимости в Лондоне, способного жертвовать большие суммы на благотворительность, а также ссужать деньгами не только частных лиц, но и самого короля. Его герб украшал стены многих церквей в Англии, что объясняется не столько желанием почтить память великого воителя, сколько вкладами, сделанными лично Ноллисом и его родными.

¹⁸ *Froissart J. Les Chroniques / Ed. J.-A.-C. Buchon. P., 1995. 3 vols. Vol. I. Part. II. P. 412.*

¹⁹ *Ibid. Vol. I. Part. II. P. 478-480.*

Иное дело Дюгеклен. Помимо назначения сначала на должность маршала Нормандии, а позднее — великого коннетабля Франции, Карл V пожаловал ему титул графа Лонгвиля. Энрике Трастамарский сделал его герцогом де Молина и королем Гранады. Освобожденные им города чествовали его как короля²⁰. После смерти он был похоронен рядом со своим государем в Сен-Дени. Согласно указу Людовика Святого подобной чести могли быть удостоены исключительно принцы крови. Его сердце, как это часто бывало с внутренними органами государей, было погребено отдельно от тела. Переданное на хранение церкви францисканцев Динана, оно до сих пор остается главной реликвией и достопримечательностью города²¹. Деяния Дюгеклена воспевали поэты, историографы писали о нем книги, сохраняя его подвиги известными для потомков. В память о нем проводили турниры, в которых участвовали представители высшей знати, организовывали празднества и заказывали поминальные службы. Его чеканные и скульптурные изображения получили широкое распространение. В 1429 г., перед тем, как отправиться под Орлеан, Жанна д'Арк почтила память Дюгеклена, отправив его вдове золотое кольцо²². Этот символический жест как бы связал двух защитников Франции. Жанна не просто оказывала знак внимания вдове героя, она устанавливала связь с самим Дюгекленом, принимая у него «эстафету». Подобное желание нового лидера утвердить себя посредством неких ритуализированных или символических действий в качестве преемника ушедшего вождя характерно для многих исторических мифов.

Было бы неверно пытаться объяснить размер полученной Ноллисом и Дюгекленом награды (как прижизненной, так и в виде посмертной славы), соотнося ее с размером деяний. В данном случае реальные солдаты удачи еще при жизни оказались заложниками своих героических образов, формируемых обществом в соответ-

²⁰ Ibid. Vol. I. Part. II. P. 653-654.

²¹ Согласно завещанию самого Дюгеклена, он хотел быть погребен в этой церкви — *Anonyme. Chronique de du Guesclin / Choix de chroniques et mémoires sur l'histoire de France / Ed. J.-A.-C. Buchon. Vol. 14. P., 1841. C. LXVIII. P. 95.*

²² Дюгеклен был женат дважды: первый брак был заключен в 1363 г. с Тифани Равенель, второй — в 1374 г. с шестнадцатилетней Марией Лаваль. Оба брака были бездетными.

вии с его потребностями. Подвиги Дюгеклена не превосходили совершенное Ноллисом, однако их соотечественники нуждались в то время в принципиально разных героических образах.

Первое, что выделяет Дюгеклена из числа других достойных рыцарей и военачальников Столетней войны — это обширная биографическая литература. Современники и более поздние авторы в своих сочинениях не просто рассказывали о его выдающихся деяниях, непосредственно его биография становилась предметом повествования. Редко кто из мирян, не будучи государем или принцем крови, удостоивался подобной чести. Впрочем, в данном случае историографы лишь реагировали на придворную пропаганду. Поэты и хронисты не сами усмотрели в Бертроне Дюгеклене персонажа, достойного остаться в памяти потомков, но именно власть, осыпавшая своего избранника исключительными почестями, стала первоначальным инициатором формирования мифа о герое Франции. При этом историографы не просто отзывались на официальный культ Дюгеклена, но включались в его развитие, отрывая указанный образ от реальной биографии, превращая своего современника в мифологического героя. Автором одного из самых ранних сочинений о великом коннетабле Франции считается трувер Кювелье. Его огромная (в разных списках 22-25 тыс. стихов) поэма, написанная сразу же после смерти Дюгеклена в 1380 г., органично сочетает в себе элементы рыцарского романа и хроники. Около 1387 г. неизвестный автор переработал стихи Кювелье в прозаическую историю. Этот текст сразу же получил большую популярность: до нас дошло множество списков и копий, некоторые из которых весьма серьезно отличаются друг от друга. Фактически вплоть до конца XIX века все биографии Дюгеклена сводились к пересказу того или иного варианта анонимной хроники²³, что, безусловно, свидетельствует об определенной устойчивости мифа.

Миф о Дюгеклене — это миф о защитнике Франции, посланном Богом для спасения от иноземных захватчиков. Поскольку в данном случае божий избранник являлся рыцарем, он должен был в идеале сочетать в себе как христианские, так и рыцарские черты. Важнейшей характеристикой всякого французского рыцаря являет-

²³ См., напр.: *Jamison D. F. The Life and Times of Bertrand du Guesclin: A History of the Fourteenth Century. 2 vols. L. – Charleston, 1864–1866.*

ся благородство его крови, а посему историографы, говоря о происхождении Дюгеклена, неизменно подчеркивают достоинства его родителей: красоту и учтивость матери, благородство и доблесть отца. Как правило, бедность и невысокое положение рода Дюгеклена упоминаются авторами для демонстрации личных достоинств героя — исключительной доблести или христианского смирения — обычно во время рассказа о назначении того великим коннетаблем или же в надгробной речи. Вместе с тем, первую часть биографии великого мужа авторы инстинктивно стремятся наполнить эпизодами, свидетельствующими о достоинствах его родных. Например, анонимный автор «Хроники Дюгеклена» отмечает, что, будучи благочестивым христианином, Рено Дюгеклен регулярно «помогал бедным и делал большие пожертвования» Церкви²⁴.

Подобно историям о большинстве легендарных героев, предания о Дюгеклене содержат рассказы о предопределении его судьбы, своего рода избранничестве, которое не является личной заслугой. С малых лет его окружают особые знаки или предсказания. Якобы ему еще в детстве крещеной еврейкой было предсказано, что «он доставит французскому королевству славы больше, чем все другие рыцари»²⁵, и «молва о том дойдет до самого Иерусалима», и только им «может быть восстановлено благополучие Франции»²⁶. Даже враги готовы были поверить в то, что удача Дюгеклена была предсказана задолго до его рождения. Например, английский коннетабль замка Трюгоф сэра Томелин, начитавшись пророчества Мерлина, счел Бертрана именно тем уроженцем Бретани, которому суждено стать правителем родной земли. А посему, узнав о приближении героя, он без сопротивления сдал замок²⁷. Сам избранник судьбы также наделен предчувствием своей исключительности: Кювелье рассказывает трогательную историю о том, как шестилетний Бертран увещевал мать, которая сомневалась в том, что из ее непослушного и неказистого сына может получиться что-то путное, пророческими словами о своей грядущей славе, уготованной для него Богом²⁸.

²⁴ *Anonym.* I. P. 1.

²⁵ *Ibid.* P. 2.

²⁶ *Cuvelier.* VIII. 238-241.

²⁷ *Anonym.* XXIII. P. 15-16.

²⁸ *Cuvelier.* VII. 216-223.

Подобно авторам агиографических сочинений, повествующих о том, как исключительное благочестие святых проявлялось еще в детстве, биографы Дюгеклена заполняют лакуны информации достоверными, т. е. достойными веры рассказами. Согласно этим историям, необыкновенные воинские таланты Дюгеклена проявились еще в детстве, когда он побеждал в играх других мальчиков²⁹. Будучи юношей, он инкогнито принял участие в турнире и одержал верх над собственным отцом.³⁰ Порой не подражание, а непосредственное заимствование историй о Дюгеклене из рыцарских романов совершенно очевидно. Женитьба Бертра на Тифани Равенель обеспечила идеальную романтическую линию в мифе. Первая встреча будущих супругов происходит в 1356 г. в осажденном герцогом Ланкастерским Динане, куда Дюгеклен прибывает, чтобы освободить своего младшего брата Оливье, предательски плененного во время перемирия английским рыцарем Томасом Кентерберийским. Для разрешения спора между Дюгекленом и его противником был назначен судебный поединок, арбитром на котором стал сам герцог Ланкастерский. Биографы великого коннетабля повествуют о том, что в толпе зрителей все обращали внимание на прекрасную деву, «похожую на фею». Девушка была не только хороша собой и происходила из одного из самых знатных и древних семейств Бретани, но также была весьма образованна: особенно она преуспела в медицине, философии и астрологии³¹. Обладая знаниями, а также несомненным пророческим даром, Тифани предсказала победу бретонскому рыцарю, который не только смог освободить брата, но и получил тысячу золотых в качестве награды. Примечательно, что об условиях поединка с Дюгекленом договаривался Роберт Ноллис, он же объявил бретонцу герцогский вердикт, назвав его при этом «добрым другом»³². В этот рассказ куртуазный Кювелье решил добавить немного реализма: когда оруженосец сообщает Дюгеклену о пророчестве девушки, рыцарь со свойственной простым солдатам грубостью высмеивает его за

²⁹ *Cuvelier*. XIII. 335-348; *Anonyme*. I. P. 2.

³⁰ *Cuvelier*. XXIV–XXVIII. 661-787; *Anonyme*. I. P. 3.

³¹ *Cuvelier*. XCVII–XCVIII. 2690-2707. Не вдаваясь в биографию Тифани, хочется отметить, что ее отец, Робин Равенель, как и Ноллис, был одним из участников Битвы Тридцати.

³² *Cuvelier*. CIII–CX. 2835-3010; *Anonyme*. XV. P. 12-13.

наивность и доверчивость, презрительно замечая, что «безумен тот, кто верит женщине: ума у нее не больше, чем у овцы»³³. Впрочем, этот резкий ответ объясняется тем, что в то время Бертран не только не был знаком с Тифани, но и вообще избегал женского общества, полагая, что из-за своей неказистой внешности он не будет любим ни одной дамой³⁴. Но, когда после одержанной победы герой познакомился с прекрасной предсказательницей, он был совершенно покорен ее красотой и умом. Как и полагается в романах, девушка, которой, как отмечают дотошные биографы, в то время было уже двадцать четыре года, и которая ранее отвергла многих достойных соискателей ее руки, в свою очередь, влюбляется в Дюгеклена, восхищенная его мужеством. Биографы Дюгеклена подчеркивают гармонию заключенного в 1363 г. по взаимной любви союза: не терпевший чужих советов Бертран высоко чтит свою разумную и образованную супругу, всегда прислушиваясь к ее суждениям, повторяя при этом: «тот, кто не слушает жену, будет сожалеть об этом до конца жизни»³⁵. Тифани регулярно производила астрологические расчеты, верно предсказывая своему мужу успех или неудачу. Наслаждаясь семейным счастьем, рыцарь полностью забросил походы и сражения, но мудрая супруга своими увещаниями вернула мужа на правильный путь. Эта часть истории о Дюгеклене совершенно очевидно восходит к роману «Эрек и Энида», с той лишь разницей, что, в отличие от героини Кретьена де Труа, беспокоящейся об утрате личной славы мужа, жена Дюгеклена печется о судьбе Франции: ибо им одним может быть восстановлено благополучие королевства³⁶.

³³ *Cuvelier*. XCIX. 2741-2743.

³⁴ Если в начале биографии Дюгеклена, авторы отмечали его непривлекательность, то позднее, при развитии сюжета оценка его внешности меняется. Например, рассказывая о его знакомстве с сестрами Энрике Трастамарского, историографы повествуют о том, что, обсуждая рыцаря, дамы с восхищением говорили не только о его воинских заслугах, называя его «самым достойным рыцарем по эту сторону моря», но и о его физическом строении, как нельзя лучше подходящем для походов и сражений. Одна из сестер прямо заявила о том, что дамы предпочитают доблесть красоте — *Cuvelier*. CCCXLIV. 9860-9885; *Anonyme*. LXXIII. P. 39-40.

³⁵ *Cuvelier*. DCXXVI. 19191-19192; *Anonyme*. CXXXII. P. 71-72.

³⁶ *Anonyme*. XXIV. P. 16.

Мифологизированный образ Дюгеклена сложен и многомерен: в нем сочетаются характеристики идеального вассала, христианина и просто рыцаря, при этом именно возникающие между его добродетелями внутренние противоречия приводят к появлению наиболее ярких и запоминающихся легенд. В качестве примера можно обратиться к истории выкупа, уплаченного Дюгекленом Черному Принцу в 1367 г. По утвердившейся в хронистике версии, принц Эдуард решил обсудить со своим знаменитым пленником условия освобождения лишь после того, как узнал о слухах, согласно которым Дюгеклен намеренно удерживался в плену из страха англичан перед его доблестью. Желая опровергнуть эти порочащие англичан сплетни, принц предложил Бертрану самому назначить за себя подкупающий выкуп. Не случайно гордыня считалась одним из наиболее тяжких пороков рыцарства — образцовый герой был в полной мере наделен ею: он сам назвал сумму в сто тысяч золотых дублонов и, несмотря на все уговоры принца, отказывался ее снизить. Первыми узнали о заключенном договоре благородные англичане, которые немедленно начали предлагать искренне уважаемому ими противнику свою помощь. Даже Джоанна Кентская, жена Черного Принца, в знак своего преклонения перед добродетелями Бертрана попросила его принять десять тысяч дублонов из ее личных средств. Рыцарь отказал прекрасной даме, проявив при этом подлинную галантность: «Мадам, я всегда считал себя самым неказистым рыцарем в мире. / Но теперь я вижу, что любовь дам делает меня красивым». Наконец, верный соратник Хью Калвли предложил ему деньги, утверждая, что заработал их исключительно благодаря совместным действиям с Дюгекленом, а посему они ему принадлежат по праву. Но и эта помощь была отвергнута тем, кто «хочет проверить дружбу своих соотечественников»³⁷. Вложенная в его уста фраза: «Во всей Франции не найдется пряжи, которая не пряла бы свою нить для того, / Чтобы заработать мне на выкуп»³⁸, стала афоризмом, знакомым всем современным французам со школьной скамьи. Для усиления эффекта истории о единении героя и народа биографы сообщают, что сбор денег Дюгеклен попытался начать с суммы в сто тысяч франков, которую перед отъездом в Испанию оставил на хранение у монахов Монт-Сен-Мишель. Одна-

³⁷ *Cuvelier*. CDLXXXVI–CDXCIII. 14360-14677; *Anonyme*. CIII–CV. P. 55-58.

³⁸ *Cuvelier*. CDLXXXIX. 14555-14556.

ко выяснилось, что из этих денег не осталось ничего, поскольку преданная его делу жена полностью растратила их на выкупы и снаряжение рыцарей и оруженосцев, служивших под знаменами ее мужа³⁹. И тогда все жители Франции стали добровольно жертвовать свои сбережения на выкуп: начиная с короля и благородных сеньоров, папы и клириков, заканчивая простыми крестьянами и ремесленниками. Один трактирщик, узнав, что защитнику Франции нужны деньги, признался, что готов продать все свое движимое и недвижимое имущество, включая платья и меха из приданого своей жены⁴⁰. Если заступник готов пожертвовать всем для своего народа, то и народ согласен отдать все ради него. Выкуп Дюгеклена касается всех французов, он предстает общим делом, объединяющим государя и всех его подданных, независимо от сословия и благосостояния. Начавшийся как рыцарский роман о приключениях и любви, миф о Дюгеклене предстает историей о *защитнике* и *благодарной нации*. Бертран не просто предводитель французской армии, не просто совершающий подвиги герой, он — достояние всего народа, элемент необходимый для существования французского королевства. Став коннетаблем, Дюгеклен оплатил сполна своему государю и французскому народу, снарядив на свои личные деньги огромное войско, не пожалев для этого даже драгоценную посуду⁴¹.

Говоря о полководческих талантах Дюгеклена, историографы подчеркивают его превосходство над другими военачальниками. Еще до посвящения в рыцари он был избран служившими Карлу Блуаскому наемниками своим капитаном. Перед битвой при Кошерели солдаты сначала предложили командование графу Оксеруа как самому знатному в отряде, но после того, как тот благоразумно отказался, сославшись на молодость и отсутствие опыта, поклялись следовать за Дюгекленом и выполнять все его приказания. Личный боевой клич Бертрана “Notre Dame Guesclin!” становится общим, объединяющим всех сражающихся рядом с ним. Одержанная при Кошерели 16 марта 1365 г., в день коронации Карла V, победа приобрела в глазах современников символическое значение: ее трактовали как знак грядущего избавления Франции от врагов⁴². На Дю-

³⁹ *Anonyme*. CIX. P. 59.

⁴⁰ *Cuvelier*. DVI. 15065-15089.

⁴¹ *Cuvelier*. DCXXIV–DCXXV. 19061-19142; *Anonyme*. CXXXII. P. 71-72.

⁴² *Cuvelier*. CCVI. 5655-5699.

геклена как на гаранта своего правления смотрел не только Карл V, Энрике Трастамарский также считал себя обязанным короной его доблести. Несмотря на свои частые поражения, бретонец казался залогом успеха: перед битвой при Нахере сторонники Педро I ликовали, узнав, что верховное командование войсками противника отдано не ему⁴³. Его смерть в 1380 г. повергла всю Францию в великую скорбь. Наиболее ярко драматизм этой утраты выразил анонимный биограф, вложив в уста соратников Дюгеклена следующие слова: «Увы! Мы теряем нашего доброго отца и капитана, нашего доброго пастыря, который столь заботливо нас питал и верно нас вел, и если обрели мы славу и благо, то благодаря ему. О, слава и рыцарство, какой потерей станет его смерть для вас!»⁴⁴. Историкограф подчеркивает, что его доблести воздавали должное даже враги, причем «как христиане, так и сарацины»⁴⁵. Имя Дюгеклена заставляло врагов капитулировать даже после его смерти. Английский гарнизон последнего осажденного коннетаблем замка — Шатонеф-де-Рандона в Лангедоке, узнав о гибели коннетабля, во главе со своим капитаном в полном составе явился во вражеский лагерь, чтобы положить ключи в его гроб⁴⁶.

Хронисты превозносили не только личную доблесть великого коннетабля и его полководческие таланты, но также галантность и учтивость его поведения. В исторических сочинениях и поэмах он представлен как идеальный образец для подражания, при этом всячески подчеркиваются его качества рыцаря и христианина. Он молится перед сражениями, заказывает мессы и раздает милостыню. Если нет денег, он, подобно св. Мартину, готов отдать нищему свою одежду⁴⁷. Приписываемые ему клятвы и обеты порой весьма традиционны, вроде обещания не есть, не пить и не снимать доспехов до освобождения города от врагов⁴⁸, а иногда весьма экстен-

⁴³ *Anonyme*. LXXXVII. P. 48.

⁴⁴ *Ibid.* CLXVI. P. 94.

⁴⁵ *Ibid.* IX. P. 10.

⁴⁶ *Ibid.* CLXVIII. P. 95.

⁴⁷ *Ibid.* I. P. 3.

⁴⁸ Эта клятва была якобы дана Дюгекленом под стенами Сан-Севера. Коннетабль отказался даже от угощения, предложенного герцогом Беррийским. Когда обиженный герцог узнал о причине неучтивости Бертрона, он принес аналогичный обет — *Anonyme*. CXLVII. P. 82; *Cuvelier*. DCXCII. 21285-21287.

тричны: например, однажды он заявил, что не начнет сражение раньше, чем съест три миски винной похлебки в честь Пресвятой Троицы⁴⁹, но, так или иначе, они свидетельствуют о его благочестии. В 1365 г. уводимые Дюгекленом на Пиренеи банды бригадиров достигли Авиньона и стали разорять окрестности, требуя от папы и кардиналов отпущения грехов за свои чудовищные злодеяния (на том основании, что они будут воевать против сарацин), а также огромный выкуп в звонкой монете. Биографы коннетабля рассказывают, что первоначально папа надеялся откупиться лишь прощением грехов, однако Дюгеклен возразил, что в его войске полно закоренелых преступников, которым нет дела до спасения души. Между тем, прознав, что откупные деньги собираются со всех жителей Авиньона, в том числе с бедняков, Бертран заявил, что не возьмет из них ни одного денье. По его требованию вся сумма должна была быть уплачена из папской казны. Более того, он угрожал, что, если узнает об обмане, вернется даже из-за моря и покарает лжецов⁵⁰. Очевидно, что оба историографа не могли обойти молчанием бесчинства бригадиров под Авиньоном, а также полученные под принуждением прощение грехов и деньги, однако они подчеркивают, что их герой не только сам лишен алчности, но даже в самый критический момент печется о благополучии бедных. Эта история полностью выдержана в духе легенд о благородных и честных разбойниках, вроде Робина Гуда, готовых стать последней защитой для страждущих. Воюя за правое дело, он не думает о личной награде, жертвуя свои средства на общее дело⁵¹. Даже англичане оплакивали его смерть, почитая его за «верность и честность, а также за то, что он, беря их в плен, хорошо их содержал и не назначал непосильных выкупов»⁵².

Получив назначение на должность коннетабля, Дюгеклен попытался смиренно отказаться от нее, считая ее слишком высокой для себя, «бедного и скромного рыцаря из Бретани» (на тот момент уже графа Лонгвиля, герцога Молина и короля Гранады). По мнению Фруассара, подобное поведение было «мудрым и должным», ибо этот пост действительно достоин королевской родни,

⁴⁹ *Cuvelier*. XCVI. 2676-2680.

⁵⁰ *Cuvelier*. CCXCV-CCCIII. 8460-8694; *Anonyme*. LXVII. P. 36.

⁵¹ *Anonyme*. CXXXII. P. 71.

⁵² *Ibid*. CLXVI. P. 94.

но так же правильно было в итоге принять его, поскольку на то была воля короля и совета, в который входили представители высшей знати и прелаты⁵³. Если для Фруассара важнее подчеркнуть скромность героя, а также высокую честь, которую ему оказал король, то Кювелье делает акцент на всеобщем избрании народного защитника. По его версии, назначения Дюгеклена на эту должность жаждут принцы и герцоги, рыцари и прелаты, торговцы и простые горожане Парижа, все в один голос кричали о том, что, если он будет коннетаблем, англичанам придется худо⁵⁴. Перед смертью Дюгеклен воздал должное своим соратникам, смиренно подчеркнув незначительность своей роли в общем деле избавления Франции от врагов⁵⁵.

Начиная с конца XIV века Дюгеклен, переставая быть искателем индивидуальной славы, в коллективном восприятии фактически олицетворяет саму Францию. Рассказывая о его подвигах, авторы неизменно подчеркивают его роль как верного защитника королевства. Поэт Эсташ Дешан заложил одну любопытную традицию, подхваченную потомками: Дюгеклен добавляется в качестве десятого доблестного к девяти героям древности — трем иудеям, трем язычникам и трем христианам (Давид, Иисус Навин, Иуда Маккавей, Гектор, Александр Македонский, Юлий Цезарь, Артур, Карл Великий, Готфрид Бульонский)⁵⁶.

Во главе своей армии Ноллис прошел всю Францию от Бреста до Авиньона. Его имя стало синонимом ужаса для французов. Но упоминания историографов о нем сводятся исключительно к рассказам о страхе, который англичанин может навести на врага и о трофеях, которые может получить тот, кто отправится воевать во Францию. Сообщая о действиях Ноллиса, Генрих Найтон особо подчеркивает, что тот лишь собственным воинским талантом смог добиться славы и богатства: «Он был простым солдатом, но со временем стал великим рыцарем и могущественным лордом, кон-

⁵³ *Froissart*. Vol. I. Part. II. P. 621.

⁵⁴ *Cuvelier*. DCXIX. 18911-18944. Кювелье вторят и другие авторы (напр.: *Ballade IX // Oeuvres Complètes / Éd. G. Raynaud & Queux Saint Holaire, S. A. T. F. Firmin Didot, 1878–1903*).

⁵⁵ *Anonyme*. CLXVI. P. 93.

⁵⁶ *Balade XXIX*.

нетаблем многих замков, крепостей и городов во Франции, как данных ему герцогом Ланкастерским, так и [полученных им] в результате его собственной деятельности, когда он, собрав большое английское войско, прошел всю Францию. И он подошел к городу Орлеану и сжег окрестности, убивая людей по своему желанию, и увез много добра и богатств, которые он там нашел. Горожане не осмелились выйти против него — столь велика была, Божьей милостью, слава англичан. И он двинулся к городу Анжеру, и тайно взобрался на стены, и открыл ворота. И все англичане вошли и построились для уличного сражения, и убили множество жителей, которые были изумлены настолько, что многие из них взобрались на стены и бросились вниз и сломали шеи, и многие утонули в страхе, так что больше их было поражено ужасом, чем мечом. И англичане забрали и увезли с собой несчетные богатства и стали чрезвычайно богаты. И не было там ни одного бедного англичанина, но все имели золото, серебро, драгоценности и дорогие вещи, и были богатыми людьми»⁵⁷. Английские авторы с гордостью цитируют сочиненные во Франции куплеты, свидетельствующие о том, как местное население боялось грозного чеширца. Например, Найтон утверждает, что приводимые в его хронике строчки были написаны при папском дворе в то время, когда отряд Ноллиса осаждал Авиньон, наводя ужас на всю округу города пап:

Роберт Ноллис, ты поверг Францию ниц,
Твой грабительский меч всем землям причиняет горе⁵⁸.

По свидетельству симпатизировавшего англичанам поклонника героических поступков Фруассара, в 1358 г. во время действий в районе Орлеана и Верхней Луары Ноллис написал на штандарте сочиненный им самим хвастливый девиз:

Кто Роберта Ноллиса захватит,
Сто тысяч золотых получит⁵⁹.

⁵⁷ *Roberte Cnollys, per te fit Francia mollis, / Ense tuo tollis predas, dans wlnera collies* (Knighton, p. 164).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Qui Robert Canolle prendera, / Cent mille moutons gagnera. — Froissart J. Choniques / Ed. S. Luce et autres. P., 1869–1975. 15 vols. Vol. 5. P. 351.*

Эти стишки идеально перекликаются с рассказом Кювелье о назначении Дюгекленом выкупа за себя.

После заключения мира в Бретиньи Ноллис и его товарищи объявили все захваченные ими территории собственностью короля Англии, получив замки и крепости обратно на правах держаний. Генрих Найтон, уделявший больше внимания деяниям бригаднов, чем другие хронисты, так описал его поступок: «Затем Роберт Ноллис отправил послание в Англию о том, что все, что он захватил во Франции: замки, города, товары и остальное он желает добровольно передать королю, своему сеньору, дабы тот распорядился всем по своему усмотрению. И он просил короля распространить на него свою власть и благосклонность, и он доставил этим большую радость королю и всем его сыновьям»⁶⁰. Однако это обстоятельство не сподвигло английских авторов переоценить деяния мародеров и трактовать их в духе подвигов, совершаемых верными подданными короля Эдуарда ради восстановления его законных прав на Францию и полного торжества справедливости. Подобной подмены не происходило.

Все хронисты без исключения отмечают происхождение Ноллиса из самых низов общества, делая произошедшую с ним метаморфозу еще более значимой. Например, Уолсингем говорит о нем как о «бедном и смиренном слуге, который стал великим военачальником и добыл королевское богатство»⁶¹. По свидетельству историков, образ Роберта Ноллиса — бедного простолюдина, который только благодаря своей воинской доблести получил рыцарское звание, огромное состояние, а также славу героя и гордости всей Англии, становится весьма притягательным для широких слоев населения. Простой мародер превращается в национального героя, с которого берут пример и на которого мечтают походить многие соотечественники. По мнению англичан, присоединение к отрядам бригаднов было весьма верным способом не только добиться благосостояния, но и улучшить свой социальный статус. Напомним, что английское рыцарство не было замкнутым сословием, поскольку каждый свободный владделец манора с доходом 20 фунтов и выше был обязан становиться рыцарем. Война сулила перспективы,

⁶⁰ *Knighton*. P. 164.

⁶¹ *Walsingham*. Vol. I. P. 286.

которые не могли не привлекать все новых и новых искателей славы и легкой наживы. Генрих Найтон неоднократно подчеркивает в своей хронике, что среди воевавших во Франции было достаточно простолюдинов и слуг, которые «стали опытными рыцарями и возвратились домой богатыми людьми»⁶². Его младший современник и непосредственный свидетель описываемых событий сэр Томас Грей также отмечал, что бригады «были лишь сборищами простолюдинов, молодых парней, чье положение до сих пор было весьма незначительным, но которые стали чрезвычайно богатыми и искусными в этом виде войны, поэтому молодежь из многих частей Англии присоединялась к ним»⁶³. Служа английскому королю, Ноллис так и остался до конца своих дней удачливым мародером, даже прозвище «старый бриганд» закрепилось за ним пожизненно⁶⁴. Этот стереотип был настолько прочным, что анонимный хронист из Йорка, рассказывая о том, как в 1370 г. Ноллис возглавил королевские войска на континенте, добавляет, что он «взял в свой отряд по дурной воле беглых монахов, вероотступников, а также воров и грабителей из разных тюрем»⁶⁵.

Очевидно, что для английских хронистов было важно не столько воспеть личные подвиги какого-то героя, сколько продемонстрировать возможность для каждого англичанина возвыситься благодаря личной доблести. Если обратиться к анализу более широкого круга источников, то со всей очевидностью можно заметить, что в Англии в эпоху Столетней войны существовало классическое представление о «своих» и «чужих», при котором представители своего народа наделяются, по преимуществу, позитивными, а чужого — негативными — характеристиками⁶⁶. В результате типичный англичанин обладал определенным набором добродетелей, а типичный враг — столь же определенным набором пороков и недостатков.

⁶² *Knighton*. P. 160.

⁶³ *Gray*. P. 130-131.

⁶⁴ *The Anonimale Chronicle 1333 to 1381 from a MS Written at St. Mary's Abbey, York* / Ed. V. H. Galbraith. N.Y., 1970. P. 64; *Fowler K.* Op. cit. P. 293.

⁶⁵ *The Anonimale Chronicle*. P. 63.

⁶⁶ *Калмыкова Е. В.* Столетняя война и формирование английского национального самосознания // *Средние века*. Вып. 62. М., 2001.

Английские авторы этого периода изображали свой народ в качестве всегда правой и находящейся под особым покровительством Бога общности, все члены которой в полной мере наделены Всевышним выдающимися достоинствами. Иной, чем во Франции принцип комплектования королевской армии, открытость рыцарского сословия, важная роль лучников-простолюдинов способствовали формированию представлений о внесловном превосходстве англичан над их противниками. Нередко авторы исторических сочинений намеренно подчеркивали низкий социальный статус победителей, придавая, таким образом, большую значимость одержанной ими победе. Аксиомой становится мнение о том, что любой англичанин храбрее, сильнее, благочестивее, одним словом, лучше любого врага. Миф о Ноллисе — это «демократический» миф о человеке, который воспользовался войной, чтобы добиться многого. Этот герой был притягателен именно как образец для подражания. Именно поэтому массовое сознание деаноблировало его происхождение, подчеркивая доступность данной модели поведения. Вследствие этого и власть, отдавая должное заслугам великого воителя, не старалась возвысить героя над остальными. Эдуард III не жаловал командующему своими войсками титулы, не устраивал в его честь торжества и богослужения. Ноллис — лишь временно лучший из многих, но и другим может повезти не меньше, чем ему.

В отличие от свойственного англичанам гипертрофированно позитивного восприятия «своих», французские авторы в большей степени были склонны к своеобразной критике соотечественников. Воспринимая англичан как безусловное зло, хронисты и авторы политических трактатов представляли войну божественной карой, посланной французам за их прегрешения. Специфика французского национального самосознания, отраженного в пропагандистской литературе того времени, заключается в том, что причины бедствий Франции и виновные за злключения ее жителей ищутся не столько во вражеском лагере, сколько в стане соплеменников. Внимание полемистов сосредотачивается, главным образом, на поведении соотечественников, на их нравственном облике, на проблеме соответствия представителей сословий Французского королевства их социальным функциям: парадоксальным образом критика современного французского общества, не унаследовавшего

добродетели и доблести предков, становится доминантной темой антианглийской литературы⁶⁷.

В ситуации переживания коллективного кризиса идентичности, сопровождаемого многолетними тяготами войны, общество нуждается в появлении лидера, способного стать его организующим центром. Миф о Дюгеклене — это миф о посланном Богом спасителе Франции. Как избранник, как благодать, как чудо, он стоит рядом с тронем, защищая и поддерживая его, он залог успеха французского воинства, элемент, необходимый для существования и процветания королевства. Он возносится над французским рыцарством, примыкая к сонму героев. У него не может быть подражателей, поскольку его пример уникален. Он сразу отрывается от той среды, из которой вышел, переставая быть просто верным подданным и отличным солдатом. При этом, подобно образу Ноллиса, он также объединяет подданных французской короны на службе истинному государю, но объединяет не как пример для индивидуального подражания, а как лидер, ведущий народ за собой.

⁶⁷ Lewis P. S. War Propaganda and Historiography in Fifteenth-century France and England // TRHS, 5th series, 15. L., 1965. P. 1-21; *Idem*. Jean Juvénal des Ursins and the Common Literary attitude towards tyranny in fifteenth-century France // *Medium Aevum*. 1965. Vol. 34. P. 103-121; *Daly K.* Mixing Business with Leisure: some French royal notaries and secretaries and their Histories of France (1459–1509) // *Power, Culture and Religion in France 1350–1550* / Ed. C. T. Allmand, Woodbridge, 1989. P. 99-115; *Pons N.* Propagande et sentiment nationale pendant le règne de Charles VI: l'exemple de Jean de Montreuil // *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*. VIII. 1980. P. 127-145; *Idem*. La propagande de guerre française avant l'apparition de Jeanne d'Arc // *Journal des savants*. 1984. P. 191-214; *Idem*. Guerre de Cent ans vue par quelques polémistes français du XV siècle // *Guerre et société en France, en Angleterre et en Bourgogne, XIV–XV siècles* / Ed. Ph. Contamine. Lille, 1991. P. 143-169; *Idem*. Information et rumeurs : quelques points de vue sur les événements de la guerre civile en France (1407–1420) // *Revue historique*. 1997. T. 602. P. 409-433; *Krynén J.* L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIII–XV siècles. P., 1993; *Боброва А. Г.* Социально-политические идеи в антианглийской пропагандистской литературе первой половины XV в. М., 2003 (на правах рукописи).

А. Г. ВАСИЛЬЕВ

САРМАТИЗМ

ИСТОРИЧЕСКИЙ МИФ И ЕГО РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ ПОЛЬСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

«Сарматизм...явился важным этапом в формировании польской национальной идентичности... Невозможно понять историю Речи Посполитой без понимания сущности сарматизма»¹.

Сарматизм принадлежит к числу многочисленных средневеково-ренессансных этногенетических мифов. Основываясь на данных античных авторов, называвших территории к северу от Чёрного моря Сарматией, средневековые хронисты называли сарматами славян². Разработку и распространение эта концепция получила в XV–XVI вв., в эпоху Ренессанса, когда интеллектуалов практически всех европейских народов охватила страсть к поиску престижных предков в античных источниках.

Создатели историографической концепции сарматизма полагали, что в начале нашей эры сарматы переселились с земель, лежащих между Доном и нижней Волгой, на земли от Днепра до Вислы, покорив при этом местное население³. Первым правителем сарматского государства назывался государь Асармот. Его генеалогия возводилась к Ною. Таким образом, библейская и античная версии увязывались воедино. Сарматский миф утверждал, что поляки, шляхта, а в некоторых версиях и другие народы Речи Посполитой, и славяне вообще происходят от древних сарматов.

¹ *Markiewicz M. Historia Polski. 1492-1795. Kraków, 2004. S. 142.*

² Например, французский хронист Флодоард в X в. определил славян как сарматов. Говоря о чешско-немецкой войне (запись под 955 г.), он пишет так: “Post hoc bellum pugnavit rex Otto cum duobus Sarmatarum regibus” (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum, T. III. Hannoverae, 1839. S. 403*).

³ Однако эти историки не знали, что под натиском гуннов сарматы вместе с германцами покинули Причерноморье в эпоху Великого переселения народов.

На основе идейно-образной системы сарматизма в Польше XVII века сформировались чрезвычайно специфические формы жизни и быта, изобразительного искусства и литературы, религиозности, представления об идеальном социально-политическом строе страны, её месте в мире и миссии в истории, об особом положении шляхты среди других сословий. Возник определённый «канон» сарматской идеологии. Был выработан этический свод добродетелей «истинного сармата-шляхтича», возникли представления об истинно польских традиционных нравах и образе жизни. Позднее, в эпоху нациестроительства, совпавшего в Польше с периодом разделов и протекавшего в специфических условиях отсутствия государственности, идеология сарматизма оказала существенное влияние на польское национальное самосознание.

Традиция изучения сарматизма

В социально-гуманитарных науках сложилось несколько подходов к пониманию сущности сарматизма и различные традиции изучения этого культурного феномена.

На рубеже XIX–XX вв. возникло «этнографическое» понимание сарматизма как «стиля жизни» (З. Глогер⁴ и др.). Здесь сарматизм — совокупность нравов, обычаев, представлений польского дворянства «старопольского» периода истории (конец XVI – первая половина XVIII в.). Продолжением этой концепции стало рассмотрение сарматизма в русле «исторической антропологии» («истории повседневности»). При этом сарматизм чётко не ограничивается хронологически, будучи помещён в «польское всегда», во «время большой длительности». Не ограничивается он также и социально, поскольку его проявления рассматриваются в различных сословиях и этно-конфессиональных группах за пределами собственно польской шляхты. Представителями этого направления можно считать таких авторов, как А. Брюкнер, Е. Быстронь, Вл. Лозинский, Зб. Кухович⁵ и др.

⁴ *Gloger Z.* Encyklopedia staropolska ilustrowana. T. 2. Warszawa, 1958.

⁵ *Brückner A.* Dzieje kultury polskiej. T. I–III. Kraków, 1930–1931; *Bystron J.* Dzieje obyczajów w dawnej Polsce (XVI–XVIII). T. I–II. Warszawa, 1960; *Lozinski W.* Zycie polskie w dawnych wiekach. Lwów, 1907; *Kuchowicz Zb.* Z dziejów obyczajów polskich. Warszawa, 1957.

Особое место в историографии сарматизма занимают работы Т. Улевича, и прежде всего его монография «Сарматия: изучение славянской проблематики в XV и XVI вв.»⁶, которая представляет собой фундаментальное источниковедческое исследование сарматской идеологии. Близкими по направленности представляются и работы отечественного исследователя А. С. Мыльникова, сосредоточившегося на анализе этногенетических легенд и протогипотез славянского культурного ареала XVI – начала XVIII в.⁷

Сарматизм может трактоваться также как польская разновидность европейской культуры барокко. Основоположителем этой концепции был историк Т. Маньковский⁸. Продолжением данной линии была теория литературоведа Я. Пельца⁹, определявшего сарматизм как «низовое барокко». Как комплекс принципов и вкусов, опирающихся на определённую идеологию, определил сарматизм известный польский историк искусства Т. Хшановский¹⁰.

Сарматизм также рассматривается как своеобразная культурная формация регионального характера, вызванная к жизни сходными внутривнутриполитическими и внешнеполитическими условиями в ряде стран Центральной и Юго-Восточной Европы в период позднего Средневековья — раннего Нового времени. Венгерский славист

⁶ *Ulewicz T.* Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w. Kraków, 1950.

⁷ *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы (Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – нач. XVIII в.). СПб., 1996.

⁸ *Mańkowski T.* Genealogia sarmatyzmu. Warszawa, 1946.

⁹ *Pelc J.* Barok — epoka przeciwieństw. Warszawa, 1993.

¹⁰ *Chrzanowski T.* Sarmatyzm — mity dawne i współczesne // *Chrzanowski T.* Wędrowki po Sarmacji Europejskiej. Kraków, 1988. Значительный вклад в изучение сарматизма как специфической формы барочного искусства и литературы внесли и отечественные исследователи. См.: *Липатов А. В.* Литература в кругу шляхетской демократии. М., 1993; *Рогов А. И.* Проблемы славянского барокко // Славянское барокко. Историко-культурные проблемы эпохи. М., 1979; *Софронова Л. А., Липатов А. В.* Барокко и проблемы истории славянских литератур и искусств // Барокко в славянских культурах. М., 1982; *Софронова Л. А.* Поэтика славянского театра XVII–XVIII вв. М., 1981; *Софронова Л. А.* Старинный украинский театр. М., 1996; *Софронова Л. А.* Культура сквозь призму поэтики. М., 2006; *Тананаева Л. И.* Сарматский портрет. Из истории польского портрета эпохи барокко. М., 1979.

А. Андьял¹¹ утверждает, что сарматизм — не уникальное польское явление. В XVI–XVIII вв., отмечает автор, в Центральной и Восточной (Юго-Восточной) Европе сложилась особая межнациональная культурная общность, формирование которой было обусловлено сходством социально-политических и экономических процессов в этом регионе (усиление позиций дворянства, развитие барщинного хозяйства и крепостничества, постоянная внешняя, турецкая угроза). Это был, по определению А. Андьяла, «мир пограничных крепостей». Сарматизм же — польский вариант этой культурной формации. Я. Мачиевский тоже отмечает типологическое сходство путей социально-политического развития Польши в направлении ослабления центральной власти и усиления позиций тех или иных сословий (дворянства, горожан) с путями развития Чехии, Венгрии, Пруссии, а также — Новгорода и Пскова. Он подчёркивает, что в более широкой временной перспективе строй шляхетской демократии эпохи сарматизма в Речи Посполитой вовсе не выглядит таким уникальным, каким он кажется в хронологических рамках XVII–XVIII вв.¹²

Трактовка сарматизма как шляхетской идеологии XVI–XVII вв., сословного мировоззрения, своеобразной субкультуры польского дворянства периода его экономического процветания, социально-политического и культурного доминирования представлена главным образом в работах польских историков (Ст. Цынарского¹³, Я. Мачисhevского¹⁴, Ф. Зайончковского¹⁵). Особое место среди них занимают многочисленные труды Я. Тазбира¹⁶.

¹¹ *Angyal E.* Świat słowiańskiego baroku. Warszawa, 1972.

¹² *Maciejewski J.* Sarmatyzm jako formacja kulturowa // *Teksty*. 1974. № 4. S. 22-23.

¹³ *Cynarski S.* Sarmatyzm — ideologia i styl życia // *Polska XVII wieku. Państwo-społeczeństwo-kultura / Pod red. J. Tazbira*. Warszawa, 1974; *Cynarski S.* The Shape of Sarmatian Ideology in Poland // *Acta Poloniae Historica*. 19. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1968.

¹⁴ *Maciszewski J.* Szlachta polska i jej państwo. Warszawa, 1969.

¹⁵ *Zajączkowski A.* Główne elementy kultury szlacheckiej w Polsce. Wrocław, 1961.

¹⁶ Среди наиболее значимых в данном контексте отметим следующие работы: *Tazbir J.* Rzeczpospolita szlachecka. Warszawa, 1973; *Idem.* Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit-Upadek-Relikty. Warszawa, 1979; *Idem.* Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna. Warszawa, 1987.

Интересующий нас аспект данной проблематики — роль сарматизма в формировании польского национального самосознания — в меньшей степени освещён в литературе. В 1938 г. была опубликована одна из первых работ на эту тему — статья историка Ст. Кота. В ней обращалось внимание на формирование в эпоху сарматизма политической концепции польской «шляхетской нации», к которой могли себя причислять люди разного этнического происхождения¹⁷. Социолог Ст. Оссовский в общетеоретическом плане рассматривал социальную роль этнических мифов¹⁸. Проблема влияния прошлого на современное самосознание затрагивалась в работах польских историков и социологов, разрабатывавших проблематику исторического сознания (Е. Топольский, Н. Ассородобрай¹⁹ и др.). Роли «реликтов» сарматизма в формировании польской национальной идентичности касался Я. Тазбир. Из отечественных исследователей к этой проблеме обращались А. В. Липатов²⁰ и Н. И. Толстой²¹. Роли сарматизма в формировании национальной идеологии Речи Посполитой посвящена недавняя монография М. В. Лескинен²².

Здесь мы рассмотрим сарматизм в контексте «парадигмы памяти». Представляется перспективным взглянуть на него не столько как на «историографический миф» или «пережиток», «реликт» старопольской традиции, сколько как на «образ-воспоминание», по-разному формируемый и используемый в разных социально-исторических контекстах.

Речь пойдёт о двух «местах памяти». Во-первых, об историографическом мифе античного происхождения, повлиявшем на формирование сословной идеологии и идентичности. Мир «исторического воображаемого» имел здесь, в полном соответствии с

¹⁷ Kot S. Świadomość narodowa w Polsce w XV–XVII w. // *Kwartalnik Historyczny*. T. 52. 1938.

¹⁸ Ossowski St. *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*. Warszawa, 1966. Cz. 4.

¹⁹ Topolski J. O pojęciu świadomości historycznej // *Świadomość historyczna Polaków*. Łódź, 1981; Assorodobraj N. *Żywa historia. Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze* // *Studia socjologiczne*. 1963. № 2.

²⁰ Липатов А. В. Литература в кругу шляхетской демократии... С. 213–226.

²¹ Толстой Н. И. Сарматизм: миф — история — национальное самосознание — культура // *История и культура*. Тезисы. М., 1991.

²² Лескинен М. В. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М., 2002.

известной «теоремой Томаса»²³, вполне реальные последствия, сформировав на протяжении XVII столетия специфические формы шляхетской культуры «эпохи сарматизма». Во-вторых, уже сама эта яркая эпоха стала мифологизированным «местом памяти», одной из опор сформировавшейся в Новое время польской национальной идентичности. Изначально узко-сословный комплекс «сарматских» идей, образов, ценностей и идеалов оказал существенное воздействие на польское национальное самосознание, став источником национальных идей и стереотипов.

Исторические сарматы

Вначале следует кратко сказать о том, что собственно мы знаем о сарматах, в том числе и из тех античных источников, на которые так или иначе опирались как польские творцы сарматского мифа, так и современные исследователи.

Сарматы (савроматы²⁴) — родственный скифам ираноязычный народ кочевников-скотоводов. Около V в. до н. э. они мигрировали из Центральной Азии и заселили территорию заволжских и приуральских степей между Доном и Аральским морем. Геродот говорит, что савроматы возникли в результате союза группы молодых скифов с группой амазонок (4; 110-117). Их язык рассматривается как диалект скифского («савроматы — пишет Геродот — говорят по-

²³ «Теорема Томаса» — данное американским социологом Р. Мертоном название афоризма одного из основателей чикагской школы социологии и символического интеракционизма У. А. Томаса (1863–1947). Звучит он так: «Если ситуация определяется как реальная, то она реальна по своим последствиям». Это положение ориентирует исследователя, занимающегося изучением социального мира, на то, чтобы рассматривать его не только при помощи собственного категориального аппарата, но и таким, каким его видят сами действующие в нём индивиды. Данный тезис стал впоследствии основополагающим для различных направлений культурно-аналитического анализа общества.

²⁴ Относительно соотношения этнонимов «сарматы» и «савроматы» в науке существует две концепции. Традиционная точка зрения (Б. Н. Греков, К. Ф. Смирнов) состоит в том, что «сарматы» — более поздняя форма наименования того же народа — восточных соседей скифов — который Геродот называл «савроматами». Однако существует и концепция (М. И. Ростовцев, Э. А. Грантовский, Д. С. Раевский), считающая их разными народами и последовательно различающая восточных соседей скифов — савроматов — и позднее пришедших и заселивших скифские причерноморские степи сарматов.

скифски, но истари неправильно, т. к. амазонки плохо усвоили этот язык»). Удивлявшая греков свобода и высокий общественный статус сарматских женщин объяснялись их происхождением от амазонок²⁵. Эти рассказы об амазонках долгое время считались абсолютно легендарными. Однако современные исследователи скорректировали эту позицию. В ходе археологических исследований савроматских курганов Поволжья и Приуралья в 1960–1970-х гг. действительно были обнаружены богатые женские захоронения с набором оружия.

Примерно на рубеже IV–III вв. до н. э. сарматы начали массовое вторжение в Северное Причерноморье вплоть до Дуная. С этого момента начинается разгром Скифии. Диодор Сицилийский говорит об том, что усилившиеся савроматы «превратили большую часть страны в пустыню» (II, 43)²⁶. В итоге, к рубежу н. э. именно сарматы доминировали на юге Восточной Европы. Античные географы стали обозначать территории западнее Танаиса как Европейскую Сарматия, а восточнее — как Азиатскую Сарматия. Так, например, «География» Птолемея даёт карты двух Сарматий — Европейской и Азиатской, границей между которыми служит р. Танаис.

Сарматы оказали большое влияние на античные города Северного Причерноморья, интенсифицировав процесс их варваризации. В Боспорском царстве, например, сформировалась специфическая ирано-эллинская культура, а к I в. н. э. правившая там династия имела, по всей видимости, сарматское происхождение. Сарматы вступали в столкновения с римлянами. Тацит в «Германии» отзывается о сарматах пренебрежительно²⁷. Он говорит, что они были обитателями лесов, а не степей, и жили «в повозке и на коне» (46). О вооружении и военном искусстве сарматов рассказывает Павсаний в «Описании Эллады». О столкновениях римлян с сарматами повествует Аммиан Марцеллин.

²⁵ Геродот. История. М., 1993. С. 214-216.

²⁶ Диодор Сицилийский. Историческая библиотека // Вестник древней истории. 1947. № 2. С. 251.

²⁷ «Отнести ли певкинов, венедов и фенов к германцам или сарматам, право, не знаю... Неопрятность у всех, праздность и косность среди знати. Из-за смешанных браков их облик становится всё безобразнее, и они приобретают черты сарматов. Венеды переняли многое из их нравов, ибо ради грабежа рыщут по лесам и горам...» (Корнелий Тацит. О происхождении германцев и местоположении Германии // Тацит К. Соч. в 2-х тт. Т. I. М., 1993. С. 372-373).

Сарматы были разбиты готами в середине III в. н. э. В 70-х гг. IV в. н. э. из Предкавказья и Поволжья на них обрушились гунны. Сарматы были рассеяны и сошли с исторической сцены. Вторая неожиданная жизнь им была подарена польскими историками позднесредневекового и ренессансного периодов.

Сарматизм как историографический миф

Историографические концепции происхождения народов от древних предков были характерны для историографии эпохи Ренессанса и раннего Модерна. Как правило, они не просто раскрывали историю происхождения народа и государства, но и решали совершенно определённые политические задачи. Дж. Боккаччо обосновывал превосходство жителей Италии как наследников великой античной культуры и Римской империи над варварами-германцами. Во Франции была сформулирована концепция «франкогаллизма». В соответствии с ней, французы были потомками франков, которые происходили от троянцев, покинувших разрушенную Троию под предводительством сына Приама — короля Франка. Эта легенда уравнивала франков с римлянами (которые также в соответствии со своей официальной мифологией были изгнанниками из Трои). В Германии историки и географы ссылались в качестве великих предков на вандалов и саксов. В чешской историографии также была воспринята сарматская концепция, которая в данном случае была призвана подчеркнуть сармато-славянское величие в противовес немецким притязаниям. В Швеции под воздействием немецкой историографии сформировалась концепция нордицизма. В ней акцент делался на готском происхождении шведов, а готские миграции служили обоснованием современного шведского экспансионизма.

Версия сарматского происхождения поляков была окончательно разработана и оформлена в польской историографии середины и второй половины XVI в. При этом польские историки ориентировались на европейскую историческую мысль, которая в то время, продолжая следовать античной традиции, последовательно отождествляла славян с сарматами, а их земли — с Сарматией античных географов и историков. Почти до конца XV столетия в польской литературе понятие «сарматы» не использовалось. Его заменяли такие

этнонимы, как «поляки» и «славяне»²⁸. Как отмечает Т. Улевич, сарматское происхождение и название у поляков и славян было импортировано с Запада, главным образом — из романских источников.

Судьба сарматской легенды со времени её зарождения в конце XV в. и до расцвета в XVII столетии была достаточно изменчивой. «Сарматская память» призывалась на службу общеславянской, польской, польско-шляхетской и, наконец, польско-шляхетско-католической идентичности. На протяжении этого времени менялся социальный ландшафт самого польского общества, политическая система, внешнеполитическая ситуация. Произошло возвышение шляхты, сменившееся доминированием магнатов, сформировалась система выборов королей и их ответственности перед Сеймом, на смену длительному периоду мощи и имперских амбиций пришли военные катастрофы XVII века, поставившие государство на грань гибели. Так, заимствованная из античных и западных источников концепция оказалась вовлечена в игру различных социально-политических сил. При этом она сама трансформировалась, приспособливаясь к текущей ситуации, а те, кто был заинтересован в её использовании, также вынуждены были считаться с определённым сформировавшимся историографическим каноном.

Память и идентичность: теоретические аспекты анализа

Классической теоретической моделью для осмысления взаимосвязи групповой идентичности и памяти является концепция М. Хальбвакса. Он не только ввёл в обиход понятие коллективной памяти, но и проанализировал её роль в жизни таких социальных общностей, как семья, религиозная община, сословие. Особое внимание он уделял роли памяти в жизни дворянского сословия: «Следует сказать, что благородное сословие долгое время было главным держателем коллективной памяти»²⁹. Ни для каких других сословий не было столь важно то, что о них знают и помнят окружающие, как именно для дворянства. Будучи продолжателем дюркгеймовской традиции, он подчёркивал решающую роль коллективных воспоми-

²⁸ *Ulewicz T. Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze polskiej // Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historycznoliterackie. Z. 5. № 59. Kraków, 1963. S. 34-35.*

²⁹ *Halbwachs M. On collective memory. Chicago, 1992. P. 128.*

наний (как формы коллективного сознания) для существования любой социальной общности. Хальбвакс отмечал, что коллективная память группы периодически трансформируется с тем, чтобы в изменяющихся обстоятельствах социальная общность продолжала ощущать свою неразрывную связь с прошлым. «Социальные рамки» группы определяют, что следует помнить, а что — забыть.

Вместе с тем, подход Хальбвакса имеет и определённые слабости. В этой концепции исчезающе малая роль отводится активности людей-«творцов памяти». Они предстают скорее как «пассивные автоматы», реагирующие на текущую социально-политическую ситуацию. Кроме того, недооценивается устойчивость и активность самого образа прошлого. Исторические представления, будучи сформулированными и подкреплёнными авторитетами, уже вряд ли могут рассматриваться как «пластичная масса», легко подчиняющаяся любому моделированию. Прошлое само начинает играть активную роль и сопротивляться определённым манипуляциям. Далее, подход Хальбвакса предполагает, что групповая идентичность является как бы изначально данной и устойчивой. Коллективной памяти остаётся лишь приспособливаться к ней. Однако в свете современных представлений идентичность также следует признать процессуальным, сложно конструируемым явлением, существование которого отнюдь не самоочевидно. Скорее имеет место сложный процесс взаимной подстройки памяти и идентичности.

Поэтому представляется, что более соответствующим материалу подходом является «динамически-коммуникативный» подход к анализу социальной памяти, получивший распространение в последнее время (М. Шадсон, Б. Шварц и др.). «Авторы, придерживающиеся «динамического» подхода к памяти, — пишет Б. А. Миштал, — анализируют то, как, когда и почему некоторые общественные события оказались более подходящими для того, чтобы сформировать часть коллективной памяти... Они рассматривают прошлое как коммуникативный процесс, который обеспечивает группам их идентичность...»³⁰. К характеристике этого подхода мы ещё обратимся ниже.

³⁰ *Misztal B. Theories of Social Remembering. Maidenhead, 2003. P. 71.*

Сотворение «сарматской памяти»

Решающую роль в усвоении польской историографией сарматской топонимики и этнонимии сыграл выдающийся польский историк Ян Длугош, близко связанный с ренессансно-гуманистическими течениями мысли и ориентированный на античную историко-географическую мысль. В период с 1455 по 1480 гг. он написал своё знаменитое произведение “*Annales seu Cronicae incluti Regni Poloniae*”. Здесь впервые поляки были однозначно отождествлены с сарматами (“*Sarmatae sive Poloni*”, “*Poloniae sive Sarmatae Europicae*”). На рубеже XV–XVI вв. как в польской, так и в западноевропейской литературе обозначение Польского государства как «Сарматии» стало общепринятым.

В польской ренессансной историографии первой половины XVI в. сарматы стали отождествляться со славянами вообще. Особую роль в утверждении этой концепции в историографии и в общественном сознании сыграли два историка — Марцин Кромер, опубликовавший в 1555 г. сочинение “*De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*”, и особенно популярный в шляхетской среде автор первой польской всеобщей истории «Всемирной хроники» (1551) Марцин Бельский. В изданной его сыном Иоахимом Бельским в 1597 г. «Польской хронике Марциана Бельского» говорится очень категорично: «...явно и ясно, что мы и есть сарматы, и всё, что написано о них, следует понимать как написанное о наших предках»³¹.

«Сарматская легенда» укрепляла авторитет государства среди других европейских держав наличием вполне древних и «престижных» корней. Кроме того, поскольку сарматское происхождение приписывалось изначально не только полякам, легенда позволяла сформулировать идею единства полиэтничного населения (или, как минимум, шляхетского сословия) Ягеллоновской Речи Посполитой³². Идеология сарматизма, дававшая основания представлениям

³¹ Цит по: *Pelc J. Sarmatyzm a barok // Problemy literatury staropolskiej. T. 1. Wrocław, 1972. S. 105.*

³² Сарматами считались и «русины» (именно так, как один народ, воспринимались тогда в Польше украинцы и белорусы), пруссаки, литовцы (у литовцев с сарматской версией конкурировала легенда о римском происхождении) и др. Эта историографическая концепция противостояла политике Московского государства на присоединение земель Киевской Руси, доказывая украинцам и

об этно-историческом единстве разнородной шляхты, хорошо соответствовала духу польско-литовской Люблинской унии 1569 года. Она также оправдывала политику восточной экспансии, в частности — права Речи Посполитой на Московские земли. В этом случае Московское государство объявлялось уже частью Европейской Сарматии, которой москвиты владеют не по праву, так как они были «пасынками сарматов». В 1517 г. на фоне удачной войны с Московским государством выходит книга Мацея Меховиты “*Tractatus de duabis Sarmatiis, Asiana et Europeana*”. Здесь прослеживается тенденция исключения Москвы из пределов Европейской Сарматии. Восточная граница последней проводится по границе Речи Посполитой с Московией. «Азиатская Сарматия» Птолемея отождествляется со Скифией («Татарией»). Славянское население Московского государства рассматривается с этого времени как потомки скифов, а Москва — как часть Азиатской Сарматии.

Т. Улевич отмечает: «...Последние годы правления Сигизмунда Августа³³ и дата Люблинской унии (1569) означают, что гуманистическо-ренессансный процесс развития названия и понятия можно... считать законченным и, что важнее всего, обоснованным научно и исторически настолько, насколько это только было возможно при тогдашнем состоянии науки и историографической теории»³⁴.

К концу «золотого» XVI века версия сарматского происхождения поляков стала уже бесспорным общим местом историографии. Термин «сармат», отмечал Я. Мацеевский, означал «своего рода “национальную” принадлежность»³⁵, в которой объединились польский, литовский и русский этнические элементы. В это время были опубликованы ещё три исторических произведения, в которых теория сарматского происхождения шляхетского сословия и польской

белорусам их исконную близость с поляками, а не с русскими. Московское государство трактовалось как часть «Азиатской Сарматии», или же как «Скифия», в то время как Речь Посполитая отождествлялась с «Европейской Сарматией».

³³ Время правления Зигмунта Августа — 1548–1572 гг. На его надгробии в соборе Вавельского замка в Кракове было написано “*Poloniarum Regi et Magno Lituaniae et reliquae Sarmatiae Duci et Domino*”.

³⁴ *Ulewicz T.* Sarmacja, studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI wieku. Kraków, 1950. S. 102-103.

³⁵ *Maciejewski.* Sarmatyzm jako formacja kulturowa... S. 16.

государственности была окончательно сформулирована и передана в таком виде последующей «эпохе сарматизма» — веку XVII. В 1578 году вышла работа итальянского офицера из Вероны на польской службе Александра Гвагнина “*Sarmatiae Europaeae description*”. «Польская, литовская, жмудская и всяя Руси хроника, которая до сих пор никогда не видела света» Мация Стрыйковского вышла из печати в 1582 г. В 1587 г. появилось произведение Станислава Сарницкого “*Annales sive de origine et rebus gestis Polonorum et Lituorum libri octo*”. «Независимо от расхождений, разделявших эти три произведения, — пишет исследователь польской литературы эпохи барокко Ч. Хернас, — ...вырисовывались и некоторые общие убеждения: что понятие сарматского народа ограничивается собственно шляхетским сословием, что этот народ сарматско-шляхетский происходит от древних родов... что ценность человека определяется прежде всего древностью того рода, из которого он происходит, потому что именно в родах наследуются и сохраняются старые культурные модели. Отсюда возник культ наследия и связанный с ним традиционализм. ...Изыскания на тему Сарматии и сарматов приводили к утверждению социального традиционализма, хотя исходным пунктом этих исследований было пробуждение национального сознания (курсив мой. — А. В.), а значит — творческий элемент в процессах трансформации польской культуры»³⁶.

Постепенно именно представителей дворянского сословия стали отождествлять с сарматами. Сложился центральный пункт идеологии сарматизма — версия об особом этническом происхождении шляхты (например, решительно этот тезис выражен в «Политии польского королевства» Станислава Оржеховского 1566 г.). Сарматская идеология объединяла шляхту разного этнического происхождения и противопоставляла её другим сословиям как «народ шляхетский (сарматский)», сформировала у дворянства чувство сословной исключительности и превосходства, убеждённости в совершенстве основанного на «шляхетской демократии» политического строя страны. При этом все шляхтичи, включая короля, вне зависимости от знатности рода, формально считались равными, «братьями» («панибратство»). Низшие сословия (горожане и кре-

³⁶ *Hernas Cz. Barok*. Warszawa, 2002. S. 12-13.

стьяне) стали пониматься как потомки покорённого автохтонного населения, не имеющего отношения к сарматской славе. Крестьян и казаков называли хамами, гетами или гепидами. Никто, кроме шляхты, пишет Ст. Ожеховский, «...по чести жить не может». Купец, ремесленник, крестьянин — не дети, а слуги Польского королевства. Только шляхетская жизнь основана на правде и вере, поэтому всякие «городские» занятия шляхте запрещаются³⁷. К моменту полной утраты политического существования в 1795 г. Речь Посполитая подошла в ситуации, когда представителями «польского народа» ощущали себя только высшие слои населения. Слово «поляк» фактически означало «шляхтич»³⁸. Часто и справедливо подчёркивается сословно-ограниченный характер такой демократии. Однако, в исторической перспективе ситуация выглядит несколько иначе. Если сравнить по числу наделённых политическими правами граждан Польско-Литовское государство XVII века с наиболее передовыми демократиями XIX века — Францией и Англией, то результат получается не в пользу последних³⁹.

Лишь в начале XIX в. бурно развивавшаяся и профессионализирующаяся историческая наука подвергла решительной критике достоверность сарматской версии польского этногенеза. Особенно важную роль в разрушении основ сарматского этногенетического мифа сыграли работы Вавржыньца Суroveцкого «Наблюдение истоков славянских народов» (1824) и первые исследования Иоахима Лелевеля.

³⁷ Фактически возникла теория «двойного происхождения народа» типа французской концепции франкской родословной дворянства (в отличие от «третьего сословия», представители которого объявлялись при этом потомками покорённого галло-римского населения). Правда, во Франции дело не дошло до создания концепции особого «дворянского народа».

³⁸ При этом стоит отметить, что в Речи Посполитой примерно каждый четвёртый говорящий по-польски католик (около 10% населения страны) был в это время шляхтичем. Шляхта была чрезвычайно многочисленна и разнообразна в социально-экономическом и этно-конфессиональном отношении.

³⁹ См. об этом: *Walicki A. Intellectual Elites and the Vicissitudes of «Imagined Nation» in Poland // Intellectuals and the Articulation of the Nation. The University of Michigan Press, 2001. P. 263; Surdykowski J. Duch Rzeczypospolitej. Warszawa, 2001. S. 21.*

Сарматизм как «место сословной памяти» и основа шляхетской идентичности

На основе историографической концепции сарматизма сформировалась своеобразная шляхетская культура, система представлений, норм и ценностей. Культурные формы сарматизма придали специфическую окраску тому длительному периоду польской истории (с конца XVI в. до кризиса XVIII столетия), для которого было характерно экономическое, политическое и духовное доминирование шляхты и магнатории. Таким образом, мы имеем здесь дело с основанной на мифологизированной коллективной памяти сословной идентичностью. Период сарматизма сформировал некоторые базовые идеи, образы, мифологемы и идеологемы, которые, будучи первоначально связаны с историческими реалиями, позднее обрели вполне самостоятельное существование, получили возможность актуализироваться в разных историко-культурных и социально-политических контекстах. «Именно тогда были заложены основы национального самосознания, сформировались принципиальные особенности польской идентичности, впервые нашло своё выражение польское своеобразие»⁴⁰. Остановимся на некоторых из них.

Польша — «остров свободы» в окружающем океане деспотизма. XVI столетие стало «золотым веком» благородного сословия. Длительный мир, экономическое процветание, вызванное подъёмом барщинного хозяйства, стимулированного спросом на сельхозпродукцию со стороны западноевропейских стран, идущих по пути капитализма — всё это привело к укреплению политических позиций шляхты. Ей удалось утвердить своё исключительное положение в социально-политической структуре общества. Права горожан были урезаны (в частности, шляхта добилась монополии на право занимать церковные и светские должности, покупать землю, были ограничены права нобилитации и т. д.). В 1505 г. была принята Радомская конституция *Nihil novi*. Король лишился права издавать законы без согласия Сейма. Всякие изменения законов и введение новых законодательных актов король был обязан согласовывать с двумя палатами Сейма (Палатой депутатов и Сенатом). Фактически власть в стране перешла к дворянству. Принципом ра-

⁴⁰ Тымовский М., Кеневич Я., Хольцер Е. История Польши. М., 2004. С. 219.

боты Сейма стало положение об обязательном единогласии при принятии решений. Для достижения каких-либо конкретных целей города или шляхта могли создавать конфедерации, более гибкую форму объединения, в рамках которой не действовал принцип обязательного единогласия.

В 1573 г. состоялись первые выборы короля, в которых участвовала только шляхта. В деревне Камень под Варшавой Сейм избрал Генриха Валуа королём Польши. В Париже Генрих подписал условия занятия им престола, сформулированные Сеймом («генриховы артикулы»), а также *paeta conventa* — особое соглашение выборщиков с претендентом. В 1592 г. состоялся «польский Уотергейт»: Сигизмунд III был подвергнут суду Сейма после того, как были раскрыты его планы передать польскую корону Габсбургам. Сложился принцип, в соответствии с которым *rex regnat, sed non gubernat*. Вошло в обиход понятие «сарматской (шляхетской) золотой вольности». Любые попытки реформ с целью усиления центральной власти воспринимались шляхтой как покушение на вольность, результат вредного внешнего влияния и встречали сопротивление вплоть до мятежа — «рокоша» (*rokosz*), причём мятеж в этой политико-правовой конструкции был до определённой степени легитимизирован. Собственно *rokosz* — конфедерация, перешедшая к силовым методам борьбы, легальная вооружённая оппозиция, не видящая иных методов защиты свобод от самого страшного зла — *absolutum dominium*. Сложившийся строй шляхетской демократической республики идеологами шляхты воспринимался как идеальный и богоданный, соответствующий классическим древнеримским образцам сбалансированности элементов трёх форм правления — монархии (король), аристократии (сенат) и демократии (народ). Только под «народом» в этой политической конфигурации понималось исключительно дворянство. Поскольку же реальная власть в государстве находилась в его руках, такой политический строй воспринимался идеологами шляхты как республиканско-демократический. Это государственное устройство не имело аналогов в тогдашней Европе. Отсюда и идея исключительности Польши и её особой миссии.

Мессианизм. Польша осмысливалась как Новый Израиль, островок истинной веры среди моря православной, протестантской и исламской ереси. Польша стала восприниматься как замкнутый, самодостаточный «лучший из миров», постоянно испытывающий по-

кушения внешних недругов. Символически это могло быть выражено в образах сарматского корабля-ковчега, противостоящего бурным волнам истории и дающего спасение находящимся на нём избранным, а также в образе твердыни, оплота, щита, передового рубежа обороны (*przedmurze*, *antemurale christianitatis*) истинной веры от ересей, цивилизации от варварства. Исторические события XVI–XVII вв. (многочисленные военные столкновения и крупномасштабные войны с Турцией, Швецией, Московским государством, казачеством, Крымом) давали этой идее реальные основания. Своеобразным апофеозом этой идеи стала блестящая победа польской армии под командованием Яна III Собеского над турецкой армией Кара-Мустафы под Веной в 1683 г. Польша наглядно показала свою роль спасителя европейской христианской цивилизации. Позднее сквозь призму этой модели будут рассматриваться восстания XIX века, победа над Красной армией в 1920 г., движение «Солидарности».

«Термин *przedmurze*, — пишет Я. Тазбир, — принадлежит к числу понятий, которые сыграли существенную роль в развитии польского исторического сознания. В XVI и XVII столетиях он соответствовал конкретной действительности... Хотя в последующие века он и перешёл в категорию мифов, термин этот однако не утратил своего значения. Напротив, *przedmurze* сделало карьеру в период, когда государство, некогда одарённое этим наименованием, на долгие годы (1795–1918) исчезло с карты Европы», «в Польше в результате разделов, которые по многим пунктам изменили взгляд на прошлое, *antemurale* обогатило арсенал национальных мифов, став вместе с тем и одним из орудий борьбы за обретение независимости»⁴¹. Образ страны-крепости стал одной из устойчивых мифологем национального самосознания.

Католическая церковь особенно подчёркивала роль Польши как оборонительного бастиона христианского мира от иноверцев. Миссия шляхты виделась в защите и распространении католической веры. Для этого в XVII в. были определённые основания (Брестская уния, попытки подчинения Русской православной церкви, перспективы реставрации католицизма в Швеции). Собственно в сарматизме религиозный элемент имел в основном не теологическую, а политическую окраску воинствующей церкви эпохи

⁴¹ *Tazbir J. Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. S. 5, 142.*

Контрреформации. Идеи религиозного избранничества и миссии здесь тесно сплетаются с этно-сословной идентичностью «истинного сармата», образуя комплекс «поляк-шляхтич-католик».

Консерватизм сарматского мировоззрения органично вытекал из вышеупомянутых представлений о Польше как носительнице и защитнице свободы, воплотившей лучшие принципы социально-политического устройства. Устройство Речи Посполитой представлялось настолько совершенным и уникальным, что ей не только вредно, но и невозможно что-либо у кого-либо заимствовать. Образцом для Речи Посполитой могли быть только Римская республика, или же самый ранний пястовский период польской истории. Политическая программа сарматизма в определённой степени повторяла римские идеи об изначальном совершенстве устройства Римского государства, в котором какие-либо проблемы могут возникнуть только из-за отступления от принципов, завещанных предками. Реформы здесь могли восприниматься позитивно, только если они провозглашали возвращение к принципам «золотого века». Для политических сочинений эпохи сарматизма были характерны постоянные призывы хранить «заветы отцов» и не портить совершенства Речи Посполитой новшествами. А. Фредро и М. Белобоцкий утверждали, что польский политический строй создан самим Богом. В изданном в 1633 г. в Варшаве трактате «Рассуждение о единовластном государстве мира» Войцех Денболенцкий, интерпретируя Библию, обосновывал права Польши на власть над Азией, Африкой и Европой.

Отсюда возникало и специфическое отношение к внешнему миру, образ окружающего пространства. Сарматизм XVII века характеризуется одновременно как замкнутость и ксенофобией, так и синкретизмом, причудливым соединением элементов собственно польской культуры с течениями, идущими с Востока и Запада. Влияние Востока прослеживается в декоративно-прикладном искусстве, костюме, оружии. Запад влиял преимущественно на развитие науки, литературы и архитектуры.

Контакты с исламским миром (в первую очередь — войны с Турцией и Крымом) были тогда явлением достаточно регулярным. Турецкие и татарские одежды составляли в это время шляхетский костюм (жупан, контуш и др.), «польские усы» также пришли с Востока. Польский шляхетский костюм к концу XVII столетия оказался настолько ориентализированным, что под Веной в 1683 г. король Ян

Собеский приказал своим воинам обвязаться соломенными жгутами, чтобы они не путали друг друга с турками. Свойственная польской культуре XVII века борьба со всем чужеземным не касалась заимствований из Турции, Персии, Китая и Индии. В отличие от западноевропейского костюма, восточные мотивы в материальной культуре не несли на себе политического оттенка. О политической власти турецкого султана над Польшей не могло идти и речи, а вот влияния французского или габсбургского абсолютизма шляхетские идеологи реально опасались. В числе причин такой достаточно лёгкой адаптации восточных элементов на польской почве следует назвать и идею восточного (сарматского) происхождения шляхты.

Отношение к Западу во многом диктовалось сарматскими идеями об уникальности и совершенстве польского социально-политического строя. Основной тенденцией развития западноевропейских политических систем того времени была абсолютизация власти, поэтому Запад представлялся как носитель чуждой и враждебной традиции. Недовольство шляхты вызывало присутствие при дворе иностранных советников, использование чужого языка и заграничных костюмов вместо древней простоты нравов.

Идеал гражданина, сформировавшийся в эпоху сарматизма, в основных своих чертах напоминал античный. Гражданин-шляхтич, «истинный сын» Речи Посполитой, во-первых, должен быть политическим деятелем, сеймовым оратором, смело выступающим в защиту древних прав шляхетского народа. Если надо, то он должен быть способен и с оружием в руках выступить против проявляющего тиранические тенденции короля. Во-вторых, это воин, защитник страны и веры (особенно этот мотив развился во второй половине XVII в., в период непрерывных войн с турками, татарами, шведами, казаками и москвитами). В-третьих, это земледелец-помещик, образцом для которого должны быть библейские патриархи и римский герой Цинциннат, менявший при необходимости плуг на меч, способный принять на себя ответственность за судьбу отечества и скромно удалиться в деревню, исполнив гражданский долг.

Этот комплекс представлений оказал существенное влияние на формирование образа польского гражданина в Новое время. Именно «военно-политические добродетели», а также культ «польской семьи», «польского дома» как последнего рубежа обороны национальной идентичности перед лицом чужеземного влияния

были актуализированы в период разделов. Польскую ситуацию в этом отношении любопытно сравнить с шотландской. Шотландия также в XVIII в. утратила политическую независимость, а ряд восстаний против английского владычества потерпел поражение. В этих условиях интеллектуальная элита Шотландии «переформатировала» античный канон гражданских доблестей, сделав упор на служение родной стране путём достижения в первую очередь личного успеха, благополучия, известности в предпринимательстве, искусстве, науке. В Польше этого не произошло. Вот как пишет об этом один из современных польских исследователей: «Города и горожане были слабы в Речи Посполитой, а прозрение шляхты и наделение горожан равными гражданскими правами произошло слишком поздно, чтобы можно было что-нибудь изменить как в сфере политики, так и в сфере культуры. Поэтому и свобода в целом понимается в польском сознании как участие в суверенном политическом сообществе, как публичные гражданские права, а не как защита прав человеческой личности в реализации её индивидуальных жизненных планов, особенно — экономических. Это также сильно отличает Польшу от Запада»⁴².

Результаты эпохи сарматизма для формирования польского национального самосознания оказались далеко неоднозначными. С одной стороны, возникла «дворянская гражданско-политическая нация», членство в которой не было связано с этноязыковой принадлежностью⁴³. С другой стороны, идеология сарматизма создала барьер между дворянством и всеми остальными сословиями страны. Барьер настолько серьёзный, что шляхетскую польскую самоидентификацию эти группы населения на себя не распространяли. Ещё на рубеже XIX–XX вв., отмечает Я. Тазбир⁴⁴, польские крестьяне называли «поляками» только шляхтичей.

«Есть ли у наций пупки» (и память)?

Нация — продукт революционных социально-политических и духовно-идеологических преобразований отрекающейся от про-

⁴² *Surdykowski J.* Duch Rzeczypospolitej... S. 28.

⁴³ Нормальной самоидентификацией могло быть такое определение: «natione Polonus, gente Ruthenus, origine Judaeus» («русин еврейского происхождения польской нации»).

⁴⁴ *Tazbir J.* Kultura szlachecka w Polsce... S. 100-101.

шлого и устремлённой в будущее эпохи модернизации. Может ли она иметь реальные исторические корни, важно ли для нации иметь историческое прошлое, или же сама постановка вопроса об историческом происхождении наций — не более чем часть идеологических манипуляций элит, стремящихся придать большую легитимность своему господству?

Правомерно поставить вопрос о том, можно ли и, если можно, то в рамках какой теоретической парадигмы, говорить о влиянии донационального прошлого на процессы нациестроительства эпохи Модерна? Или короче — «Есть ли у наций пупки?»

Именно так сформулировал один из крупнейших теоретиков нации и национализма Э. Геллнер суть своего спора со своим учеником Э. Смитом. Если бы выяснилось, был ли у Адама пупок, иронизировал Э. Геллнер, стало бы ясно, сформировался ли человек эволюционным путём, или же был одномоментно сотворён. Так же и в случае с нациями возникает вопрос о том, существенно ли для их возникновения и существования историческое наследие, кристаллизованная в символах коллективной идентичности память, или же нация — сугубо «современное» (modern) явление, для которого этнокультурное прошлое не имеет принципиального значения.

Речь идёт, таким образом, о дискуссии между двумя парадигмами, объясняющими сущность нации и природу национализма. С точки зрения первого подхода — «модернизма», «социального конструктивизма» (Э. Геллнер, Э. Хобсбаум, Б. Андерсон⁴⁵ и др.), нация — продукт модернизации. Всякие попытки представить нацию как явление, естественно присущее природному или социальному порядку (примордиализм), говорить о ней как о субъекте исторического процесса в Древности или в Средневековье (перенниализм) рассматриваются в этой перспективе как далёкие от научной истины проявления националистической идеологии. Нация и национализм для «модернистов» — чисто современные феномены, возникновение которых связано с эпохой Великой французской революции. Нации — результат современного конструирования со стороны политических деятелей в союзе с интеллектуалами. Национализм порождает нации, а не наоборот, — подчеркивает Геллнер. Национализм проповедует преемст-

⁴⁵ Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991; Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. СПб., 1998; Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М., 2001.

венность, но своим существованием обязан глубокому разрыву в человеческой истории. Эрик Хобсбаум считает, что современная нация возникла не на основе общей этнической принадлежности, языка или общего исторического прошлого, но как результат способности государств и национальных движений мобилизовать складывавшиеся веками чувства коллективной принадлежности к государственно-политическому образованию. Э. Геллнер в этом вопросе, как видим, гораздо радикальнее Э. Хобсбаума, который ещё допускает существование неких протонациональных связей.

Бенедикт Андерсон понимает нации как «особого рода культурные артефакты», условия для создания которых возникли только в Новое время. Нация относится автором к «воображаемым» (imagined) сообществам. К числу «воображаемых» принадлежат такие социальные общности, в которых между всеми членами невозможны непосредственные отношения «лицом к лицу». Для своего существования они требуют от участников способности представлять себя частью единого целого со многими другими людьми, которых им никогда не придётся увидеть. Условия для этой работы воображения создали печатный капитализм, очертивший границы коммуникации на одном языке, и модернистские концепции однородного пространства и времени, в которых можно было осмысливать существование нации.

Модернистскому пониманию сущности нации соответствует презентистский подход к социальной (культурной) памяти. Здесь акцент делается на анализе того, как политически доминирующие группы манипулируют образами исторического прошлого и при помощи различных изобретённых ритуалов, системы образования, масс-медиа внушают массам определённую концепцию истории, легитимизирующую их политические цели и их господство. Данная исследовательская перспектива, таким образом, концентрируется на исследовании «политики памяти», на том, как в рамках национальных движений выстраиваются, популяризируются и институционализируются нарративы о прошлом определённого рода. Исследователи, принадлежащие к этому направлению, стремятся показать, как новые традиции и ритуалы произвольно конструируются в соответствии с текущими политическими реалиями и потребностями, причем все эти инсценировки провозглашаются аутентичными и описываются в терминах «национального

пробуждения», «возвращения к подлинным истокам священного прошлого народа», «возвращения памяти» и т. п.

Главной работой, выполненной в рамках данного направления, можно считать сборник статей «Изобретение традиции», вышедший в 1983 г. под редакцией Э. Хобсбаума и Т. Ренджера⁴⁶. Авторы подчёркивают приоритетную роль государства в создании национальной памяти. «Изобретённые традиции» стали необходимы для сплочения, организации и управления массами в условиях упадка традиционных легитимаций власти, подъёма электоральной демократии и массовых политических движений. Хобсбаум подчёркивал, что многим «древним традициям» на самом деле не более нескольких десятилетий. Возникли они в период своеобразного «осевого времени» такой «социально-культурной инженерии» — на рубеже XIX–XX вв. Подход, представленный Э. Хобсбаумом и Т. Ренджером, предполагает, что «изобретение» традиций несёт в себя изрядную долю сознательной фальсификации и фабрикации заведомо неаутентичных «образов памяти»⁴⁷.

Однако в рамках данного подхода остаётся без ответа вопрос о степени произвольности конструирования (изобретения, фабрикации). «Свободны ли люди изобретать любую нацию, любую группу, какую они хотят? Есть ли тут какие-нибудь ограничения?», — задаётся вопросом известный социальный историк Питер Бёрк⁴⁸.

В этом теоретическом контексте проблема связи сарматизма с польской национальной идентичностью Нового времени не может быть последовательно поставлена. Сословная идентичность средневекового дворянства не может иметь прямой связи с современной национальной идентичностью. Факты, говорящие о такой пре-

⁴⁶ The Invention of Tradition / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge, 1983.

⁴⁷ Этот момент вызывает возражения у других сторонников модернистского (презентистского) подхода к нации и национальной памяти. В частности, Б. Андерсон отмечал, что Э. Геллнер фактически приравнял «изобретение» к «фабрикации» и «фальшивости». Более того, все сообщества, выходящие за рамки локальных общин, основанных на взаимодействии «лицом к лицу», являются, по Андерсону, «воображаемыми». Поэтому противопоставлять традиции «изобретённые», «воображаемые» традициям «подлинным» нет оснований (Андерсон Б. Указ. соч. С. 31.).

⁴⁸ Burke P. Interview // Encounters / Ed. by E. Damanska. Charlottesville, 1998. P. 212.

емственности, в эту концепцию не укладываются. В лучшем случае можно сказать, что сарматские традиции были изобретены элитами в Новое время для текущих политических нужд. Однако остаётся неясным, почему для современного нацистроительства был избран именно этот исторический материал, и мог ли быть избран с таким же успехом какой-нибудь другой.

Главным образом, именно эту проблему пытается решить этно-символистский подход к анализу нации и национализма, а также связанный с ним тип изучения социальной (культурной) памяти.

Этно-символистское направление (Дж. Армстронг, Дж. Хатчинсон, Э. Д. Смит⁴⁹ и др.) возникло как критическая реакция на модернистские подходы. Этно-символизм полностью принимает положение модернистского конструктивизма о том, что национализм является современной идеологией, а нации — продукт новой и новейшей истории. Основная претензия этно-символизма к модернизму заключается в его недостаточном внимании к истокам эмоционально-аффективной, «народной» стороны национализма, концентрации на деятельности элит по конструированию национальных идентичностей и неспособности объяснить влияние национальных идей на широкие массы. С позиций исторического этно-символизма, влияние национализма базируется на мифах, коллективной памяти, традициях, символах этнокультурного наследия. Именно этот материал затем обрабатывается идеологами, политиками, деятелями искусства и интеллектуалами до состояния национальной идеологии. Для того, чтобы стать основой массовой идентичности, будить эмоции и чувства, вдохновлять на жертвы во имя нации, эта идеология должна опираться на реальное наследие групп. Поэтому «материал» для конструирования имеет значение. Нация не может быть сотворена ни *ex nihilo*, ни из чего угодно. Не может быть сконструировано всё что угодно и где угодно. Это должен быть «подходящий материал», символически и эмоционально насыщенное до-национальное прошлое, которое при формировании нации заново открывается и переинтерпретируется, должна существовать общность людей эмоционально связанных с этим «мифо-символическим комплексом» (Дж. Армстронг) и ассоциирующих себя с определённой территорией как со своей «исторической родиной».

⁴⁹ *Armstrong J.* Nations before Nationalism. Chapel Hill, 1982; *Hutchinson J.* The Dynamics of Cultural Nationalism. L., 1987; *Smith A.* The Ethnic Origins of Nations. Oxford, 1986.

«Центральная тема исторического этно-символизма — пишет Э. Смит — отношение разделяемых воспоминаний к коллективным культурным идентичностям»⁵⁰. Модернисты — подчёркивает он — могут дать более или менее убедительные ответы на вопросы о нации, начинающиеся со слов «почему» и «когда». Но им гораздо сложнее ответить на такие вопросы, как «кто составляет нацию?» (то есть, почему в неё вошли именно эти, а не другие люди) и «где существует нация?» (почему она возникла именно на этой территории, именно в этих пространственных рамках)⁵¹.

Этносы Э. Смит делит на «аристократические» (горизонтальные) и «демотические» (вертикальные). Аристократические этносы включают в себя верхи общества, приобщённые к общей элитарной культуре и объединяющей мифологии, создающей у них чувство избранности и превосходства. В демотических этносах единая этническая культура проникает в разные страты (примерами таких сообществ могут служить этнорелигиозные диаспоры и секты). С этой точки зрения, «сарматский народ» может быть понят как «аристократический» (горизонтальный) этнос. Проблема нациестроительства заключалась в данном случае в том, чтобы сделать этот опыт значимым для всех слоёв населения. В случае Польши эту работу взяла на себя национальная интеллигенция (преимущественно шляхетского происхождения). В противоположность опыту Франции, где третье сословие создавало национальную идеологию вопреки дворянскому мифу о собственной избранности, в Польше шляхетская мифология и этнос во многом стали общенациональными.

Таким образом, необходимо обозначить подход, в рамках которого можно было бы искать соотношение роли субъективной активности элит и интеллектуалов и принудительной силы того социально-политического контекста, массива исторической памяти и этнокультурной традиции, в пределах которых им приходилось эту активность проявлять. Соотношение же это, как справедливо отмечает А. Валицкий, «различное в разных странах и в разные периоды истории»⁵². Отсюда возникает вопрос об адекватной этно-символистскому подходу теории социальной (культурной) памяти.

⁵⁰ *Smith A. D. Myths and Memories of the Nation. N.Y., 1999. P. 10.*

⁵¹ *Smith A. D. The Nation in History. Hanover, 2000. P. 70.*

⁵² *Walicki A. Intellectual Elites and the Vicissitudes of «Imagined Nation» in Poland... P. 261.*

Здесь, очевидно, снова стоит обратиться к «динамически-коммуникативному» подходу к социальной памяти. Он делает акцент на существовании коллективной памяти в процессе социальной коммуникации и на тех структурных ограничениях, которые накладываются контекстом на участников взаимодействия, желающих переинтерпретировать прошлое в своих интересах. С точки зрения этого подхода, память конструируется не только «сверху», правящими элитами, но и «снизу», со стороны подчинённых групп. Правящие элиты — не единственный субъект, формирующий социальную память сообщества. В таком случае, она располагается «в пространстве между навязанной идеологией и возможностью альтернативного способа понимания опыта»⁵³. Прошлое здесь — не просто искусственный конструкт или раз и навсегда застывшая данность, а наследие, которое устойчиво и изменчиво одновременно.

Это положение особенно релевантно в польском случае, где процессы нациестроительства протекали в условиях отсутствия государственности, а политические элиты стран-участниц разделов были заинтересованы вовсе не в формировании польской национальной идентичности, а в интеграции (иногда вплоть до ассимиляции) польских территорий и населения.

Историографические дискуссии о польском прошлом (и об эпохе сарматизма, в частности) в период разделов, на протяжении «долгого польского XIX века» выработали основные способы видения польского прошлого, с которыми приходилось иметь дело всем субъектам, вовлечённым в процессы нациестроительства. Набор аргументов и контраргументов сторонников и противников сарматского наследия был достаточно устойчив. Таким образом, этот период не был объектом совершенно ничем не ограниченного конструирования. Как писал М. Шадсон, конфликт различных групп по поводу видения прошлого в дальнейшем ограничивает наши возможности реконструировать его в соответствии с нашими интересами⁵⁴. Определённые исторические события становятся своеобразными культурными «топосами», «рамочными моделями», при помощи которых затем рассматриваются все другие, в чём-то

⁵³ Radstone S. Working with memory: an introduction // *Memory and methodology* / Ed. by S. Radstone. Oxford, 2000. P. 18.

⁵⁴ Schudson M. The present in the past versus the past in the present // *Communication*. 11. 1989. P. 109.

на них похожие, события. Таким образом, прошлое, задавая образец постижения настоящего, входит в современность культуры⁵⁵. Так, «чудо на Висле», поражение Красной армии в 1920 г., стало для польской идентичности повторением событий под Веной 1683 года и прекрасно вписалось в концепцию «Польша — бастион европейской цивилизации, веками грудью защищающий её от варварских нашествий с Востока». Память — отмечает ещё один представитель этого направления Б. Шварц — «это культурная программа, ориентирующая наши намерения, склонности и дающая нам возможность действовать»⁵⁶. Поэтому, например, не увенчались успехом попытки российских властей в XIX в. внедрить в массовое польское сознание сугубо негативный образ эпохи «шляхетской демократии», подчёркивая преимущества самодержавного правления древних польских Пястов и современных российских Романовых. Вообще, «сопротивление памяти» привело к тому, что, по словам Ж.-Ж. Руссо, «Польшу было легче проглотить, чем переварить».

Группа также может измениться, приспособив воспоминания к произошедшим в ней переменам. Так это происходило с эпохой сарматизма по мере того, как из воспоминания о «славном шляхетском прошлом» она становилась важным элементом общенациональной памяти. Этот подход делает акцент на изучении нарративов, создающих идентичность группы (в нашем случае — национальной истории как основного метаповествования, легитимизирующего нацию). При этом подчеркивается, что эта идентичность всегда является проблематичной и нестабильной, так как из одного и того же материала можно создавать разные нарративы. Именно это происходило с эпохой сарматизма, которая одинаково хорошо вписывалась в одной историографической традиции в нарратив «национальной славы», а в другой — являлась прологом упадка и гибели страны.

⁵⁵ В качестве такой «модели восприятия», например, М. Шадсон исследовал Уотергейтский скандал, который задал в американском обществе стереотип восприятия политического скандала вообще. Память об этих событиях стала произвольно использоваться для интерпретации событий текущих. «Люди не выбирали Уотергейтский фрейм. Он выбрал их», — пишет автор (Schudson M. Lives, laws and language: commemorative versus non-commemorative forms of effective public memory // *The Communication Review*. V. 2. N 1. P. 13).

⁵⁶ *Schwartz B. Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*. Chicago, 2000. P. 251.

Эпоха сарматизма и польская национальная идентичность

Э. Смит пишет: «...польское национальное государство, возникшее в 1918 году, не было ни простым “возрождением”, ни “изобретением”. Польша, которая стала независимым государством в 1918 году, заметно отличалась от государства польской знати, духовенства и дворянства, которое утратило свою независимость во время его разделов... Но оно не было и совершенно новым образованием. Во многих отношениях оно было связано с прежним польским государством ...общими кодами, ритуалами, мифами, ценностями и символами, которые объединяли поляков на протяжении долгого девятнадцатого века их несвободы... Поэтому интеллектуалам и элитам необходимо было рассказать польские воспоминания, символы и мифы... тем самым пробудив и усилив народные этнорелигиозные чувства миллионов поляков и таким образом реконструировав и по-новому истолковав польское культурное наследие применительно к современным условиям»⁵⁷. Одним из важнейших «польских воспоминаний», по отношению к которому следовало определиться, был сарматизм.

«Эпоха сарматизма» стала своеобразным «осевым временем» польской истории. Обсуждение этого периода и формирование отношения к нему стали формой становления польского национального самосознания. «*Res Publica* (т. е. *Rzeczpospolita*. — А. В.) — пишет современный польский исследователь Е. Сурдыковский, — перешла из сферы политических фактов в сферу национального сознания»⁵⁸. Оценка данной эпохи определяла не только научные, но и политические, и историософские позиции различных течений польской мысли и политики, начиная с XVIII века и до сегодняшнего дня⁵⁹.

⁵⁷ *Смит Э.* Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. М., 2004. С. 244.

⁵⁸ *Surdykowski J.* *Duch Rzeczypospolitej.* Warszawa, 2001. S. 34.

⁵⁹ Дискуссии о сарматизме в польской мысли, вероятно, правомерно сравнить со спорами о петровском времени в отечественной философско-исторической и политической мысли. В. О. Ключевский замечал, что к оценке петровских реформ, сводится вся философия русской истории. От отношения к этому периоду зависит общий взгляд на прошлое, настоящее и будущее страны, концепция её цивилизационной принадлежности. То же самое можно

Термин «сарматизм» появился в 60-х гг. XVIII в. и употреблялся в просветительских кругах, связанных с такими периодическими изданиями, как «Монитор» и «Приятное и полезное развлечение». Сарматизм стал объектом сатиры в одноимённой комедии драматурга Ф. Заблоцкого (1785). Первоначально это понятие имело сугубо негативный оттенок и означало старопольские обычаи и лишённый утончённости и блеска образ жизни невежественной шляхты, «отсталых сарматов» («идолы сарматизма», мешающие приобщению Польши к европейской культуре и т. п.). В период оживления политической жизни после первого раздела во время работы Четырёхлетнего сейма (1788–1792) возник образ «просвещённого сармата», образованного и прогрессивно мыслящего патриота своей родины. Образ героического «сарматского рыцаря», благородного шляхтича был романтизирован А. Мицкевичем («Пан Тадеуш») и Г. Сенкевичем («Трилогия» — «Потоп», «Пан Володыевский», «Огнём и мечом»). В развитии польского самосознания сарматизм играл примерно такую же роль, какую для многих европейских стран играло Средневековье. Концепция и оценка данного периода истории оказывалась своеобразным материалом, используя который, можно было сформулировать свою позицию по современным проблемам, обозначить свои представления о путях развития общества. Сарматизм постепенно превратился в некий символ, который как бы в «свёрнутом» виде содержит в себе «генный код» польской истории и культуры. Поэтому дискуссии о сарматизме создали своеобразную биполярную «оптимистически-пессимистическую» модель польской идентичности. Романтическая и неоромантическая апология сарматизма создавала образ польского величия и исключительности. Поражения и национальные катастрофы рассматривались как результаты происков внешних сил, доказательства польского исторического избранничества и миссии, залог будущего воскресения и славы. Польша слишком опережала по уровню своего социально-политического развития окружающие народы, в ней слишком рано развились демократические институты гражданского общества. Поэтому окружающие её деспотические режимы видели в Польше угрозу для себя и при со-

сказать и о сарматизме. К оценке этого периода сводится так или иначе вся философия польской истории, от этой оценки в существенной мере зависит польская национальная самоидентификация.

ответствующем стечении внутривнутриполитических и внешнеполитических обстоятельств уничтожили её. Таким образом, сарматизм здесь оказывается воплощением «польскости», а «польскость» — воплощением свободы как таковой. Поэтому от Польши зависит судьба свободы в Европе, а, быть может, и в мире. Её историческая миссия — хранить свободу и защищать её от варварских вторжений⁶⁰. Консервативная мысль (от краковской историографической школы XIX века до польских социалистов рубежа XIX–XX вв. и партийной историографии социалистической Польши), напротив, критикуя сарматизм, видела в шляхетской «вольности» и слабости центральной власти источник политической анархии и причину будущего падения государства. Именно шляхта, а не государства-участники разделов, по мнению этих авторов, была подлинной виновницей гибели страны. Эта концепция на место романтической апологетики эпохи «сарматской славы» ставила поиски тех коренных изъянов, которые привели к гибели страны под лозунгами верности сарматским идеалам.

Характерна трактовка этими направлениями основополагающего принципа «сарматской республики» — *liberum veto*. Одни смотрели на него как на проявление шляхетской анархии, эгоизма, нежелания подчинять свои узкогрупповые интересы интересам страны. Другие же видели в нём радикальный механизм реализации демократического принципа обеспечения прав меньшинства, проявление принципа истинного «общественного договора», о котором в своё время будет писать Ж.-Ж. Руссо, и в соответствии с которым общественное устройство не может считаться справедливым, если ущемлены права и интересы хотя бы одного члена общества.

Однако и критики «сарматско-шляхетского наследия» соглашались с тем, что по причине исключительной многочисленности шляхты, её политической влиятельности и культурной притягательности для других слоёв населения, польская национальная идентичность сформировалась преимущественно как шляхетская, а гражданская культура выросла из идеалов «шляхетской вольности». В отличие от других европейских стран влияние дворянства не было ослаблено в Польше великими социальными революция-

⁶⁰ Анализ того, как эта «культурная тема» разыгрывается современной Польшей в её отношениях с США и Евросоюзом см.: Лурье С. Россия и «польская альтернатива» // Политический класс. 2007. № 28.

ми, гражданскими и религиозными войнами. Интеллигенция, игравшая решающую роль в формировании и распространении национального мировоззрения, в Польше имела в массе своей шляхетские, а не мещанско-разночинские, как во многих европейских странах, корни.

Литературный критик и политический деятель периода восстания 1830 года М. Мохнацкий писал о том, что демократизация Польши должна быть связана не с ликвидацией шляхты, а с превращением в шляхту всего народа. Его современник, великий польский историк И. Лелевель говорил, что идея суверенных прав «шляхетского народа» должна превратиться в идею суверенитета народа вообще.

Преимущественно магнатско-шляхетским происхождением — писал С. Эстрайхер — объясняются многие характерные черты польской культуры, взятой в её целостности; её внешняя утончённость и блеск, стремление к роскоши, даже к излишествам, великолепию, все эти шляхетские черты проявляются и отличают наши нравы от иных нравов, возникших под сильным влиянием городов и горожан»⁶¹. О влиянии шляхетской культуры на общенациональную говорит, например, такой примечательный факт, как превращение шляхетского обращения «Пан»/«Пани» в общенациональное. Оно несло на себе такой отпечаток социальной престижности, что даже попытки властей в социалистической Польше заменить его обращением на «Вы» успехом не увенчались. В народных песнях воспевались не герои антифеодальных восстаний, а шляхетские герои. Стачные рабочие песни часто сочинялись на мотивы шляхетских песен⁶².

Большую роль в формировании польской национальной идентичности сыграла литература XIX века. Между тем, как писала Я. Камьонкова, «мир героев литературы XIX века в подавляющем большинстве — мир шляхетский»⁶³. Своеобразным «шляхетским эпосом», где коллективным героем была шляхта, стала знаменитая трилогия Г. Сенкевича. Главный герой этой литературы — сель-

⁶¹ *Estreicher S. Problemy dziejów kultury polskiej // Przegląd Współczesny. 1931. № 105. S. 9.*

⁶² См. об этом: *Tazbir J. Kultura szlachecka w Polsce... S. 202-203.*

⁶³ *Kamionkova J. Romantyczne dzieje stereotypu Sarmaty // Studia romantyczne. Wrocław, 1971. S. 211.*

ский шляхтич. Шляхетский двор в условиях утраты государственности и при низком уровне национального самосознания у крестьянства становится символом «польскости».

События эпохи сарматизма приобретали в период разделов значение национальных символов. Помимо победы под Веной в 1683 г., это относилось к шведскому нашествию — «потопу» 1650-х годов. Здесь искали параллели с современностью. Тогда практически вся территория страны впервые оказалась под иностранной оккупацией, а в местечке Раднот в декабре 1656 года был подписан договор о разделе Польши между Швецией, Бранденбургом, Трансильванией и Радзивиллами. Однако тогда страна была спасена, что давало надежду на будущее.

Основы шляхетских ценностей были восприняты польским революционным и рабочим движением. Показателен тот факт, что при организации профсоюза «Солидарность» Лех Валенса отверг принцип централизма в пользу самостоятельности региональных стачечных комитетов. Известный британский полонист Н. Дэвис пишет об этом так: «Эта структура удивительно похожа на структуру сейма и сеймиков старой Речи Посполитой. Валенса — как старый польский шляхтич, которого он, впрочем, чрезвычайно напоминает, — хотя и инстинктивно, но отдавал себе отчет в том, что главная опасность заключается в абсолютистских амбициях государственной власти. Если это так, то можно признать, что польский рабочий класс вернул к жизни политические традиции шляхетской демократии...»⁶⁴.

Здесь оказалось возможным дать лишь самый общий очерк широкого проблемного поля изучения роли сарматизма как в формировании дворянской сословной, так и польской национальной форм идентичности. Конечно, отдельного рассмотрения заслуживает протекание процессов взаимодействия памяти и идентичности в разных регионах, социальных группах, в разные исторические периоды. Данная работа ставила своей целью продемонстрировать эвристичность применительно к данному материалу «динамически-коммуникативного» подхода к анализу социальной (культурной) памяти и соответствующего ему этно-символистского подхода к изучению нации и национализма.

⁶⁴ Davies N. *Boże igrzysko*. Historia Polski. Kraków, 2004. S. 1088.

В. Ю. АПРЫЩЕНКО

«ОБРЕЧЕННАЯ НАЦИЯ» В ПОИСКАХ ПРОШЛОГО

В. СКОТТ И ШОТЛАНДСКАЯ РОМАНТИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В ИСТОРИОПИСАНИИ

В 1964 г. шотландский историк Вильям Фергюсон, обобщая сформировавшуюся историографическую традицию об англо-шотландской унии 1707 г., назвал ее «доброй штукой», необходимой и, более того, неизбежной¹. События начала XVIII в. он рассматривал как подготовленные всем ходом исторического развития, но, одновременно, историк делал акцент на том, что «возможно, это был величайший политический проект XVIII века», который стал возможен благодаря деньгам и системе патронажа. В современной историографии эту точку зрения наиболее аргументированно выражает профессор университета Данди Крис Уотли, выпустивший книгу под многоговорящим названием «Проданы и куплены за английское золото. Объясняя Унию 1707 г.»². Однако, указанное мнение В. Фергюсона вызывало и вызывает по сей день многочисленные споры, затрагивающие порой и другие проблемы шотландской истории, обуславливающие общее ее понимание. В. Фергюсон не ответил и, кажется, даже не поставил вопрос о том, как и почему взгляд на унию, как на «делку», утвердился в шотландской историографии.

Дело в том, что В. Фергюсон не рассматривал историографический аспект унии, за исключением некоторых проуниатских работ, которые были признаны им субъективными и тенденциозными. Историк упустил, очевидно, из вида, что формирование такого подхода к изучению унии, который был бы основан на скрупулез-

¹ *Ferguson W.* The Making of the Treaty of the Union of 1707 // SHR. 1964. № 43. P. 89-90.

² *Whatley C.* Bought and Sold for English Gold? Explaining the Union of 1707. Edinb., 1994.

ном изучении источников, восходит только к XIX в. Сегодня очевидно и другое — существует непосредственная связь между интерпретацией прошлого и тем контекстом, в котором она осуществляется и утверждается. Такая «история истории» Унии может быть обозначена как «социальная история историографии». Иными словами, когда историк обращается к рассмотрению тех или иных фактов, событий и явлений, как, например, Уния, процесс ее подготовки и подписания, или «феодалная тирания» в средневековой Шотландии, он изучает их в определенном историографическом контексте. «Текст» и «контекст» оказываются решающим образом взаимосвязанными и обусловленными.

Блестящей иллюстрацией этого тезиса являются некоторые теории периодизации шотландской истории, возникшие в XIX в. Их критерием чаще всего является «прогресс цивилизации и отношения с Англией». Это дает возможность авторам разделять историю Шотландии на четыре периода: до 1603 г. — период средневековой феодальной тирании; 1603–1707 гг. — борьба цивилизации и свободы против варварства и тирании; 1707–1746 гг. — финальная стадия борьбы за Британскую цивилизацию; после 1746 г. — процветание и расширение Британской империи. «Цивилизация» и «свобода» в таких периодизациях напрямую ассоциируются с Англией, отношения с которой являлись главным предметом исторических изысканий шотландских историков-просветителей.

Не менее важным представляется и тот факт, что, изучая историографический и культурный контекст истории Унии, мы подвергаем анализу тексты историков, которые представляют собой незначительную группу общества, и между ними и широкими слоями, являющимися «потребителями» этих текстов, порой существует значительная культурная дистанция. По мнению В. Доналдсона, необходимо изучать механизм транслирования историографических идей в широкие слои населения и способы, которыми нация адаптирует свое прошлое³.

Очевидно, что все обозначенные вопросы можно решить лишь при условии понимания нации не как «нации-государства», а, скорее, в определении, предложенном Энтони Смитом, как «этниче-

³ Donaldson W. Popular Literature in Victorian Scotland. Aberdeen, 1986.

ского сообщества», обладающего рядом признаков. Основополагающими среди них являются общее название, миф об общем предке, общая историческая память, один или несколько общих элементов культуры, ассоциирование с особой территорией, признающей «родиной», а также чувство солидарности значительной части населения⁴. Все эти категории, подвергаясь воздействию и обработке со стороны интеллектуалов, составляли основу шотландской «культурной нации».

Важность изучения историографической традиции об унии объясняется, помимо всего прочего, еще и тем, что англо-шотландское парламентское объединение стало событием, радикальным образом повлиявшим на современную политическую ситуацию на Британских островах. Историки унии не только рассматривают, как и почему она стала возможна и была реализована, но также и то, каков был механизм влияния этого союза на британскую политическую систему с ее единым парламентом. Прошлое, таким образом, оказывается теснейшим образом связано с настоящим, и связь эта обусловлена историей унии 1707 года. Историей, которая пишется историками.

Еще одна причина постоянного обращения к истории унии заключается в том, что она оказала непосредственное влияние на формирование шотландской национальной идентичности. То, как писалась история унии, изменившей статус Шотландии, которая, как принято считать, потеряла свою политическую независимость, находится в полном соответствии с тем, как формировалась шотландская идентичность. По словам Энтони Смита, история, преобразуя прошлое в настоящее, является важным компонентом конструирования национальной идентичности⁵.

Европейская история знает целый ряд примеров, когда современные проблемы диктовали необходимость не просто обращения к прошлому, но переосмысления этого прошлого опыта, его переоценку. В XVIII–XIX вв. практически повсеместно в Европе развернулось широкомасштабное движение по изучению народного прошлого, фольклора и культуры, которые должны были сформировать и утвердить чувство национальной идентичности. Антиква-

⁴ *Smith A.* National Identity. L., 1991. P. 21.

⁵ *Ibidem.*

рии и историки отыскивали в прошлом истоки народного характера, языка, культуры — того, что составляло основу «народного духа». Однако Шотландия в этом смысле являет собой скорее исключение из общего правила. Некоторые примеры подобной «этнографической» горячки встречаются и там, однако в Шотландии она получила развитие гораздо в меньшей степени, чем на континенте и в Англии. Исследователи же, скорее, пытались отыскать корни шотландской национальной гордости в том, что их нация исторически являлась органической частью Британии. Одним из типичных примеров этого является деятельность Джона Кларка Пеникуика, шотландского антиквара и общественного деятеля XVIII века, пытавшегося на примерах истории примирить величественное и гордое прошлое своей страны с тем местом, которое она теперь, в XVIII в., занимала в составе Британской империи⁶.

Отстаивание собственного прошлого для шотландцев никогда не было частью проекта формирования национальной идентичности, которая гораздо чаще рассматривалась, соотносясь с более широкой общебританской идентичностью, в рамках Британской империи. В этой связи, изучение того, как формировалась историографическая традиция об унии 1707 года, может пролить свет не только на положение нации в рамках Британского содружества, но и на механизм конструирования концентрической шотландской идентичности.

Современные исследования шотландской историографии XIX века демонстрируют, что, в отличие от других европейских стран, в Шотландии практически не было работ, связанных с изучением собственно шотландской национальной идентичности. Работа шотландского историка Маринел Аш «Странная смерть шотландской истории»⁷ — одно из самых оригинальных исследований пост-униатской шотландской историографии. Ее основные аргументы заключаются в том, что в Шотландии в XIX в. произошла так называемая «романтическая революция в историописании», инициированная Вальтером Скоттом. В результате этого переворо-

⁶ Более подробно об этом см. *Апрыщенко В. Ю.* Сэр Джон Кларк Пеникуик и кризис шотландской идентичности в первой половине XVIII века // *Диалог со временем.* 2005. Вып. 15.

⁷ *Ash M.* *The Strange Death of Scottish History.* Edinb., 1980.

та сформировалась традиция историописания, основанная на скрупулезном изучении аутентичных источников⁸. В своих новеллах В. Скотт воплотил собственное видение шотландского прошлого, ставшее основой академического изучения истории. Однако влияние этой традиции не долго сохранялось в Шотландии и исчезло уже в 1870-е гг. — явление, получившее название «внезапная смерть шотландской истории». Среди факторов такой «странной смерти» М. Аш и ее последователи выделяют и церковный раскол 1843 года, и формирование традиций вигской историографии, и процессы урбанизации и индустриализации, разрушившие традиционное общество с его патриархальными пейзажами, навевающими мысль о романтическом шотландском прошлом. История в том виде, в котором она выходила из-под пера В. Скотта и некоторых других историков начала XIX века, оказалась не соответствующей запросам новой индустриальной цивилизации. Подобная оценка развития шотландской историографии XIX века утвердилась к 90-м гг. XX столетия⁹.

Точка зрения М. Аш разделяется Майклом Фраем, Колином Кидом, отчасти Мюрием Питтоком¹⁰. Шотландская историография середины XIX века, по их мнению, уже была крайне озабочена изучением процесса складывания нации в Шотландии. Согласно мнению М. Фрая, в то время как Англия успешно формировала свой историографический канон, Шотландия, наоборот, разрушала собственную историографическую традицию, отказываясь от нее, в целях освобождения от оков прошлого, сдерживавших дальнейшее процветание общества¹¹. Точка зрения о том, что шотландская историография этого периода не разрабатывала концепт «национальности», принадлежит, в частности, К. Киду. Просветительская историография, по его мнению, доказала несостоятельность

⁸ *Ibid.* P. 9.

⁹ См., например, *Lynch M. Scotland: A New History.* L., 1991. P. 354-359.

¹⁰ *Fry M. The Whig Interpretation of Scottish History // The Manufacture of Scottish History.* Edinb., 1992; *Kidd C. Subverting Scotland's Past.* Cambridge, 1993; *Pittock M. Invention of Scotland: The Stuart Myth and the Scottish Identity, 1638 to the present.* L., 1991.; *Pittock M. The Myth of Jacobite Clans.* Edinb., 1995.

¹¹ *Fry M. The Whig Interpretation of Scottish History.* P. 82-83.

аргументов вигских историков Шотландии, утверждавших, что на севере Британии очень рано сложились предпосылки для формирования гражданского общества. Шотландские историки-виги, исходя из многочисленных документов, главным из которых была Арбротская декларация, разрабатывали идею о том, что шотландская монархия представляла собой монархию ограниченную, что в исторической перспективе и сформировало гражданское общество¹².

Более того, по мнению Кида, В. Скотт нейтрализовал шотландскую до-униатскую историю — с одной стороны, и способствовал ее процветанию — с другой, посредством отказа ей в идеологической и политической значимости, путем утверждения ее характера как эпохи феодальной тирании и господства кровавой шотландской аристократии¹³. Шотландская историография не создала основы для шотландской идентичности, в отличие, например, от польской, где история была важнейшим фактором националистических движений. К. Кид утверждает, что «Шотландия была исключением из правила полнокровных националистических движений, главным образом оттого, что шотландская патриотическая историография очень рано достигла зрелости и стала раздираться самокритикой, как нигде в Европе. Самый ранний по времени появления и наиболее энергичный по своим целям и методам политический этноцентризм шотландской историографии уничтожил сам себя. Шотландия XIX века была европейским нонсенсом»¹⁴.

Мюррей Питток, сферой интересов которого являются культурные аспекты якобитизма, тоже разделяет эту идею. По его мнению, в формировании идеологически нейтральной, спекулирующей на сантиментах прошлого, истории нашло свое выражение «открытие Шотландии»¹⁵. История якобитского движения представляет собой красочную драму, ставшую неотъемлемой частью мифологизации шотландского прошлого¹⁶.

Утверждение о том, что шотландская культура и историография периода Просвещения не разрабатывала концепт национально-

¹² Kidd C. *Subverting Scotland's Past*. Cambridge, 1993. Ch. 9-10.

¹³ Ibid. Ch. 11.

¹⁴ Ibid. P. 277-280.

¹⁵ Pittock M. *Invention of Scotland...* P. 73-133.

¹⁶ Pittock M. *The Myth of Jacobite Clans*. P. 5.

сти стало подвергаться критике с двух сторон. Во-первых, Линси Патерсон и Ричард Финли высказали точку зрения, что европейский национализм XIX века вообще не использовал концепт национальной культуры¹⁷. Националистическая историография XIX века вовсе не претендовала на обоснование независимости, поскольку и сам национализм XIX века не выдвигал требования создания независимого государства-нации. В этой связи перед шотландцами просто не могла встать задача реконструкции их прошлого с националистическими целями¹⁸. Шотландский же национализм столкнулся с вполне прагматическими задачами, особенно после упразднения поста Шотландского Секретаря. Национальная идея проявляла себя в стремлении к участию в строительстве империи, и в этом процессе проявилась и доблесть хайлендерских воинов, и претензии шотландских миссионеров в только что основанных колониях, и потребности в исправлении неточностей шотландской геральдики. Иными словами, шотландский национализм был озабочен необходимостью сохранения идентичности в рамках империи.

Р. Финли пишет, что шотландская национальная идентичность нуждалась в прошлом лишь отчасти. «Шотландскость» формировалась здесь и сейчас, в условиях XIX века, а не в прошлом¹⁹. Чтобы быть истинным националистом, необходимо было стать юнионистом. С тех пор как В. Скотт провозгласил национальное процветание как важнейшую цель, достичь этого процветания можно было только путем наиболее полной реализации Унии, и только в составе империи. В этом своем утверждении и Финли, и Паттерсон формулируют основное содержание теории «концентрической природы национализма» — быть шотландцем, по их мнению, значило быть и британцем.

Грэм Мортон, еще один современный шотландский историк, разделяет точку зрения Р. Финли и Л. Паттерсон на природу шотландского национализма XIX века. Используя теоретические взгля-

¹⁷ *Finlay R. Controlling the Past: Scottish Historiography and Scottish Identity in the 19th and 20th Centuries // Scottish Affairs. 1994. № 9. P. 128-131.; Patter-son L. The Autonomy of Modern Scotland. Edinb., 1994. P. 59-67.*

¹⁸ *Finlay R. Controlling the Past... P. 128.*

¹⁹ *Ibid. P. 130-131.*

ды на сущность нации Э. Смита, он считает, что требование нациигосударства было лишь одним из проявлений национализма. Политический национализм был «ненастоящим» движением, особенно, в сравнении с культурным национализмом. «В шотландской национальности с ее страстью к прошлому — пишет Розалин Митчисон — было что-то детское...»²⁰. Согласно Г. Мортону, подобный национализм очень мало имел общего с шотландским гражданским обществом XIX века, контролируемым буржуазией, заинтересованной не в ослаблении, а в усилении Унии²¹.

Уильям Доналдсон относится к числу тех современных историков, кто не разделяет мнения о роли народной культуры в формировании национальной идентичности. Его исследовательский интерес фокусируется, главным образом, на изучении письменной культуры, востребованной элитами и средним классом. Историк прослеживает различные проявления народной культуры как в устной традиции, так и на материалах газет. Это дает ему возможность реконструировать типичный для эпохи образ Шотландии, как страны патриархальных пейзажей, сказочных озер и фэйри, чаще всего представленный так называемым «Кайл-ярд» — поэмами, получившими наибольшую популярность у средних слоев населения. Но это представление не было связано с истинной культурной идентичностью шотландцев²².

За последнюю четверть века историки от Маринел Аш до Мюррея Питтока обращают внимание на одну характерную черту шотландской историографии XIX века, заключающуюся в упадке интереса к национальной шотландской истории. Исследования по шотландской культуре демонстрируют слабость и нежизненность собственно шотландских мотивов. За редким исключением, каким является, например, исследование просветительской историографии, проведенное Дэвидом Алланом, шотландская культурная традиция сводится к некому примитиву. И это касается не только

²⁰ *Mitchison R.* Nineteenth Century Cultural Nationalism: The Cultural Background // *The Roots of Nationalism: Studies in Northern Europe.* Edinb., 1980. P. 139.

²¹ *Morton G.* Unionist Nationalism. Edinb., 1999. P. 46-49.

²² *Donaldson W.* Popular Literature in Victorian Scotland: Language, Fiction and the Press. Aberdeen, 1986.

XIX века, но и всей шотландской культуры в целом. «Утверждение Томаса Бакли, английского историка XIX века, считает Алан, актуально и сегодня»²³. Бакли писал, что в Шотландии в до-униатский период не было сколько-либо значимых интеллектуалов. И век спустя эта ситуация ничуть не претерпела изменения. Гордон Дональдсон, вторя Д. Аллану, обращает внимание на то, что недостаток значимости компенсировался избытком трагичности этой культуры: «Очевидно, что хотя шотландцы и гордятся своей историей, это, скорее, гордость своими провалами... В ее основе лежит искаженное представление. Это гордость от поражений, а не от побед, гордость бедностью, но бедностью не только материальной, но и бедностью целей»²⁴.

Изучение историографии Унии 1707 года дает нам блестящую возможность проверить обоснованность подобных тезисов о роли истории в формировании шотландской идентичности. Что случилось с шотландской идентичностью после объединения Англии и Шотландии? Продолжила ли свое существование эта «шотландскость», или она была замещена иными идентичностями, например, британской? Изучение истории Унии позволяет хотя бы отчасти приблизиться к решению этих вопросов. Поворотной точкой в формировании представлений об Унии стало творчество В. Скотта. Значение его деятельности в том, что он изменил природу истории — от дидактической (история как наставление, использующее примеры прошлого) к изучению исторической реальности, основанной «на исследовании оригинальных источников, таких как документы, артефакты, строения и ландшафты»²⁵.

Именно благодаря ему такие символы английской свободы, как Великая хартия вольностей, пуританская реформация и Славная революция были заимствованы шотландцами. Своим творчеством он способствовал единению прошлого Англии и Шотландии. Веря в принципы прогресса, Скотт рассматривал Унию как точку, отделяющую феодальное и дикое шотландское прошлое от ее бле-

²³ *Allan D. Virtue, Learning and the Scottish Enlightenment — Ideas of Scholarship in Early Modern History. Edinb., 1993. P. 1-9, 234, 241.*

²⁴ *Donaldson G. Scottish History and the Scottish Nation // University of Edinburgh Journal. 1963. № 21. P. 318.*

²⁵ *Ash M. The Strange Death of Scottish History. P. 14.*

стящего будущего в составе Британии. Значение его творчества еще и в том, что основы историописания, заложенные В. Скоттом, в последующем получили дальнейшее развитие в трудах шотландских историков XIX века, например П. Тайтлера и Дж. Хилла Бартона. В «Истории Шотландии» Патрика Тайтлера, доведенной до восшествия на английский трон Джеймса (Якова) VI, шотландское прошлое рассматривается именно в контексте единения с Англией. Влияние В. Скотта прослеживается даже в оценке П. Тайтлером средневековой шотландской истории. Это варварское и темное прошлое феодальной Шотландии особенно очевидно там, где автор использует нарративные исторические источники, отличающие, по его словам, историю от литературы. Еще в большей степени это относится к Джону Хиллу Бартону, который попытался достичь наиболее критического подхода к историческому нарративу. По его мнению, Уния 1707 года стала своеобразным клапаном, который защитил шотландскую нацию и легитимировал националистическую идеологию.

Пожалуй, основной вопрос, возникающий при изучении творчества В. Скотта, заключается в том, был ли он британским юнионистом или шотландским националистом. Хью Тревор Роупер, например, не сомневался, что «он [В. Скотт] верил в Унию с Англией. Он был британский патриот», в то время как Пол Скотт, был убежден, что В. Скотт — типичный шотландский националист²⁶. Этот широкий разброс в оценках связан с двойственным стилем историописания В. Скотта, впрочем, так же как и с характеристикой и оценками шотландского национализма XIX века. По мнению некоторых историков, В. Скотт создал целую систему исторических диалектических категорий, сочетающих «старое» и «новое», которые должны были отвести от него критику²⁷. Стоит отметить и то, что значительное влияние на формирование концепции Скотта оказала идея «Северной Британии», распространенная в среде шотландской землевладельческой элиты, а также парадоксальная вера в то, что их патриотизм наилучшим способом может

²⁶ *Trevor-Roper H.* Sir Walter Scott and History // *The Listener*. 1971. № 2212. P. 226.; *Scott P.* Walter Scott and Scotland. Edinb., 1981.

²⁷ *Pittock M. G. H.* Scott as Historiographer: the Case of Waverly // *Scott in Carnival* / Ed. by J. H. Alexander and D. Hewitt. Aberdeen, 1993.

быть выражен посредством инкорпорирования Шотландии в Британскую империю. Творчество Скотта наиболее полно отразило эту идею «усовершенствования» в рамках Британии.

Характеризуя отношение В. Скотта к Унии, необходимо проследить процесс формирования его исторических взглядов. Решающее значение в становлении интереса писателя к прошлому его страны имело детство, проведенное в Пограничье. Предания, рассказанные его родственниками, о стычках и сражениях с англичанами, о героизме шотландского народа, о битве при Каллодене, книги о Гражданской войне в Англии, пограничные баллады — все это составило неотъемлемую часть его понимания прошлого Шотландии. Скотт сам объясняет это в своей автобиографии: «Информация, связанная с местными особенностями, которую я вынес из старых песен и сказаний, и которая позже составляла развлечение одиноких сельских семей, оказала огромное влияние на формирование моего взгляда на прошлое. Моя бабушка, чье детство было свидетелем многочисленных пограничных традиций, поведала мне сказания об Уоте Хардене, Вилли Эйквуде, Джимми Телфере и других героях...»²⁸. Его непреходящий интерес к Пограничным балладам в итоге привел к появлению сборника «Поэзия Шотландского Пограничья», а позже и других работ, героями которых были яcobиты и шотландские романтики.

Однако, думается, что было бы неверно сводить представления В. Скотта о прошлом лишь к романтическим переживаниям истории его родной страны. Столь же значимое влияние оказали на писателя годы, проведенные в университете. Там его учителями были барон Дэвид Юм — профессор права, Дугалд Стюарт — профессор этики, Джон Брюс — профессор логики, и Александр Тайтлер — профессор всеобщей истории. И хотя их подходы к истории не всегда совпадали, их исследования имели в своей основе одну общую идею — идею прогресса. Решающим же на представления Скотта об историческом процессе оказалось влияние барона Д. Юма и А. Тайтлера.

История человечества, согласно просветителям, представляет собой необратимый и неизбежный прогресс — прогресс в области морали, формах производства, законе и типах власти. Не менее

²⁸ *Scott W. Memoirs // Scott on Himself, A Selection of the Autobiographical Writings of Sir Walter Scott / Ed. by D. Hewitt. Edinb., 1981. P. 13.*

важно и то, что все эти элементы жизни общества взаимосвязаны. В первобытном обществе люди жили примитивными общинами, их преимущественно варварская природа соответствовала деспотическим, как считали просветители, формам правления. В процессе перехода от примитивного к аграрному обществу человеческая природа становилась более совершенной, обогащалась политическая культура. Феодалная тирания сменилась конституционной монархией, защищавшей гражданские свободы. При таком правлении «цивилизованные» люди расширяли производство, формировались коммерческие отношения, что послужило основой современного порядка вещей²⁹. Однако, как считал Адам Смит, хотя прогресс и представляет собой общечеловеческую универсальную категорию, люди, тем не менее, живут и мыслят в соответствии со своим окружением. Д. Юм использует этот принцип при изучении эволюции права. По его мнению, закон — «это собрание тех обычаев и правил, которые люди, в соответствии с нормами их государства, используют для своего удобства»³⁰. Важно, в данном контексте, что историки, используя универсальность прогресса для человека, могут исследовать процесс в разных частях мира. Скотт, например, сравнивает патриархально-феодалную организацию общества шотландских горцев с социальной структурой афганцев.

Основная идея Скотта, усвоившего уроки Просвещения, состоит в том, что шотландская история может быть объяснена в соответствии с универсальными принципами прогресса, неизбежно несущими обществу гражданские свободы. Иными словами, можно было бы сопоставить положение Шотландии, расширившей в результате унии свои гражданские свободы, с другими странами, идущими по пути прогресса.

В рамках этой просветительской парадигмы рассматривается и период шотландской истории, предшествовавший парламентской унии 1707 года. По словам Юма, шотландская история до 1707 года была «чем-то вроде взаимодействия феодальной анархии и религиозных злоупотреблений»³¹. В своей «Истории Англии» он так опи-

²⁹ Culler A. D. *The Victorian Mirror*. New Haven, 1985. P. 22.

³⁰ Цит. по: Garside P. Scott, the Romantic Past and the Nineteenth Century // *Review of English Studies*. 1972. № 23. P. 501.

³¹ Fry M. *Whig Interpretation of Scottish History*. P. 76.

сывает политическую ситуацию в средневековой Шотландии: «...правительство Шотландии постоянно осуществляло мероприятия, характерные для всех варварских наций»³². И даже идя по пути прогресса, варварские народы использовали методы, характерные для их отсталой природы. Так, шотландская реформация была инициирована Джоном Ноксом, чьи политические взгляды, по словам Юма, были столь же бунтарскими, сколь его теологические идеи яростными и фанатичными³³.

Две черты феодального общества, как правило, становились объектами наиболее яростной критики со стороны просветителей — постоянная вражда феодалов друг с другом и аграрная экономика, неспособная к развитию. Уния же 1707 года способствовала изживанию этих черт, приближая Шотландию к процветающему коммерческому обществу³⁴. Рождение Великобритании окончательно утвердило идею необходимости гражданской свободы и экономического развития посредством дефеодализации Шотландии.

Кроме того, если история Шотландии (под истинной Шотландией тогда еще понимался, главным образом, Лоуленд) была историей варварства и мрака, то с Хайлендом дело обстояло еще хуже: клановая система и гражданские свободы, провозглашенные основной целью шотландского общества, были просто несовместимы. Этот вывод с полной очевидностью подразумевал, что и о материальном процветании в таких условиях речь идти не могла. По общему признанию большинства современников, лишь после подавления Великого восстания 1745 г. и Акта почетной юрисдикции 1747 г. Хайленд встал на путь цивилизации. Все это приводило шотландских просветителей, пожинавших плоды «улучшений» и ставших свидетелями трансформации британского общества, к мысли о том, что шотландское прошлое до 1707 года находилось в русле универсальных общечеловеческих процессов и было «обречено» на прогресс.

Александр Тайтлер, который читал В. Скотту университетский курс всеобщей истории, хотя и выступал против «сведения

³² *Hume D.* The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688. Vol. 1. L., 1864. P. 548.

³³ *Ibid.* P. 240.

³⁴ *Kidd C.* Subverting Scotland's Past. P. 109-112.

всего к общим принципам», был одним из тех, кто искренне верил в прогресс человечества. В рамках философской истории, любое историческое событие или явление описывалось им в категориях общих принципов независимо от того, где и когда оно произошло. Таким образом, история признавалась в качестве «наставления примерами», и ее обязательными признаками считались риторика и красноречие. Однако, будучи убежденным сторонником «философской истории», Тайтлер, тем не менее, предпочитал факты абстрактным философским принципам, и у него не оставалось времени на превращение истории в наставление, украшенное риторикой. Признавая историю «школой политики», в рамках которой факты прошлого помогают людям быть полезными обществу, он гораздо более интересовался эмпирическими фактами, чем универсальными законами истории. Основой исторического знания для него было скрупулезное изучение источников³⁵. Иначе говоря, Тайтлер одним из первых сформулировал мысль о том, что история учреждений и права может быть изучена только посредством имеющихся в руках исследователя материалов, но никак не путем философских обобщений. Но, несмотря на это, Тайтлер не отрицал полностью необходимости теоретического изучения прогресса, в целях выявления его факторов и условий, и примером тому может являться его подход к политической истории, которую он описывал в терминах «высших человеческих привычек».

Согласно М. Аш, некоторые особенности «философской истории» корнями восходят к шотландской правовой системе, в которой «принципы обращены к повседневным человеческим ситуациям»³⁶. Многие юристы и теоретики права периода Просвещения, включая и самого Скотта, интересовались историей. В этой связи, не удивительно, что историки тоже использовали методы юристов в своих собственных исследованиях. Посредством изучения прецедента, исторического или правового, они вкушали «плоды человеческого опыта». Собственный опыт, его личное отношение к барону Юму, преподававшему Скотту право, и та связь прошлых и настоящих правовых систем, которую постоянно проводил Юм в

³⁵ *Ash M.* The Strange Death of Scottish History. P. 23.

³⁶ *Ibid.* 1980. P. 26.

своих лекциях³⁷, убеждали Скотта в существовании универсальных законов прогресса.

Писатель следовал в том же русле, что и Тайтлер и Юм. Правда, В. Скотт не отказывал прошлому в его влиянии на настоящее и, в отличие от Юма, он, например, признавал значимость средневековой истории. Хотя Скотт и придерживался принципов «философской истории» в своем стадийном взгляде на историю, он в то же время работал и с «антикварным» материалом, закладывая основу новых для его времени принципов источниковедческого исследования. Именно в этом уникальность Скотта: он не делал из истории некое «показательное зрелище», не сводил ее лишь к моральным принципам и урокам, а пытался устанавливать общие исторические законы и связи, совмещая, тем самым, «эмпирический» и «философский» методы в истории.

Однако его подход к изучению истории собственной страны имел еще и социальную природу — помимо всего прочего он принадлежал к классу земельной аристократии, разделял торийские убеждения и верил в идею «Северной Британии» с материальным процветанием, которое была способна принести ей Уния 1707 года.

К середине XIX в. стало очевидно, что так называемая «система полу-независимости» Шотландии, инициированная Унией 1707 года, нуждается в реконструкции. Страх новых потрясений, который постоянно испытывали аристократы, вел их к еще большей консолидации посредством реализации древнего механизма патронажа³⁸. В то же время, численность шотландцев, служивших в войсках Британии или на имперской гражданской службе, значительно возросла после 1745 года, когда на поле Каллодена окончательно были развеяны якобитские иллюзии.

Беспокойство земельной аристократии обуславливалось еще и тем, что по Акту 1747 года она потеряла свое право управления на местах, идущее еще от клановой системы. Залогом успешного инкорпорирования шотландских землевладельцев в британские политические структуры являлось сохранение автономии шотландской правовой и церковной системы. В XVIII в. эта «шотландскость» еще очень редко подвергалась притеснениям со стороны британских вла-

³⁷ *Scott W.* Memoirs. P. 42-43.

³⁸ *Colley L.* Britons: Forging the Nation 1707-1837. L., 2003. P. 123-132.

стей. Исключением является, пожалуй, лишь сокращение на две трети численности членов Судебной Сессии в 1785 г. При всем этом, вполне очевидно одно обстоятельство — существовавшая в сознании шотландской элиты разница между восприятием Шотландии как «Северной Британии» и как английской провинции.

Битва при Ватерлоо является своеобразным водоразделом в истории британской идентичности, поскольку она стала контрмерой, направленной главным образом против католических держав, особенно Франции. До тех пор, пока якобитизм представлял собой реальную политическую угрозу для Великобритании (до 1746 г.), связь между династией Стюартов и Францией использовалась для усиления чувства «британскости». Якобиты способствовали сохранению чувства страха перед тем, что поддерживаемые французами Стюарты вернутся на престол, и Британия, подобно Франции, лишится гражданских свобод и будет подвергаться давлению крупных собственников. Протестантизм же давал британцам убежденность в том, что они «избранная нация», и что их страна — лидер протестантского мира³⁹. Чувство «британскости» использовалось как своеобразный мост, связывающий протестантскую Англию, Шотландию и Уэльс. Жители всех трех частей королевства обладали двойной или «концентрической» идентичностью. Правда, Т. Смаут замечает, что идея «концентрической» идентичности была большей проблемой для «Южной Британии, где различие между «английскостью» и «британскостью» было более размыто⁴⁰.

«Концентрическая» идентичность шотландской землевладельческой знати была воплощена в идее «Северной Британии» и реализовывалась посредством экономических преобразований в Шотландии, а позже — убеждением в лидерстве в рамках Британской империи. Концепт «Северная Британия» получал идеологическое обоснование от философов-просветителей, которые подвергли деконструкции до-униатское шотландское прошлое: феодальная основа средневековой Шотландии была уничтожена посредством заключения унии с Англией, где гражданские свободы уже получили развитие. Основы этого развития по направлению к «англизированной

³⁹ Ibid. P. 30-36.

⁴⁰ Smout T. C. Problems of Nationalism, Identity and Improvement in Later Eighteenth-Century Scotland // Improvement and Enlightenment. Edinb., 1989.

модернизации», считает К. Кидд, были заложены еще на поле Каллодена, и тем самым предшествовали реализации просветительских идей⁴¹. Правда, все же стоит отметить, что этот прогресс был принесен в Шотландию не сменой «шотландскости» на «английскость», но, скорее, участием шотландцев в функционировании англоцентристского Соединенного Королевства.

В. Скотт был представителем последнего поколения консервативно настроенной шотландской землевладельческой элиты, которое верило в идеал «Северной Британии». Первая часть его жизни прошла в XVIII веке — в эпоху веры в Прогресс и Разум, но, одновременно, и в эпоху, когда якобитизм был еще чрезвычайно жизнестоек, особенно в народной памяти. С одной стороны, его жизнь до 1814 г., когда был написан «Уэверли», являет собой типичную историю жизни шотландского тори. Он получил юридическое образование и, благодаря «дандасовскому деспотизму» с его системой патронажа, занимал целый ряд постов. Однако его карьера писателя была тесно связана с процессом социальной трансформации общества.

Ранние работы В. Скотта являют собой пример взаимодействия социальных и интеллектуальных условий его творчества. Например, искренняя вера в прогресс была неотделима от столь же искреннего убеждения в необходимости сохранения социального status quo. Торийская политика, представлявшая интересы и земельной аристократии, и ганноверской династии, рассматривалась как то, что было способно объединить британскую монархию.

Судьбы героев романа «Уэверли» зависят от их отношения к меняющемуся миру. Фергюс Макивор, вождь клана, со словами «Боже, храни короля Джеймса» встречает наказание, предназначенное ему, но осознает кару как неизбежный результат развития истории. Никому из героев не удается изменить ход истории. С другой стороны, судьбы тех, кто сумел приспособиться к реальной действительности ганноверского царствования как бы игнорируются Скоттом. Маринел Аш говорит об этом, что «возможно наиболее значительная составляющая человеческой природы — это способность приспособливаться»⁴². Некоторые авторы, объясняя

⁴¹ Kidd C. Subverting Scotland's Past. P. 205-215.

⁴² Ash M. The Strange Death of Scottish History. P. 27.

факторы, двигавшие Скоттом при написании его романов, противопоставляют якобитские мечты автора и ганноверские реалии его времени. Сам писатель роковую судьбу якобитизма символизирует галантной смертью вождя Макивора. Финал «Уэверли» воспекает утверждение современной цивилизованной Британии, как, впрочем, и идеализирует якобитское феодальное прошлое⁴³.

Подобное противопоставление якобитских и ганноверских устремлений Скотта способно пролить некоторый свет и на дальнейшее прочтение писателя шотландскими историками, в частности представителями «философической» историографии, которую Колин Кидд называет социологической вигской историографией. Основное отличие Скотта и вигских историков, призывавших подвергнуть шотландское прошлое забвению, состоит в том, что шотландский новеллист, наоборот воспевал его, стремясь приукрасить путем акцентирования внимания на его двойственности — романтической и реалистичной составляющих. По словам исследователя творчества Вальтера Скотта, Дж. Андерсона, «его чувства были якобитскими, в то время как по убеждениям он стремился быть ганноверцем»⁴⁴. Да и сам Скотт в предисловии к своей книге, изданной в 1802 г., говорит о двойственности собственных чувств, описать которую невозможно⁴⁵.

М. Питток считает, что В. Скотт больше всех потрудился на поприще приукрашивания и мифологизации якобитизма, который стал романтической иконой шотландского прошлого и был персонафицирован в личности Прекрасного Принца Чарльза⁴⁶. Сам В. Скотт называл Шотландию разделенной нацией, говоря в равной степени и о религиозных различиях, и о разнице между равнинной и горной частями страны, и об этнической дистанции, приходя к выводу, что эти «исторические пропасти» в ретроспективе препятствовали объединению государства. Но поскольку он воспевал якобитское шотландское прошлое, ему сложно было критически отно-

⁴³ *Smith J. A.* Scott and Idea of Scotland // *The University of Edinburgh Journal*. № 21. 1963-1964. P. 199-200.

⁴⁴ *Anderson J.* Sir Walter Scott and History. Edinb., 1983. P. 24

⁴⁵ *Sir W. Scott.* The Minstrelsy of the Border Ballads, Edinb., 1802. P. cxxxi.

⁴⁶ *Pittock M.* The Myth of Jacobite Clans. P. 112.; *Idem.* Invention of Scotland. P. 84-90.

ситься к Хайленду как к источнику якобитизма. Горную Шотландию он рассматривал, скорее, как искаженный вариант Лоуленда. Даже в его последних работах, в которых вера в прогресс выражена уже не столь отчетливо, этот взгляд на соотношение хайлендерской и лоулендерской истории сохраняется⁴⁷. Для Скотта Хайленд был символом романтической Шотландии, и в этой картинке «милой» горной Шотландии не было места для ужасающих реалий хайлендерских чисток.

Со временем, во многом благодаря писателю, якобитизм превратился не просто в символ шотландского прошлого, но и лег в основу национальных сантиментов, которые оказались одеты в историческую диалектику вполне рационального англо-британского юнионизма, впрочем как и в одежды эмоционального шотландского патриотизма. Нетрудно заметить, что и британский юнионизм, и шотландский патриотизм эксплуатировали идеи, заложенные В. Скоттом. Однако по прошествии времени выхолащивание политической якобитской идеологии привело к тому, что движение перестало рассматриваться как периферийный протест хайлендеров, ведомых принцем Чарльзом. Когда Георг IV посетил Шотландию в 1822 г., Скотт, организатор церемонии приема, выступил с инициативой (и в конечном счете реализовал ее) представить всю Шотландию как единый хайлендерский клан, одетой в цвета тартана королевского клана Стюарт. «Мы — Клан, и наш Король — Вождь», — гласили лозунги⁴⁸. Таким образом, якобитизм интегрировался в ганноверскую Британию, и разделенные «шотландии» были инкорпорированы посредством одной исторической иконы.

Столь же много, как и для воспевания якобитизма, Скотт сделал для мифологизации истории унии 1707 года. Читая «Уэверли», роман написанный в XVIII в., каждый заметит, что события Унии описываются как «дурная штука». Такая же оценка событий англо-шотландского объединения характерна и для других произведений писателя. Подобные настроения Скотта, очевидно, были вызваны ощутимым влиянием народного протеста первых пост-униатских лет. Однако сам романист рассматривал ее не иначе как «нейтрали-

⁴⁷ *Sir W. Scott. History of Scotland // D. Lardner. Cabinet Cyclopaedia. Vol. 1. L., 1830. P. 49-58.*

⁴⁸ *Pittock M. Invention of Scotland. P. 89.*

зованное шотландское прошлое». Независимая Шотландия была уже частью прошлого, и, осознавая это, писатель рассматривал современное положение своей родины как проявление универсальных принципов прогресса. Его отношение к якобитизму не было неизменным: если в «Уэверли» якобитизм рассматривается как прекрасное трагическое прошлое, а сама Шотландия называется «обреченной нацией», то в более поздних произведениях якобитские войны показаны как некий бессмысленный акт варварского и одновременно нелепого бахвальства.

Практически во всех своих поздних произведениях В. Скотт обращается к одной проблеме — как уния отразилась на современном положении Шотландии. Он верил в этот союз, который принес процветание его стране и ему лично. Однако, подобно многим его современникам (таким, например, как Генри Кобурн), он не в силах был примириться с исчезновением патриархальных шотландских пейзажей, зеленых долин и пустошей, поросших вереском. Все это исчезало под нашествием индустриальной цивилизации. И, если судить по его последним произведениям, таким как «Рассказы деда» (1827 г.) и, особенно, «История Шотландии» (1830 г.), его вера в прогресс была не столь безусловной. Возможно, это было связано с осознанием того, что виги с их навязчивой идеей прогресса более соответствуют индустриальному облику Шотландии, нежели торийский консерватизм. «Северная Британия» для Скотта стала жертвой англоцентричного унитаризма — Шотландия становилась окраинной провинцией Англии. Особенно четко эта идея проводится в «Письмах Малаши Малагровер» (1826 г.).

Скотт считал, что уния не только принесла процветание, но и избавила его страну от тиранического феодального прошлого. Он верил в прогресс цивилизации, однако впечатляющие плоды экономического развития были поставлены под сомнение событиями 1820-х гг., которые совпали с его собственным банкротством в 1825 г.⁴⁹ Шотландия 1820-х годов испытала на себе неоднозначность проявлений «прогресса» и «улучшений». Хотя историографически Вальтер Скотт принадлежит скорее к вигской традиции историописания, его политические симпатии были на стороне тори.

⁴⁹ *Harvie C. Scott and the Image of Scotland // Sir Walter Scott: The Long-Forgotten Melody / Ed. by A. Bold. L., 1983. P. 31-32.*

Его оценка унии столь же испытала на себе влияние вигских взглядов, сколь его консерватизм соответствовал идеям торийской землевладельческой элиты. Рост движения за парламентскую реформу, соответственно, внушал ему больше опасений, чем надежд.

«Письма Малаши Малагровер», очевидно, могут быть поняты именно в этом контексте. Основная их идея — это протест против правительственных устремлений лишить шотландские банки права выпускать собственные кредитные бумаги. Скотт выступал против этой «страсти к унификации», поскольку, по его мнению, банки в Шотландии достойно справлялись со своими обязанностями⁵⁰. Кроме того, они играли важную роль в ее экономическом развитии в период после унии 1707 года. Слова «страсть к унификации» очень часто встречаются в «Письмах». Скотт постоянно обращает внимание на разницу между «Северной Британией» и ее южной соседкой, и, по его мнению, нет никаких оснований для унификации всех проявлений общественной жизни, и, в частности, банковской сферы⁵¹.

Мотивы, толкнувшие Скотта написать «Письма Малаши Малагровер» связаны не только и даже, думается, не столько, с правительственными устремлениями провести банковскую реформу, сколько с очевидным кризисом идентичности, с которым столкнулись Шотландия и лично Вальтер Скотт. Социальная структура и менталитет, динамика изменений которых была задана унией на рубеже XVIII и XIX вв. менялись очень быстро. Проявления этой трансформации были заметны и в административной, и в правовой, и в политической сферах шотландской жизни. Таким образом, «Письма» — это своеобразная реакция писателя на то, что произошло с его страной в период после унии 1707 года. В заключении этого произведения он обращает внимание на то, что «божьем проявлением природа создала нас, англичан, ирландцев и шотландцев, выражающих особенности своих земель», и поэтому стремление к унификации противно природе каждой из наций⁵². Говоря это, Скотт очевидно с трудом проводит разницу между своим стремлением к отстаиванию шотландского духа и критикой в отношении англичан.

⁵⁰ *Sir W. Scott. The Letters from Malachi Malagrowther // Miscellaneous Prose Works. Vol. 21. Edinb., 1853. P. 284-291.*

⁵¹ *Ibid. P. 296.*

⁵² *Ibid. P. 297.*

Совершенно ясно, что писатель вовсе не желал изолировать Шотландию от Англии. То, к чему он стремился, была и не полная независимость, и, одновременно, не инкорпорация Шотландии в «Южную Британию». Его идеал был в сосуществовании Англии и Шотландии как равных партнеров в деле процветания Британской империи. Однако эта идея «равного статуса» шотландской и британской идентичностей в русле «улучшений» и на основе рационализма была значительно поколеблена стремительно развивающимися событиями 1820-х гг. Как замечает Дэвид Дайчез, «страх Вальтера Скотта перед буржуазно-демократическим развитием» очевиден в «Письмах Малаши Малагровер»⁵³. Новеллист очень часто тоскует по былой шотландской идентичности, что особенно проявляется в его «Искусстве Шотландского Пограничья» (1802 г.). Однако эта тоска сопровождается признанием очевидных результатов «улучшений» и тех плодов, которые принесла Шотландии эпоха Просвещения.

В. Скотта удовлетворяло осознание того факта, что якобитизм превращается в величественный национальный миф, поставленный на службу современной «британскости». Однако его попытки примирить прошлое с настоящим порой сталкивались со сложностями. Исследования Х. Тревор-Роупера и П. Скотта показывают, что к писателю одинаково применимы два определения: это и британский юнионист, веривший в принципы Просвещения и прогресса, и шотландский националист, отстаивающий права самоуправления Шотландии. Да и сам он, возможно, пытался быть и юнионистом, и националистом, стремился найти место своим националистическим взглядам в рамках унии, что и составило основу так называемой «концентрической идентичности».

Эти идеи наиболее полно отражены в его «Рассказах деда» (1827 г.). Изначально они писались для внука Вальтера Скотта — Джона Хью Локхарта, с тем, чтобы открыть юноше «общий взгляд на шотландскую историю» путем обращения к наиболее интересным сюжетам, которые Скотт собирался изложить в легкой и доступной форме. Большая часть книги посвящена наиболее известным событиям шотландской истории, таким как битва при

⁵³ *Daiches D. Scott and Scotland // Scott Bicentenary Essays / Ed. by A. Bell. Edinb., 1973. P. 42.*

Бэннокберне, история Марии Шотландской, события восстаний 1715 и 1745 гг. В этом смысле книга представляет собой популярную версию шотландской истории. Стоит заметить, что однажды писатель уже пытался создать «истинную историю Шотландии», но эта попытка провалилась, поскольку со временем он понял, что придется проделать работу гораздо более сложную, чем им первоначально предполагалось⁵⁴. Таким образом, «Рассказы» — это сжатая версия представлений Скотта о шотландской истории.

Что касается исторической основы той части произведения, которая касается унии 1707 г., то в книге она преломляется чрезвычайно интересно. Писатель начинает свое произведение с главы, названной «Как Шотландия и Англия стали независимыми королевствами», и в ней обращает внимание на этнические различия между народами⁵⁵. С самого начала Скотт помещает шотландскую историю в контекст неизбежной унии. Идея Шотландии как «обреченной нации» воплощается в описании средневековой шотландской политической системы, суть которой проявлялась в постоянных военных стычках. Таким образом он поясняет различия между деспотизмом и «свободным правлением», которое существовало в Британии.

Автор еще и еще раз обращает внимание на то, что склонная к тирании шотландская знать перманентно препятствовала становлению свободной политической системы. Феодалные лорды, обладая иммунитетом, не давали возможности королю и его судебным органам вершить истинное правосудие в королевстве. Они же постоянно погружали страну в пучину «смертельной вражды». Это беззаконие время от времени пытались исправить такие «благородные и честные мужи», как, например, Роберт Брюс, чья позиция являлась, по мнению Скотта, скорее исключением. Беззаконие в государстве провоцировалось двумя разнородными и периферийными элементами — Горной и Пограничной Шотландией⁵⁶.

Очевидно, что писатель на страницах своей книги воплотил идею шотландского прошлого как времени беззакония, столь ха-

⁵⁴ *Burton J. W.* The Portrait of a Christian Gentlemen, a Memoir of Patrick Fraser Tytler. L., 1859. P. 175-176.

⁵⁵ *Sir W. Scott.* The Tales of Grandfather: being the History of Scotland from the earliest period to the close of Rebellion 1745-46. L., 1925. P. 2-6.

⁵⁶ *Ibid.* P. 116-120.

рактурную для вигской историографии. Однако Скотт отходит от мнения англоцентричных историков-виггов о том, что гражданские свободы в Англию были принесены завоевателями-норманнами⁵⁷. В этом состояло разительное отличие от тех исследователей, которые считали, что гражданские свободы существовали на территории Британии еще с англо-саксонских времен⁵⁸.

Восшествие на английский престол Джеймса VI — это сюжет, с помощью которого Скотт объясняет, что такое прогресс. Однако подобное «теоретическое» отступление представляет собой не просто случайную паузу в канве исторического повествования. В конце 33-й главы автор описывает унии корон как окончание независимой и раздельной истории существования Англии и Шотландии, а затем, начиная следующую главу, объясняет, что значение объединения корон заключалось в том, что был положен конец вражде двух королевств, а также были заложены основы общественного прогресса⁵⁹.

На этом теория прогресса в изложении Скотта не заканчивается. Среди различных этапов прогресса он называет формирование монархического и республиканского правления, возникновение денег и зарождение торговли, складывание более устойчивых связей между людьми путем развития литературы и изобретения книгопечатания, что в итоге сделало возможным перевод Библии и привело к «счастливой» реформации. Не обходит он вниманием и те факторы, которые повлияли на уровень прогресса⁶⁰. Таким образом, сложно не заметить, что объяснение прогресса у Вальтера Скотта чаще всего заключается в противопоставлении «старого» и «нового».

На страницах, повествующих о событиях 1688–1689 гг., автор всецело придерживается традиции вигской историографии⁶¹. Революция 1688–1689 гг. в Англии воспевается им, как величайшее событие, «определившее судьбу великого королевства без кровопролития, что, возможно, было единственным в истории случаем»⁶².

⁵⁷ Ibid. P. 20-22.

⁵⁸ *Sir W. Scott. History of Scotland // Cabinet Cyclopaedia. V. 1. P. 49-58.*

⁵⁹ *Sir W. Scott. The Tales of Grandfather... P. 365, 377.*

⁶⁰ Ibid. P. 377.

⁶¹ *Anderson J. Sir Walter Scott and History. Edinb., 1983. P. 24-25.*

⁶² *Sir W. Scott. The Tales of Grandfather... P. 664.*

Говоря о сюжетах, посвященных резне в Гленко и Дарьенской авантюре, писатель использует многочисленные эмоциональные эпитеты, что разительно отличает эту часть произведения. Раскрывая трагедию Дарьена, Скотт даже не пытается скрывать своего отношения к Англии и королю Вильгельму III, пренебрегшему шотландскими интересами. Правда, стоит отметить и его неоднозначное отношение к истории Шотландской торговой компании. Пытаясь анализировать события с точки зрения стремления Шотландии к процветанию, он не может обойти вниманием и того факта что, по его мнению, Дарьенская авантюра была задумана шотландской администрацией с тем, чтобы отвлечь внимание шотландцев от недавней трагедии в Гленко⁶³. В. Скотт также рассматривает Дарьен как своеобразную форму англо-шотландского противостояния, воплощенного в варварской войне⁶⁴. Он, очевидно, подразумевал, что как производственный сектор общества развивается от сельского хозяйства к коммерции, так и человеческие обычаи эволюционируют от варварства к цивилизации. Иными словами, вслед за прогрессом общей человеческой истории англо-шотландские отношения тоже трансформировались от кровавой войны — через коммерческое противостояние — к миру. Трагедия Дарьена, как в итоге оценивал ее Скотт, была лишь рубежом на пути к унии, установившей мир и счастье на Британских островах.

Отношение Скотта к унии в «Истории» сходно с тем, что мы встречаем на страницах «Малаши Малагровер», хотя на первый взгляд кажется, что писатель искренне верит в унию и неизбежный прогресс, он утверждает, что она не должна диктоваться Англией, а должна скорее быть результатом взаимного и справедливого согласия⁶⁵. Участие Шотландии в английской торговле, способное излечить шотландскую гордость, удар по которой был нанесен Дарьеном, являлось предпосылкой счастливого и справедливого объединения. С этой же точки зрения Акт о безопасности 1703 г., утверждающий раздельное наследование шотландского и английского престолов, характеризовался Скоттом как «брошенная более

⁶³ Ibid. P. 725-728.

⁶⁴ Ibid. P. 729-730.

⁶⁵ Ibid. P. 738, 741-742.

сильной Англии перчатка»⁶⁶. Здесь отличия от «Уэверли» заключаются в том, что новеллист больше не обвиняет Шотландию в незрелости. Ухудшение англо-шотландских отношений, ставшее результатом Акта 1703 г., ускорило принятие унии, поскольку подтолкнуло мудрых людей обоих королевств к решительным действиям. В ходе переговоров по вопросу об унии основные условия диктовались английскими комиссионерами. В этой связи Скотт не скрывает негодования по отношению к шотландским переговорщикам, которые сдали свои позиции в обмен на уступки по вопросу об Эквиваленте⁶⁷.

Но поскольку условия этой «сделки» не были известны широким массам населения, социальный конфликт становится непосредственным результатом принятия унии. Писатель даже воссоздает развитие этого конфликта: все слои и категории общества объявляют свой протест комиссионерам. По его мнению, антиуниатский протест еще не скоро уйдет в прошлое, точно так же, как и положительные последствия унии еще не стали современной реальностью⁶⁸.

Осознавая значимость внешнего давления, финансового и административного, он очень скептически отзывался о тех шотландских парламентариях, кто способствовал принятию унии. Он не забыл ни фатальной неспособности комиссионеров противостоять договору, ни провала их попыток изменить откровенно антишотландские статьи унии⁶⁹. Однако, с другой стороны, сам он прекрасно понимал, что в обществе подобные настроения исходили от многочисленных якобитов, желавших настроить народ против унии, создавая ее одиозный образ и всячески дискредитируя ее сторонников.

Для писателя вера в окончательное утверждение унии пришла лишь с подавлением якобитского восстания 1745–1746 гг., отменой наследственной юрисдикции и устранением обычая военной службы лэрдам⁷⁰. Наконец, по его мнению, лишь после восшествия на пре-

⁶⁶ Ibid. P. 743-745.

⁶⁷ Ibid. P. 751.

⁶⁸ Ibid. P. 772-777, 802, 960-963, 1192.

⁶⁹ Ibid. P. 770.

⁷⁰ Ibid. P. 1175-1179, 1186.

стол Георга III в 1760 г. в Шотландии начался процесс индустриализации, и «забилося общее англо-шотландское сердце»⁷¹. Скотт мог бы предсказать и королевский визит 1822 года, и короля Георга, одетого в цвета королевского клана Стюарт, и инкорпорирование шотландского прошлого в британское настоящее. Однако к концу жизни отношение писателя к унии становится менее определенным.

Таким образом, если в «Малаши Малагровер» Скотт высказывает некоторые сомнения относительно быстрой трансформации Шотландии в рамках унии, то в «Рассказах деда» его скепсис выражается в смеси рациональности и эмоций. Как замечают большинство исследователей, он искренне верил в унию, но одновременно был патриотом. Скотт пытался примирить эти два противоречия, поместив шотландский национальный миф в контекст британского юнионизма. Уния для него — это историческая икона, сохранившая «королевство одновременно и гордым, и независимым». Сам В. Скотт никогда не призывал противостоять британскому государству, ведь его успехи и как романиста, и как юриста сформировались в эпоху реализации унии. Для Скотта и его единомышленников — членов правящего класса Шотландии, лояльность по отношению к родной стране выражалась скорее в развитии и усовершенствовании идеи «Северной Британии», нежели в стремлении повернуть часы истории обратно в сторону независимой Шотландии. Писатель искренне считал себя шотландским патриотом, действующим на благо собственной страны, и этим ставил свой патриотизм в идеологические рамки «концентрической идентичности». В последних произведениях его сомнения выражаются лишь в своеобразной исторической диалектике и использовании одновременно таких наименований для унии, как «крепчайшая дружба и связь» и «недостойная сделка»⁷². Вальтер Скотт попытался объяснить шотландское прошлое и отношения своей страны с Англией в категориях «смешанных чувств». Еще и четверть века спустя «смешанные чувства» являлись исторической реальностью.

⁷¹ Ibid. P. 771, 1188-1192.

⁷² Ibid. P. 744, 770.

И. Н. Ионов

НАЦИОНАЛЬНЫЕ МИФЫ, ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ДИСКУРС И ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ В XVII–XIX ВВ.

Описывая бытование национальных мифов в Новое время, приходится сталкиваться с многочисленными неясностями, такими как параллельное употребление историками переносного и прямого значения понятия “миф” (как ложного знания и собственно мифологических представлений), проблема взаимодействия элементов интеллигентского мифотворчества, ограничивавшегося задачами позитивной самоидентификации, и политически ангажированного мифотворчества, зачастую дополнявшегося такими «ритуалами», как физическое истребление соперников, а также сложными проблемами сосуществования мифологического сознания и развитой метафизической, а то и научной традиции в тех общественных кругах, где эти мифы создавались.

Особенно трудно найти пути разрешения этих проблем, если речь идет о цивилизационном дискурсе XVII–XIX вв., в рамках которого преодолеваются не только мифологическая, но и религиозная, а также часто еще и имперская самоидентификация, формируются основы классической теории рациональности и научной истины. Для цивилизационных представлений характерно использование в качестве оснований аподиктичности не столько прямо мифологических, сколько мягких форм утопических идей¹. Утопия, по определению Ф. Полака, представляет собой рационалистическое и критическое преломление мифа в культуре большого, неконтактного общества. Она имеет секулярный характер и иронический пафос, заставляющие несколько дистанцировать ее от мифа². Поэтому требуется предварительное методологическое исследова-

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 06–01–00453а.

¹ См.: *Ионов И. Н.* Построение образа российской цивилизации в свете психологии мышления и социологии знания // *Общественные науки и современность.* 2003. № 6. С. 102–116.

² *Polak F. L.* The Image of the Future. Vol. 1. Leiden, 1961. P. 419. См. также: *Хюбнер К.* Нация. От забвения к возрождению. М., 2001. С. 13–16, 67–71.

ние тех путей, на которых может произойти реставрация мифологической составляющей в рамках цивилизационного дискурса.

Знание, утопия и мифология в цивилизационном дискурсе

Для того чтобы уточнить способ применения понятия “миф” к цивилизационному сознанию XVII–XIX вв., полезно обратиться к исследованиям Р. Барта, который еще в 1950-е гг. стал анализировать современный миф как универсальную по своему значению «вторичную семиологическую систему», надстройку над означающими, в контексте которой смыслы знания адаптируются, обедняются, обесцениваются и утилизируются; за ними остается только знаковая функция. Миф, таким образом, овладевает языком и знанием, чтобы построить свою собственную форму. Сохраняя наглядность и очевидность знания, миф деформирует и отчуждает его, очищает от исторического контекста и перемещает в другой, спекулятивный (например, националистический) контекст. При этом знанию придается императивный и «адресный» характер, оно становится конвенциональной основой для самоидентификации группы единомышленников. Элиминируя старые формы исторической памяти, миф именно поэтому способен создавать новые формы исторической памяти, которым в контексте предлагаемого им метаязыка придаются признаки природно-обусловленного, «естественного»³.

Однако надо учитывать, что мифотворческими свойствами «надстройки» в структуре знания обладают важнейшие для него философские, парадигмальные смыслы. Иначе мы вместе с Б. Кроче выступим против любой философии истории, видя в ней форму «рационализированной мифологии», отделяющую «факт от истории, событие от объяснения, действие от цели»⁴. Поэтому невозможно сводить миф к «ложному» сознанию или знанию, как это часто делалось в 1920–1960-е гг.⁵ Уже Барт отчасти отступает от этой позиции, подчеркивая односторонность отдельных конструктивистских и деконструкционистских стратегий знания⁶. Сходные

³ Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Мифологии. М., 1996. С. 239-249; 255-257, 278.

⁴ Кроче Б. Теория и история историографии. М., 1998. С. 169.

⁵ Режабек Е. Я. Мифомышление. Когнитивный анализ. М., 2003. С. 235.

⁶ Барт А. Указ. соч. С. 286.

идеи высказывает В. Б. Земсков, отмечая важность активизации архаического пласта культуры при переходе от традиционалистского ее варианта к современному в процессе модернизации. По его мнению, «осуществление любого варианта Большого Модерна не было возможно без подпитки архаикой»⁷.

Миф, подобный идее исторического цикла или философского атомизма, может служить основой для возникновения познавательной конвенции, т. е. научной революции, как ее называл Т. Кун, в рамках которой происходит переосмысление теоретических оснований знания. Здесь миф и наука продуктивно взаимодействуют. Особенно это заметно применительно к классическому, истинностному, объективистскому, детерминистскому знанию. Когнитивные карты классической науки в чем-то очень похожи на ментальные карты мифологии. Это обуславливает как их самоочевидность, так и их хрупкость. Антропологи Ф. Боас и К. Леви-Строс говорили о том, что мифологические миры по самой своей природе «предназначены для уничтожения, чтобы на их месте могли возникнуть другие миры»⁸. Не случайно, что понятие «пролиферация», использованное при этом, употреблялось в дальнейшем историками науки, такими как П. Фейерабенд, для характеристики трансформаций научного знания⁹.

Философ К. Хюбнер, а затем историк П. Вен прямо приравнивали науку и историческое знание к мифу, определяя парадигмы как структуры, делающие возможным опыт и, следовательно, не подлежащие суду на основе этого опыта¹⁰. Провозглашалась однородность мифологической и рациональной научной истины, что однозначно связывает историческую истину с идеологией, приписывает историческим фактам полную теоретическую нагруженность. «Ничто и никогда не существует и не действует за пределами замков, выстроен-

⁷ Земсков В. Б. Дисбаланс в системе взаимодействия пластов культуры как фактор культурной динамики // *Общественные науки и современность*. 2003. № 2. С. 138-139. Правда, в данном случае речь идет, прежде всего, об утопиях, а не о мифах.

⁸ Цит. по: Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 62, 75.

⁹ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 161-162, 450.

¹⁰ Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 320.

ных воображением... они сами — единственное наличествующее пространство... вокруг нет оттесняемой негативности, стремящейся проникнуть внутрь», — писал П. Вен¹¹.

В отечественной науке более взвешенная интерпретация соотношения науки и мифа дана в теории иерархической компенсации Е. А. Седова. Он показал, что в «сложнейших интеллектуальных системах» пласт фактуального знания подчинен пласту теоретического знания (структурные элементы зависят от структурных, предсказуемых, избыточных, самоочевидных). Однако это подчинение ограничено задачами сохранения гибкости и возможности внутренних трансформаций системы¹². Движение в сторону полного доминирования структурного (вторичного) знания возможно лишь, если идеал целостности становится самодовлеющим. М. В. Сапронов описал эту ситуацию как детерминистский процесс, обусловленный стремлением к максимуму структурной информации¹³. Однако надо учитывать, что схема Е. А. Седова создавалась как орудие критики тоталитарного советского строя и его идеологии¹⁴. Поэтому речь может идти не о универсальном векторе процесса трансформации интеллектуальной (или социальной) системы, а о процессе, заданном ситуацией, стрессовой для общества и культуры, в которой не менее распространенный вектор нарастания хаоса («странный аттрактор») явно неадаптивен, а потому исключен по определению.

Именно в этих условиях главным качеством идей становится их самоочевидность, аподиктичность, что весьма свойственно цивилизационным представлениям в период модернизации. Так, по мнению Э. Гуссерля, создавшего философскую феноменологию, изучающую аподиктические феномены сознания, цивилизация

¹¹ Вен П. Греки и мифология: вера или неверие. Опыт о конституирующем воображении. М., 2003. С. 154. См. также: Вен П. Как пишут историю: Опыт эпистемологии. М., 2003. С. 41-59.

¹² Седов Е. А. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Общественные науки и современность. 1993. № 5. С. 93, 95. См. также: Седов Е. А. Эволюция и информация. М., 1976; Он же. Одна формула и весь мир. М., 1982.

¹³ Сапронов М. В. Синергетический подход в исторических исследованиях: новые возможности и трудности применения // Общественные науки и современность. 2002. № 4. С. 164-165.

¹⁴ Седов Е. А. Информационно-энтропийные свойства... С. 100.

«мыслится не как спекулятивная интерпретация нашей историчности, но как выражение поднимающегося в своей беспредпосылочной рефлексии живого предчувствия. Оно и дает нам интенциональное руководство к усмотрению в европейской истории значительных взаимосвязей, в прослеживании которых предчувствие обращается в испытанную уверенность. Предчувствие есть эмоциональный указатель ко всем открытиям», а осознается оно «благодаря последовательному аподиктическому постижению»¹⁵.

Надо учитывать, что существует целый ряд аспектов, которые отличают мифологию как от науки, так и от утопии. Так, по мнению Е. Я. Режабека, переход от тотемного к мифологическому мировоззрению связан с освоением дуальных оппозиций, которые осмысливаются как проявления нравственного Закона. Но использование этих оппозиций очень специфично. Мир мифа резко поделен на сакральное и профанное пространство. Не только в науке, но и в утопии (или ухронии) сакральное пространство принципиально, онтологически трансцендентно, а в мифе сакральное пространство неизменно онтологически *имманентно*. Оно пронизывает собой реальность. Сакральное время (Время Творения) — условно имманентно (достижимо при помощи ритуала)¹⁶. В связи с этим важнейшую роль приобретают роли *жреца и жертвы*, во взаимодействии которых произносимое имя актуализирует магическую силу, дает власть над реальностью. В ядре мифологии скрыто принципиально алогичное, *самопротиворечивое* знание, отсутствующее в науке или утопии, как правило, сохраняющих верность логике. На это обратил внимание еще Л. Леви-Брюль, указавший также на роль мифа в интеграции обществ. Эта форма сознания, по его мнению, «в наиболее чистой форме содержит ощущаемую и переживаемую сопричастность как между индивидами и социальной группой, так и между социальной группой и окружающими группами»¹⁷. Целью мифологического сознания является проникновение на уровень Тайны, пер-

¹⁵ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск; М., 2000. С. 634.

¹⁶ Режабек Е. Я. Указ. соч. С. 118-123, 127, 140.

¹⁷ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 352, 375; Арискин П. Люсьен Леви-Брюль и проблема исторического развития мышления // Там же. С. 579; Режабек Е. Я. Указ. соч. С. 267.

воначального нечленораздельного языка и репрезентаций, не имеющих точного вербального выражения, описание которых *неминуемо порождает противоречия*¹⁸.

Поэтому, хотя миф и можно обнаружить в ядре научного знания, их интенции противоположны. В условиях развитой метафизики (и тем более науки) предпосылкой сохранения самоочевидности, аподиктичности является гарантия непроблематизируемости той или иной системы идей за счет конструирования дискурсивных практик, альтернативных профессионально-научным. Последние могут стать основой и для более широкой, национальной самоидентификации. Сохранение тяги к такого рода дискурсам характерно для молодых культур и связано с первотворческой функцией мифологического знания, которое противопоставляет себя иным (например, более ранним и распространенным или враждебным) вариантам знания как ложным, пережиточным и неактуальным¹⁹.

Одной из целей мифологического знания в Новое время является создание новой символической системы, «переназывание» явлений, что ведет к смещению баланса денотативной и когнитивной ролей языка, выражающихся соответственно в маркировке референциальной (в том числе воображаемой) реальности представлений и в познании не зависящей от нас реальности — в сторону денотативной роли. Изначально в истории человечества с этой функцией лучше всего справлялись мифы и ритуалы, которые хранили и утилизировали во имя блага племени «подлинные» имена вещей и явлений²⁰.

Правда, эту тенденцию можно обнаружить и в практике социально-исторического знания. Аргентинский философ А. А. Ройг связывал ориентацию на денотативные функции языка с идентификационным этапом социально-исторического познания, когда происходит вычленение образов субъекта и объекта знания, которые интерпретируются в имперски-колониальном контексте XVIII–XIX вв. как носитель разума и права (субъект познания) и как «анти-субъект», т. е. объект не только познания, но и колониалистско-

¹⁸ Режабек Е. Я. Указ. соч. С. 27, 224, 302.

¹⁹ Это очень характерно для латиноамериканской и российской культур. См.: Земсков В. Б. Первотворчество: нормативы культурообразования в Латинской Америке // *Общественные науки и современность*. 1997. № 5. С. 179-180.

²⁰ Режабек Е. Я. Указ. соч. С. 113-118, 267.

го покорения — устранимый, «избегаемый», обозначаемый намеками. Главным результатом являлось возникновение мистифицированного образа *абсолютного субъекта познания* (в результате самоидентификации с Богом), а не создание адекватного образа реальности. Ройг поэтому критиковал субъект–объектную парадигму социально-исторического знания как источник «киллюзорного» знания (исп. *elusión–alusión–ilusión*). Философ подчеркивал несостоятельность сциентистской трактовки преимущественно денотативной стратегии и считал, что превращение ее в основу концепции создает угрозу «застрясть» в исходном познавательном горизонте, подменить научное познание — ложным («ущербным») идеологизированным сознанием²¹.

Миф наиболее часто используется в описании политических соперников или других объектов политической агрессии. Если собственный образ (*фигура*) лишь приукрашивается, приобретает нарциссистские черты, активно соотносится с сакральным идеалом, то образ политического конкурента (*фон*) последовательно снижается и деформируется²². Создается образ врага, который описывается в сугубо отрицательных выражениях, что помогает манипулировать им как образом объекта ритуала, призванного восстановить мировой порядок. Тем самым автор концепции *назначает самого себя жрецом, а конкурента — жертвой*. Политическое действие превращается в обряд, важную роль в котором играет *магическая сила слов*. Параллельно деформируется историческая память. Происходит частичная или полная «деисторизация» объекта познания, приписывание ему той или иной формы внеисторического существования, неактуальности, отсутствия у него будущего, что *обесценивает его жизнь* и отдает его на милость победителя.

* * *

Для того, чтобы более отчетливо понять влияние на национальное сознание не утопических, а именно мифологических представлений со всеми их особенностями, полезно выделить среди но-

²¹ Roig A. A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México, 1981. P. 163, 178-179, 184.

²² Кристева Ю. Силы ужаса. Эссе об отвращении. Харьков; СПб., 2003. С. 37-38.

сителей цивилизационного варианта национального сознания в XVII–XIX вв. тех, кто по особенностям культуры или собственному желанию дистанцировался от разного рода утопий. В связи с этим наиболее интересным для нас материалом будут мыслители Китая, Латинской Америки и России.

Многие китаисты пишут о слабом развитии утопии в *официальной конфуцианской идеологии* Китая, где идеал не выносился за пределы географии и истории, а непосредственно сопрягался с персоной императора и его деятельностью. Фигура императора мифологизировалась, он соединял Землю и Небо, сакральное и профанное. Утопические учения, способные утвердить альтернативные общественные идеалы бытовали в основном в народной среде. Недаром понятие *утопия* в Китае переводилось при помощи буддистских или даосских терминов («мир Хуаянь» или «страна Хуасюйши») ²³. Единственный текст Конфуция, в котором описывается эпоха Датун (время братства и нестяжательства), и который можно охарактеризовать как утопический, выглядит интерполяцией на фоне других его высказываний, защищающих аристократический идеал, и содержит заимствования из даосских и моистских источников ²⁴.

Схожие тенденции были свойственны культурам, *заимствовавшим европейские формы* цивилизационного сознания. Многие европейские утописты, такие как Ш. Фурье, критиковали идею цивилизации как буржуазную и противопоставляли ей иные идеалы, такие как идеал гармонизма — более высокой формы человеческого общежития. «Весь механизм строя цивилизации, — писал Фурье, — это только порочный круг» ²⁵. Не случайно, что в середине

²³ Ушков А. М. Утопическая мысль в странах Востока. М., 1982. С. 41-42, 106; Борох Л. Н. Традиционные утопии в восприятии Сунь Ятсена // Китайские социальные утопии / Отв. ред. Л. П. Делюсин и Л. Н. Борох. М., 1987. С. 272-273. Правда, есть и противоположные мнения: Мартынов А. С. Конфуцианская утопия в древности и средневековье // Там же. С. 10-57.

²⁴ Хоу Вай-Лу. Социальные утопии древнего и средневекового Китая // Вопросы философии. 1959. № 9. С. 81; Федоренко Н. Т. Древние памятники китайской мысли. М., 1978. С. 91-92; Мартынов А. С. Указ. соч. С. 24, 53. О слабых местах такой утопии см. Кобзев А. И. Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии // Китайские социальные утопии. С. 58-61.

²⁵ Фурье Ш. Новый хозяйственный и социетарный мир, или Открытие способа привлекательного и природосообразного труда, распределенного в

XIX в. многие из неевропейских националистов сознательно или бессознательно противостояли формам утопического сознания. В частности, В.Б. Земсков отмечает, что взгляды одного из наиболее известных представителей цивилизационной мысли в Латинской Америке середины XIX века Д. Ф. Сармьенто, сыгравшего большую роль в истории становления Аргентины, складывались в ходе *преодоления* утопических идей, свойственных его предшественникам, идеологам Освободительной войны 1810–1826 гг., причем исследователь пишет, что «отсутствие утопизма придаст впоследствии его деятельности дух опасного прагматизма», заставит «опасно балансировать на грани гуманизма»²⁶.

Дистанцироваться от утопизма стремились русские славянофилы и другие националисты. Они полагали, что европейские консерваторы выстраивают *утопию традиции и коллективизма* потому, что в реальности коллективистские идеалы там давно утрачены; в России же община и коллективистские ценности полностью сохранены, поэтому утопические построения как основание для консервативных идеалов излишни. Н. А. Бердяев, изучая работы А. С. Хомякова отмечал, что тот ставил «обладание своим Градом» выше «взыскания Града грядущего... В нем нет устремленности, нет муки алчущих и жаждущих»²⁷. П. Н. Савицкий, давая характеристику почвенникам XX века, отмечал, что «евразийцы менее всего утописты»²⁸. Это следствие выработанного в ходе осмысления большевизма неприятия утопизма. Тем не менее познавательная деятельность евразийцев имеет отчетливый этикомифологический контекст: «Перед ними во всей своей обнаженно-наглядной и в то же время мистически-потрясающей реальности встает *проблема зла* (курсив автора)»²⁹. Все это создавало место для активизации мифологического сознания.

сериях по страсти. Раздел VI. Анализ строя цивилизации // Утопический социализм. Хрестоматия / Общ. ред. А. И. Володина. М., 1982. С. 291, 298, 301.

²⁶ Земсков В. Б. Доминго Фаустино Сармьенто: человек и писатель // Сармьенто Д. Ф. Избранные сочинения. М., 1995. С. 444-445.

²⁷ Бердяев Н. А. Александр Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 42.

²⁸ Савицкий П. Н. Евразийство // Россия между Европой и Азией. Евразийский соблазн / Под ред. Л. Новиковой, И. Сиземской. М., 1993. С. 111.

²⁹ Там же.

Вообще российским почвенникам была менее, чем европейским консерваторам, свойственна романтическая *утопия порядка*. Так, например, у бывшего фурьериста Н. Я. Данилевского в центре цивилизационных представлений оказался идеализированный образ самодержавной власти, возвышенный над идеалом культуры³⁰. Это ближе к китайской традиции сакрализации верховной власти, чем к субъективистской исторической утопии европейских консерваторов первой половины XIX века. Один из классиков романтизма Новалис (Ф. Л. фон Гарденберг), выстраивая романтическую утопию, предлагал задать дистанцию между сущим и должным в познавательном пространстве при помощи фантазии, придав «благородный смысл тому, что вульгарно, черты таинственности — банальному, видимость бесконечности — конечному»³¹. Получался сконструированный образ, субъективистская утопия, которая помогает символически обозначить истоки современного порядка, порождает интуитивные формы ориентации в мире. К. Манхейм писал в связи с этим, что «романтики искали действительности не вовне, в эмпирически данном предмете, а внутри — в “жизненном опыте”»³². Русским почвенникам этого было явно недостаточно. Им нужен был не муляж, а реальная плоть и кровь исторической памяти. И хотя вслед за А. Валицким славянофильские взгляды стали походя характеризовать как “консервативную утопию”³³, надо отметить и особенности их идеологии, отчасти дистанцированной от самого утопического дискурса.

На этих трех примерах — философии истории китайца Ван Фучжи, аргентинца Д. Ф. Сармьенто и славянофила А. С. Хомякова — мы и сосредоточим свое внимание.

Китайский миф о «варварах». Ван Фучжи

Значительное место в китайских образах мира и истории занимали идеал «цивилизованности» и образ «варваров». Представление о «культурности» или «цивилизованности» (вэнь), с точки

³⁰ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 487, 499.

³¹ Цит. по: Манхейм К. Консервативная мысль // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 624-625.

³² Манхейм К. Указ. соч. С. 651.

³³ Walicki A. The Slavophile Controversy. History as a Conservative Utopia in 19th Century Russian Thought. Oxford, 1975.

зрения Ю. Л. Кроля, соотносилось прежде всего с деятельностью государства, с понятием законности, а также соблюдением ритуала³⁴. По словам А. И. Кобзева, обозначавший его иероглиф восходит к образу следов животных и последовательно выражал идеи письменного знака, культуры и осмысленной упорядоченности как таковой, вселенского текста. В нем воплотилась идея о китайской цивилизации как высшем проявлении космического порядка³⁵. Поэтому смысловое взаимодействие понятий «культура» и «варварство» было затруднено.

Культ Срединной империи (Чжунго) как центра Вселенной, который создал Конфуций и его последователи, предполагал деление пространства мира на пять зон, иерархически соподчиненных в сакральном, географическом, политическом и этическом планах. Первую зону представлял сам Китай, управлявшийся непосредственно императором и при посредстве исполняемых им ритуалов прямо соединенный с Небом. Вторую — зона удельных княжеств, третью — зона княжеств, присоединенных правящей династией. Они все в меньшей мере обладали небесной благодатью. Наконец, четвертую и пятую периферийные зоны составляли «варвары», которых разделяли на союзников, частично контролируемых государством, и враждебные племена³⁶.

Китайцы и «варвары» жили как бы в разных мирах и обязаны были гадать на разные созвездия. В астрологической схеме Китаю соответствовали планеты, звезды и созвездия, связанные со светлыми силами (Ян), а «варварам» — связанные с темными силами (Инь). Воинственность «варваров» и необходимость их наказания вытекали непосредственно из их «темной» сущности. Разделение на китайцев и «варваров» было вписано в систему мирового порядка, «зафиксировано» на небе и не подлежало изменению людьми. Любое уподобление китайцев «варварам» (и наоборот) нарушало космическое равновесие, вело к разорению страны³⁷.

Особенно резко китайцы и «варвары» стали противопоставляться после свержения монгольского правления, в эпоху династии

³⁴ Кроль Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970. С. 86.

³⁵ Кобзев А. И. Указ. соч. С. 82, 93, 96.

³⁶ История философии. Запад–Россия–Восток / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. Кн. 1. М., 1995. С. 410–411.

³⁷ Кроль Ю. Л. Указ. соч. С. 112, 213.

Мин (1368–1644 гг.). Их отношения рассматривались как неразрешимое противоречие, роковое противостояние. Все некитайские династии были объявлены нелегитимными. Право на власть в стране стала давать лишь родовая принадлежность к китайцам³⁸. Эта ситуация слабо изменилась и после того, как в Китай стали приезжать европейские купцы, а иезуиты, начиная с XVI в., развернули миссионерскую деятельность, стремясь наладить диалог с китайской культурой. Наиболее остро борьба между имперским универсализмом, а также сопровождавшим его методологическим индивидуализмом — и зачатками национализма развернулась во время борьбы с маньчжурской агрессией в XVII в., а также воцарившейся династией Цинь. Именно она стала тем «осевым событием», по отношению к которому стали маркироваться все другие события в истории китайского национализма; тогда была создана оригинальная концепция «варварства», автором которой был философ Ван Фучжи (иначе Ван Гуань Шань, 1619–1692). Она изложена в его трудах «Желтая книга» и «Читая “Зеркало истории”»³⁹.

Ван Фучжи сконструировал догматическую, этически и натурфилософски обоснованную концепцию «варварства» как полного антипода цивилизации. При этом значительные знания о «варварах» игнорировались, а отличие китайца (как цивилизованного человека) от «варвара» объявлялось «всеобщим принципом всех времен». Разница между китайцами и «варварами» провозглашалась абсолютной, врожденной, связанной с географическими различиями места их обитания и разной природой. Цивилизованы, с точки зрения философа, могут быть только те, кто родился в таком уникальном месте, как Китай — в центре мира, в умеренных климатических условиях, среди плодородных земель и обильных вод, в густонаселенной местности, воспитан в культурной традиции, — то есть китайцы. «Варвары» же рассеяны по всем частям света, живут в неблагоприятных условиях, где просто невозможна упорядочен-

³⁸ Crossley P. K. *History and Identity in Qing Imperial Ideology*. Berkeley; Los Angeles; L., 1999. P. 67.

³⁹ Ibid. P. 38. Подчеркивая практичность этого рода знания, его дистанцированность от утопии, Дж. Мак-Морган так назвал свою книгу: *McMorgan J. The Passionate Realist. Introduction to the Life and Political Thought of Van Fuzhi*. Hon Kong, 1992.

ная семейная жизнь, необходимая для развития сельского хозяйства, литературы, философии, политического искусства. «Варвары и китайцы различаются по месту проживания, — писал философ. — Если же существа различаются по месту проживания, то различны и их привычки, а потому их знания и поступки также не могут не отличаться друг от друга»⁴⁰.

На этом негативном фоне четко выступают позитивные качества китайской цивилизации: уважение к старшим членам семьи и мертвым предкам, умение читать и писать, фиксация сведений о прошлом с целью накопления опыта, использование разных средств коммуникации (письмо, ритуал, музыка), применяемых для урегулирования отношений между людьми, а также между людьми и Небом, создание государства и управление им согласно закону и разуму. Разница между «варварством» и цивилизацией абсолютна; и хотя предки китайцев сами были «варварами», пережитки «варварства» в современном Китае, по мнению философа, неразличимы⁴¹. Цивилизация и «варварство», как самостоятельные сущности, образуют два моральных и исторических пространства, которые нигде не пересекаются. Применительно к «варварам» употребляется особая форма морали. Защиту от них нельзя называть войной, так как они не являются по своей природе подобными китайцам. Это только восстановление естественного равновесия, для чего все средства хороши. «Уничтожение варваров для спасения нашего народа можно назвать гуманным, — отмечал Ван Фучжи, — обман варваров и действие им во вред можно назвать лояльным, захват земель варваров с целью заменить их обычая нашими книгами и верованиями, так же как конфискация их собственности с целью увеличить достаток нашего собственного народа могут быть названы правомерными... Поскольку варвары не являются нам подобными и приносят нам громадный вред, необходимо больше убивать их и это не будет ущемом для нашего человеколюбия»⁴². Напротив, именно борьба против «варваров» характеризуется Ван Фучжи как проявление человеколюбия, ибо совершается ради них самих,

⁴⁰ Буров В. Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII в. Ван Гуань Шаня. М., 1976. С. 153.

⁴¹ Crossley P. K. Op. cit. P. 68-69, 247-249.

⁴² Ibid. P. 248; Буров В. Г. Указ. соч. С. 149-150.

чтобы освободить их от постыдных, низменных обычаев. Интересы противоположной стороны не только не учитываются, но и не усматриваются философом, диалог культур исключен.

Для метафизического обоснования этих идей Ван Фучжи создал своего рода «политическую космологию». Он строил свои представления о природе и обществе на этической основе, полагая, что согласно закону природы притягиваться должно подобное, а отталкиваться — разнородное. За этим утверждением стояла логика мифологического мышления, в рамках которого самой мощной силой является принадлежность к иерархически определенной части мира. Сакральное притягивается к сакральному, профанное — к профанному. Так образовывались жесткие, морально окрашенные бинарные оппозиции, такие как: люди — животные, центр — периферия, внутреннее (Китай) — внешнее (варвары). При этом противопоставление китайцев и «варваров» играло в этой схеме большую роль, чем противопоставление людей и животных⁴³. Историческое сознание, акцентировавшее опыт противостояния китайцев и «варваров» опиралось на природные закономерности. Ядро этой схемы имеет мифологический характер и связано с культурными героями древности: «Совершенномудрые имеют желания, — пишет философ, — эти желания и есть закон Неба»⁴⁴.

Изоляционизм Ван Фучжи парадоксальным образом сочетался с прогрессизмом. Он создал вариант представления о Тайцзи, Великом пределе, осмысленном не в терминах неизменности и неподвижности, как в древности, а в терминах динамичности и бесконечности. Ван Фучжи утверждал, что «беспредельность есть великий предел», что открывало возможности для становления идеи исторического прогресса⁴⁵. Но последняя не имела отношения к описанию «варваров» (в том числе европейцев). По мысли философа, неотъемлемая и исключительная черта «варваров» — деградация.

Философ жестко связывал преодоление «варварства» с деятельностью Конфуция и государства. Он полагал, что до установ-

⁴³ Crossley P. K. Op. cit. P. 33, 68.

⁴⁴ Буров В. Г. Указ. соч. С. 144.

⁴⁵ Конрад Н. И. Культура Китая второй половины XVII и XVIII вв. // Конрад Н. И. Избранные труды. История. М., 1974. С. 167; Буров В. Г. Указ. соч. С. 49, 80-81, 142.

ления государственной власти в Китае «люди вели себя, как животные». Происходили массовые кровопролития, родственники убивали друг друга. Переработка Конфуцием священных книг, а также его рассуждения о проблемах жизни общества совершили духовный переворот, образовав сакральное пространство, в котором все развивается и совершенствуется. Вокруг него — мир зла, в котором все разлагается и деградирует. Смешивать эти два пространства — значит пособничать «варварам». Поэтому все группы населения (в том числе китайское крестьянство), которые были дистанцированы от идей конфуцианства и власти государства, не могли считаться цивилизованными. Ван Фучжи сравнивал китайских крестьян с животными, которых невозможно перевоспитать и которым нельзя внушить высокие моральные ценности. В то же время группы городского населения, тесно связанные с властью, не могли рассматриваться как способные к хотя бы временному регрессу. Ведь деградация — неотъемлемая и исключительная черта «варваров». Поэтому Ван Фучжи критиковал традиционную циклическую историческую схему Сыма Цяня и особенно представления о моральной деградации китайцев. По его мнению, Конфуций навсегда сделал искусство государственного управления удобопонятным и превратил человеколюбие в постоянную основу политики китайского государства⁴⁶.

Незаконность маньчжурской династии Цинь (1644–1911) Ван Фучжи доказывал тем, что принадлежащие к ней императоры способствуют сосуществованию народов с разной культурой вместо того, чтобы их разделять (в том числе потакают европейцам), т. е. действуют вопреки морали и природе вещей, вопреки естественному закону — взаимоотталкиванию двух миров, «варваров» и цивилизованных людей⁴⁷. Культивировать отличия от «варваров» — обязанность каждого культурного человека. Ведь если «человек не отличает себя от других существ, нарушается принцип Неба. Если же китайцы не отличают себя от варваров, тогда нарушается принцип Земли»⁴⁸. Тем самым теоретическому различению китайцев и «варваров» и, тем более, борьбе против «варваров» придавался са-

⁴⁶ Там же. С. 128, 132-133, 149-150.

⁴⁷ Crossley P. K. Op. cit. P. 248.

⁴⁸ Буров Б. Г. Указ. соч. С. 153.

кральный смысл — это был ритуал, проводимый во имя сохранения космического порядка.

Не случайно, что эти идеи нашли широкий отклик на рубеже XIX и XX вв., когда Чжан Бинлинь и Лян Цичао использовали сходные идеи для обоснования свержения власти империи Цинь, интеграции китайской нации и ее экспансии (сопровождаемой разрушением местных культур)⁴⁹. Чжан Бинлинь (1868–1936) подкреплял идею революции стремлением сохранить разницу между китайцами и маньчжурами; он полагал возможными отношения лояльности, нежности, самопожертвования только между китайцами, воспитанными в одной природной среде⁵⁰. Лян Цичао (1873–1929) обосновывал таким образом универсалистскую имперскую политику, которую считал проявлением китайской политической культуры: «С начала цивилизации китайский народ никогда не считал национальное правительство высшей формой социальной организации. Он мыслил о политике только в общечеловеческих терминах, имея в качестве конечной цели мир во всем мире, и считая мир в семье и нации промежуточными стадиями в совершенствовании мирового порядка»⁵¹. Свои цивилизаторские претензии Лян Цичао распространял и на другие континенты, в частности на Латинскую Америку (Бразилию). Он видел прообраз своих цивилизаторских проектов в эпохе позднего Чжоу, когда происходила ассимиляция китайским государством полуварварских племен на огромной территории от севера страны до реки Янцзы.

Миф о гаучо в Аргентине Доминго Фаустино Сармьенто

Кризисный период национального самосознания в Аргентине наступил в 1830-е гг., когда проявились негативные стороны подъема активности народных масс во время Освободительной войны. Именно на вооруженных пастухов-гаучо опирались федералисты-каудильо, устанавливавшие свою власть в регионах страны. Страна, культура, надежды на будущее рассыпались на части. В условиях

⁴⁹ Crossley P. K. Op. cit. P. 354-357.

⁵⁰ Ibid. P. 356.

⁵¹ Liang Chi-Chiao. History of Chinese Political Thought During the Early Tsin Period. N.Y., 1930. P. 7.

отчужденности колонистов от местной доколумбовой культурной традиции и противостояния испанской имперской цивилизации у них, казалось, не было культурной альтернативы⁵². Среди идеологов освободительной войны было много утопистов и почвенников, таких как С. Родригес или Х. Б. Альберди, стремившихся видеть в местных крестьянах, прежде всего индейцах и гаучо, опору новой, собственно американской культуры. Теперь такие воззрения критиковались⁵³.

В отличие от почвенников унитарии и их лидер Д. Ф. Сармьенто ориентировались на западный идеал цивилизации и формы его практического воплощения в США. Они считали поиски собственного культурного языка «диким американизмом». Вместе с тем они не могли примириться с существовавшими реалиями. Опыт испанцев по организации государственной жизни колоний отрицался ими как главная причина наступившего социально-политического хаоса. Однако они опирались на испанскую колониалистскую традицию и созданный в ее рамках «цивилизаторский проект», рассматривавший население колоний (прежде всего индейцев и метисов) как «варваров». В отличие от почвенников, стремившихся адаптировать европейские и северо-американские образцы к местным условиям, либералы пытались, как писал мексиканский философ Л. Сеа, «по возможности точно воспроизвести, скопировать их... <им> предстояло уничтожить народ Америки, заменив его порочные, анархичные кровь и мозг на новые и создав новый народ...»⁵⁴.

Такое предприятие требовало мощного идеологического обеспечения, трансформации мировоззрения, в том числе исторического сознания. Обоснованию политики унитариев служила публицистическая книга Сармьенто «Цивилизация и варварство. Жизнеописание Хуана Факундо Кирогги» (1845). Это типичное произведение писателя-романтика, стремящегося охватить конкретные приметы жизни и весь мир. Художественное описание становится при этом

⁵² Сеа Л. *Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки*. М., 1984.

⁵³ История литератур Латинской Америки. От Войны за независимость до завершения национальной государственной консолидации (1810–1870) / Отв. ред. В. Н. Кутейщикова. М., 1988. С. 20, 48, 54.

⁵⁴ Там же. С. 265.

символом, знаком судьбы народа. Сама процедура писания рассматривалась как сакральная. Ведь, как замечал Х. Рамос, «писать означало цивилизовать, вносить смысл и порядок в хаос американского варварства»⁵⁵. Идеал цивилизации, спроецированный на историю послереволюционной Аргентины, помог Сармьенто поместить знакомые аргентинцам образы в мировой исторический контекст, определить свое место в судьбах человечества.

Писатель рассматривал цивилизацию как идеал общественной жизни, воплощенный в Европе и США, установление порядка и прогресса во всех областях, обеспечение простора индивидуальной инициативе, господство разума над страстями, закона и права над грубой силой, соблюдение принципов свободы и демократии. Напротив, с реальностью Латинской Америки Сармьенто связывал все, что оценено как «варварство» — застой, деспотизм, доминирование силы над правом, природы над человеком, животных страстей над разумом, хаотичность всего строя жизни. «Варварами» представлялись писателю и испанцы, выходцы из наименее цивилизованной страны Европы. Смещение рас рассматривалось как главная причина, препятствующая культурному и социальному народов Америки. Каждый из этнических элементов — это часть калейдоскопа *антицивилизации*. В пампе все дикое — и звери, и люди. Их порождает «почва» пампы — царящие там географические и расово-культурные условия. Этот способ существования ассоциировался у него с азиатскими просторами, а поведение пастухов-гаучо — с нравами древних кочевников, которых он считал главными носителями «варварской» психологии. «Не старайтесь сберечь кровь гаучо, — писал Сармьенто, уже будучи военным министром, — Это удобрение... Кровь — единственное, что есть в них человеческого». «Арауканы, — утверждал он в другом случае, — упрямые животные, неспособные к восприятию европейской цивилизации»⁵⁶.

Сармьенто как политик выступал в качестве автора репрессивных законов против гаучо. В борьбе нации против враждебных ей сил истории он берет на себя одновременно роли карателя и просветителя, носителя добра и зла: «Историческое зло неизбежно,

⁵⁵ Цит. по: Пеньяфорт Э. Эстетические воззрения Д. Ф. Сармьенто // Сармьенто Д. Ф. Указ. соч. С. 486.

⁵⁶ Земсков В. Б. Доминго Фаустино Сармьенто... С. 459-480.

но оно само по себе провиденциально, ибо готовит дорогу добру, прогрессу, победа которого также провиденциальна». Но для этого необходимо преодолеть границу между реальностью и мифологией, надо разгадать загадку Сфинкса истории, найти «то слово, которое обозначит, назовет зло, вскрыет его природу»⁵⁷.

Наиболее ярким примером «варварского правления» у Сармьенто является фигура Х. Ф. Кироги (1788–1835), каудильо провинции Ла-Риоха, который участвовал в революции, но затем под лозунгом «Религия или смерть» выступил против центральной власти и проявил себя в 1830–1835 гг. как фигура общенационального масштаба. Любимец гаучо, Кирога изображен у Сармьенто как наиболее полный выразитель их недостатков. Это «человек-зверь... варварская, порожденная колониальными порядками крестьянская натура... жадный и похотливый варвар, предающийся своим безудержным страстям»⁵⁸. Ведь гаучо рожден не культурой, а природой, это обитатель пампы, безбрежность которой уже сама по себе вызывает у Сармьенто смертельный страх, ибо она угрожает самому существованию цивилизации. «Чтобы занять ее всю, — пишет он, — пришлось бы *уничтожить человеческое сообщество* (курсив мой. — И. И.) и расселить семьи по необъятной территории»⁵⁹. Пампа рождает «варварство» самой своей бескрайностью.

Ее обитатели — первобытные люди, чуждые общества, культуры, закона. «Таков человек в начале рода человеческого, и так проявляется он на обширных просторах Аргентинской республики»⁶⁰. Единственные значимые отношения в этой среде — отношения человека и природы. «Неизбежные ограничения оправдывают природную лень, а скудные потребности в удовольствиях влекут за собой все проявления варварства. *Общество исчезает совершенно...* (курсив мой. — И. И.), а поскольку нет общества, любой вид правления невозможен: муниципальной власти не существует, полиция не может выполнять свои обязанности, гражданское правосудие не в состоянии настичь преступника»⁶¹. Гаучо одновременно

⁵⁷ Там же. С. 452, 480.

⁵⁸ *Сармьенто Д. Ф.* Указ. соч. С. 71, 9, 151.

⁵⁹ Там же. С. 27.

⁶⁰ Там же. С. 70.

⁶¹ Там же. С. 27.

готов преодолевать препятствия, которые ему ставит природа и не любит трудиться: «Гаучо не работает; питание и одежду он готовыми получает в своем доме; и то, и другое ему дает скот, если он им владеет, хозяин или родственник, если у него ничего нет». Он — дитя природы, живущее в атмосфере «невозможности и ненужности морального и умственного воспитания», глубоко враждебное культуре и всем ее носителям. «Неизбывна ненависть, которую вызывают в народе культурные люди, — пишет Сармьенто, — непобедимо его презрение к их одежде, привычкам и манерам... с детства эти люди привыкли забивать скот, и это жестокое дело по необходимости приучает к виду жертвы и ожесточает сердца...»⁶².

Поэтому гаучо существует как бы вне истории. Сармьенто выстраивает несколько познавательных перспектив, в которых гаучо представлены явлением, соотносимым скорее с образами далекого прошлого. Так в районах, изобилующих пастбищами, «мы наблюдаем просторы Азии, где на бескрайних равнинах то тут, то там разбросаны палатки калмыков, казаков или арабов. То, что мы наблюдаем на аргентинских равнинах, напоминает жизнь примитивных народов, в высшей степени варварскую и застойную, жизнь времен Авраама, сохранившуюся у современных бедуинов, хотя она страным образом изменена цивилизацией»⁶³. Особенно ярко этот страшный образ проявляется в лице власти каудильо, «варварской, подобно Азии, деспотичной, подобно Турции, преследующей и презирающей разум, подобно магометанству»⁶⁴.

Цивилизация в этой пустынной стране теряет свою силу. «Такая же борьба цивилизации и варварства, города и пустыни происходит сегодня в Африке; у орды и у монтонеры одни и те же герои, общий дух, общая стратегия стихийности. Бесчисленные массы блуждающих по пустыне всадников вступают в бой с организованными отрядами города, если чувствуют превосходство своих сил, и, словно тучи казаков, тут же бросаются врасыпную, даже если бой идет на равных... непобедимые в боевых операциях, на исходе которых организованная армия гибнет, изнуренная и обескровлен-

⁶² Там же. С. 31.

⁶³ Там же. С. 26.

⁶⁴ Там же. С. 198.

ная мелкими стычками, неожиданными набегами, усталостью»⁶⁵. Поэтому в стране царит не прогресс, а деградация. «Только история побед мусульман над Грецией дает нам пример подобной варваризации, столь скорого разрушения» Вместо бывших городов остаются лишь «скелеты... дряхлые и опустошенные захолустья»⁶⁶.

Задача Сармьенто — вернуть страну в лоно истории. Поэтому его мышление глубоко исторично. «Для Сармьенто вся реальность, — писал Э. Андерсон, — это история, вплоть до самых маленьких пустыков, которые превращаются в символы цивилизации, оттесняющей варварство». Примером таких пустыков выступает английский сад — заповедник европейской цивилизации в «варварском» Буэнос-Айресе⁶⁷. Поэтому оценки писателя амбивалентны, они относятся как к реальности, так и к потенци. Ад Америки у него непосредственно соседствует с раем Америки (один как бы «встроен» в другой). Ужаснувшись аргентинским просторам, он тут же ставит вопрос, «что же делать с неисчерпаемыми и нетронутыми богатствами нашей благодатной земли»⁶⁸. Буэнос-Айрес для него — это еще и центр самой «решительной деиспанизации и европеизации» в Латинской Америке⁶⁹. Его нападки на гаучо — это и форма самокритики, так как «в каждом аргентинце — дух пампы, и стоит отогнуть полу фрака, в который он нарядился, и обнаружишь гаучо, более или менее цивилизованного, но непременно гаучо»⁷⁰.

Подлинным врагом для Сармьенто выступает не среда и не народ, а почвенническая идеология, которая пытается увековечить их своеобразие — *американизм*, «готовый создать из нас новую общность, непохожую на европейские народы. Наряду с уничтожением всех учреждений, перенятых у Европы, началось преследование фрака, моды, бакенбард, укороченных панталон с гетрами, особой формы ворота и жилета, причесок; согласно журналу мод, европейскую моду заменили красный жилет, короткая куртка, пончо как в высшей степени американская национальная одежда». Эта

⁶⁵ Там же. С. 53.

⁶⁶ Там же. С. 57.

⁶⁷ Земсков В. Б. Доминго Фаустино Сармьенто... С. 478-479.

⁶⁸ Сармьенто Д. Ф. Указ. соч. С. 153.

⁶⁹ Там же. С. 90.

⁷⁰ Там же. С. 134.

новая идеология наступает, выявляя и уничтожая оппонентов. «Ничего подобного история не знала, за исключением списков инквизиции»⁷¹.

Нарисовав эту страшную картину, Сармьенто ставит вопрос ребром: «Вы никогда не слышали слова *дикарь*? Оно витает над нами. Речь идет именно об этом: быть или не быть *дикарями*». И план переселения миллионов иммигрантов из Европы в его устах выглядит уже не планом реколонизации, сопровождаемой истреблением существующего населения, а естественным движением цивилизованных народов, заполняющих пустующее или опасное для судеб цивилизации пространство. «Неужели мы должны добровольно закрыть двери европейской иммиграции?» — вопрошает он⁷². И отвечает: «Сто тысяч переселенцев ежегодно даст нам миллион трудолюбивых европейцев за десять лет, они расселятся по всей республике, научат нас трудиться, и их достояние пополнит достояние всей страны. Миллион цивилизованных людей сделает невозможной гражданскую войну, ибо в меньшинстве окажутся те, кто ее желает»⁷³.

Более откровенно рассуждал на этот счет бывший утопист Х. Б. Альберти, который полагал теперь, что подлинная нация Аргентины — это будущее, проект, это «другой народ, не имеющий ничего общего с прежним». Он предложил признать подлинной родиной аргентинцев не Латинскую Америку, а Европу, как творца всякой цивилизации, а для этого пополнить население новыми колонистами, способными принести искусства, промышленность, деловитость и приспособленность к труду. Это соответствовало задаче превратить страну полуварварскую в страну полумодернизованную, а на место утопической демократии поставить прагматичную олигархию⁷⁴.

На практике, став президентом Аргентинской республики (1868–1874), Д. Ф. Сармьенто совместно с Х. Б. Альберти реализовал цивилизаторский проект под лозунгом: «Станем Соединенны-

⁷¹ Там же. С. 192, 176. Проблема одежды и ее отношения к цивилизации играла для Сармьенто особую роль и обсуждалась на с. 100-102.

⁷² Там же. С. 13.

⁷³ Там же. С. 214.

⁷⁴ Цит. по: *Сea Л.* Указ. соч. С. 277-278, 282-285.

ми Штатами!» Это был, как писал Сеа, проект регенерации белой расы как единственной опоры цивилизации и создания «прагматичного латиноамериканского янки». Главной его чертой Сармьенто считал «дух ассоциации», на котором основано экономическое процветание⁷⁵. Это были мероприятия по коренной ломке сложившейся культуры, замене населения путем усиленной иммиграции и реформирования образа жизни при помощи стимулирования развития городской культуры, ориентированной на европейские и североамериканские стандарты. Если до Сармьенто, в 1867 г. в Аргентину переселилось всего 18,2 тыс. человек, то в 1887 — около 100 тыс., как и было задумано. В результате за 40 лет население страны выросло в 3,5 раза прежде всего за счет итальянцев, испанцев, французов. Это не смогло предотвратить восстания в Буэнос-Айресе в 1890 г. и дефолта 1891 г., но вывело страну к 1910-м гг. в ряды наиболее передовых стран Латинской Америки⁷⁶.

Однако преобразования, проводимые «поперек культуры», идея избавиться «от порочного пятна собственного своеобразия» и практическое «отрицание самого себя в попытке дать бытие качественно новой личности» породили дух самоотчуждения⁷⁷. Антигуманная практика цивилизаторства была шоком, на десятилетия вперед определившим развитие общественно-политической мысли. Она обозначила границу, за которой исповедание цивилизационных ценностей становится откровенно нецивилизированным.

Говоря о книге Сармьенто «Цивилизация и варварство», Х. Марти назвал ее «Книгой полагания основ»⁷⁸. Она являет собой яркий пример мифологического первотворчества, переосмысления жизни целого континента, создания культурных реперов, позволяющих переопределять культурно-демографическую политику, заново вылепить лицо нации. Но вместе с тем она вызвала резкую критику. Сеа писал, что «цивилизаторский проект оказывался копией, слепком с западного колонизаторского проекта, в котором идея цивилизации выступала одновременно целью и оправданием

⁷⁵ Там же. С. 282, 268, 270, 275.

⁷⁶ Аргентинская республика // Энциклопедический словарь бр. Гранат. М., б.г. Т. 3. Ст. 397, 403.

⁷⁷ Сеа Л. Указ. соч. С. 272.

⁷⁸ Земсков В. Б. Доминго Фаустино Сармьенто... С. 436.

неоколониализма... от латиноамериканского цивилизаторского проекта, полностью игнорировавшего собственный опыт и пытающегося ассимилировать чужой, практически ему неведомый, только шаг до самоуничтожения...»⁷⁹.

Миф о мировых славянстве и германстве

Алексей Степанович Хомяков

Но национальная мифология в XIX в. могла приобретать гораздо более традиционные и интегральные формы. Примером может служить концепция славянофила А. С. Хомякова, изложенная в книге «Семирамида. Исследование истины исторических идей» (1830–1850-е гг.). Импульс для работы также задавала потребность в мифе первотворения, в образе национального героя, которую не могли удовлетворить ни летописи, ни былины, ни наука. Объектом отторжения становится позиция немецких ученых, при помощи анализа топонимии неправомерно расширявших круг обитания древних германцев и сужавших зону обитания славян: «Не было-де в старину славян нигде, а как они явились и размножились — это великое таинство историческое»⁸⁰. Целью автора становится излечение исторической амнезии народа.

Исследования А. С. Хомякова были частью научной традиции, представленной работами западных и славянских ученых, таких как А. Л. Шлецер, Я. Коллар, Т. Шафарик, А. Ф. Гильфердинг и, в особенности, Ю. И. Венелин, которого он называет гением⁸¹. Но еще больше Хомяков опирался на неразвитость языкознания, прежде всего этимологии и топонимики, а также древней истории дописьменных обществ, — и ему удалось заполнить «лакуны» исторического знания продуктами своего воображения. Реальной основой его рассуждений является не изыскание сходства языков и названий местности, а метафизическое представление о «семьях человеческих», каждая из которых обладает «общей физиономией

⁷⁹ *Сейт Л.* Указ. соч. С. 265.

⁸⁰ *Хомяков А. С.* Семирамида. (Исследование и истины исторических идей) // *Хомяков А. С.* Сочинения в 2-х тт. М., 1994. Т. 1. С. 59.

⁸¹ Там же. С. 63, 372, 416. См. также: *Kohn H.* Die Slaven und der Westen: die Geschichte des Panslavismus. Wien; München, 1956. S. 61; *Венелин Ю. И.* Древние и нынешние болгары в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам. В 2-х тт. М., 1829-1841.

мысли, общим языком, общей наружностью», связанными со средой ее первоначального обитания, «которых века не изгладил и не изгладят»⁸². Конкретно-научные знания призваны лишь подкрепить этот вывод, опирающийся на учение о «духе народа», восходящее к Вольтеру, Ж.-Ж. Руссо и И. Г. Гердеру. А. С. Хомяков прямо заявляет, что «доводы этимологии составляют только вспомогательную и дополнительную часть доводов, основанных на характере племен и религий»⁸³. Если доводы совпадают, сведения признаются адекватными истине, если же вдруг немецкие (а также турецкие) имена и топонимы соединяются не с завоеванием и разрушением, а с позитивными деяниями, то последние приписываются покоренным ими славянам⁸⁴.

В рамках этих представлений дух славянства наиболее близок выражающему сакральный идеал духу восточного иранства и высокой культуре древней Индии. В них воплощены цивилизационный идеал «древнего, общего просвещения» (нем. идеал *Bildung*), «общность жизни... между племенем славянским и Индустаном»⁸⁵. Это идеал проявляется в одухотворенной религиозной вере в свободно творящего духа, в древнейшей письменности, миролюбии, налаженном семейном и общинном быте, градостроительстве, гостеприимстве и торговле. Не даром в истории и культуре Индии влияние славянства выражается образом бога Вишну — бога мореплавателей⁸⁶. Напротив, германский дух дистанцирован от сакральных начал, ге-

⁸² Хомяков А. С. Указ. соч. С. 66, 68. «Семья человеческая, развивавшаяся отдельно от всех других, чуждая их знаниям и страстям, ограничивала всю свою деятельность одною какою-нибудь целию, определенною характером местности, нуждою, первоначальной прихотью, верованием или внутренним строением ума... Каждый народ имел свою исключительную страсть» (Там же. С. 69-70). В этом можно видеть также адаптацию идеи Ф. Гизо о «началах», «элементах», «силах» или «формах» цивилизации, культуры и общественного устройства, которая впоследствии была реинтерпретирована Н. Я. Данилевским. См.: Гизо Ф. История цивилизации в Европе. Минск, 2005. С. 39-44; Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 471-499, 508-509.

⁸³ Хомяков А. С. Указ. соч. С. 172.

⁸⁴ Там же. С. 62, 64.

⁸⁵ Там же. С. 344. О понятии *Bildung* в интерпретации славянофилов см.: Müller E. Russischer Intellekt in europäischer Krise. Ivan Kireevskij. 1806–1856. Köln; Graz, 1956. S. 56.

⁸⁶ Хомяков А. С. Указ. соч. С. 350, 352, 442.

нетически связан с воинственным духом Западом Ирана. Германцы — это «дикие жители лесов, воинственные звероловы, склонные к аморфизму в религии». Им свойствен завоевательный порыв, родовая аристократическая гордость, стремление к угнетению и презрение к угнетенным, отсутствие семейного быта⁸⁷. Только в Средние века и Новое время германцы оказываются носителями высокой культуры, но этим они полностью обязаны поработенным ими славянам, которые явились потайным связующим звеном между двумя важнейшими центрами мировой культуры: великой азиатской культурой древности в Индии и великой европейской культурой современности в Германии⁸⁸.

Для того чтобы нарисовать образ славян как мирового культурного посредника, Хомяков должен был создать мифологические (лучше даже сказать — сказочные) представления о мировой истории. Эта история построена вокруг трагедии и странствий доброго, умного, работающего, но не объединенного государственно славянства — племен вендов, которые, обладая высокими общественными и культурными ценностями («паннонцы-славяне» занимались изучением наук еще во времена Тацита), не обладали ценностями военными и политическими, а потому изгонялись или попадали в зависимость от более отсталых, «варварских» народов⁸⁹.

Следы славян Хомяков видит везде, где были развиты городской быт, торговля и мореплавание. Мировая история последних двадцати пяти веков начинается у него в среднеазиатской Бактрии, где он обнаруживает древнейших славян (великих ванов, известных китайцам), которые «славились на Востоке, хранили свою мирную жизнь и склонность к торговле и оседлости и кроткий быт, под законами многочисленных мелких общин, связанных братским союзом», и откуда были изгнаны в гималайские ущелья (Гималаи=Зимават, зимовая гора) кочевниками. Их история связана с союзной Индией, с которой славян роднит язык, с Афганистаном, Арменией (оттуда Семирамида с озера Ван, то есть «вендского»), с Малой Азией (пре-

⁸⁷ Там же. С. 153, 64.

⁸⁸ Там же. С. 67.

⁸⁹ Там же. С. 349-350. Они «более склонны к семейному, чем к государственному быту». С. 354. Эта идея в значительной степени воспринята у И. Г. Гердера. См.: *Cadot M. La Russie dans la vie intellectuelle française. 1839-1856. Paris, 1967. P. 474-475.*

жде всего Троей). Там созданную ими цивилизацию разрушили греки, заимствовавшие у фракийских, иллирийских и малоазиатских славян начала веры, просвещения и создавшие на основе славянских сказок свои мифы (а также образ богини Венеры). Во времена античности славянские поселения — уже «цепь непрерывная, охватывающая половину Европы», славяне проходят через тирольские и швейцарские Альпы, где следы славянства были уничтожены римлянами и германцами («язык которых не содержит признаков полного умственного развития»), через Южную Францию, Поморье Средиземного моря и Атлантического океана (Вандея, Венеция, саксы), где «за шесть веков до Р.Х.» славяне были покорены «бездомными дикарями» кельтами. И наконец, история эта только завершается в «великой земле славянской, будущей России»⁹⁰.

Таким образом, исследованные учеными, но вторичные, «заемные» цивилизации эллинов и германцев уступают в культурной иерархии потаенной, но «коренной» цивилизации славян⁹¹. В их жизни был скрытый подвиг: «Получив в Иране достояние древнего просвещения, они (славяне) в своей кроткой и труженнической жизни пахарей, купцов и горожан хранили старое наследство предков неизменное других, одичавших племен». Этот подвиг остался втуне: «Мир славянский погиб, сокрушенный дикарями лесов германских и кельтских и образованною силою Эллады и Рима. Имя их обратилось в имя раба (*servus, sclavus*), следы их старых общин исчезли почти везде»⁹². А вся историческая слава досталась их работодателям, которым они передали «зародыши образованности», цивилизации. Ведь изначально «кельт и германец, так же как среднеазиатский турок, только и жил в городах, которые взял, да не догадался сжечь»⁹³. В этой трагической истории «учителей своих победителей» нельзя не видеть мифологизированный образ истории православия и России как хранителя подлинного христианства.

Идеал «великого просвещения, всемирного общения и умственной деятельности времен доисторических»⁹⁴ оказывается, в отличие от трансцендентного идеала европейских утопий, онтологич-

⁹⁰ Там же. С. 57, 156, 214, 308, 341-344, 352, 372, 404, 430.

⁹¹ Там же. С. 345.

⁹² Там же. С. 352.

⁹³ Там же. С. 353, 345.

⁹⁴ Там же. С. 443.

чески имманентным, познаваемым, истинным. Он живет циклической жизнью мифа, возвращаясь через века (от бога Вишну к православию). Он создает основы для новой исторической памяти славянства, в которой оно выступает как скрытый стержень истории человечества. Этот идеал внутренне противоречив. Славянин — то создатель наук и верований, то юродивый, «склонный более к беззаботности вещественной, чем к напряженности умственного труда... с какою-то жизнью, похожею на сон, с полуустремлением, не достигающим цели»⁹⁵. Скорее он выступает здесь в роли жертвы. Однако эта роль уподобляет славянство Христу, избличая его в богоизбранности. Это — неизреченная тайна, составляющая ядро концепции славянофилов. Однако роль жертвы не вечна. Славянин приспособлен не к настоящему, а к будущему. Ему, по словам Хомякова, свойственна «излишняя потребность внутреннего духа, неспособность к развитию одностороннему и просящего полной жизненной гармонии, для которой еще не созрело человечество»⁹⁶.

Противоречиво и отношение славян к войне. Не любя насилие, славяне оказываются морскими разбойниками, вступают в союзы с воинами, такими как аланы-азы, гунны и перекраивают вместе с ними карту Европы. В 1854 г. Хомяков прямо призывал к войне с турками⁹⁷. Противоречива характеристика германства. Частичная деисторизация образа германцев происходит путем использования мифологемы «семьи человеческой», в рамках которой за ними закрепляются уничижительные характеристики, а также производится критика их идеала научности, который опровергается как антиисторический («не удалось уничтожить народы, стараются землю вынуть у них из-под ног»)⁹⁸.

Надо отметить, что этот миф оказался крайне живучим: он определяет собой основной вектор развития националистических псевдоисторий. Поиски истоков славянства и русских среди троянцев, этрусков, монголо-татар продолжаются более 150-ти лет⁹⁹. При этом

⁹⁵ Там же. С. 157, 261.

⁹⁶ Там же. С. 262.

⁹⁷ Там же. С. 57, 420-421. *Kohn H.* Op. cit. S. 112.

⁹⁸ *Хомяков А. С.* Указ. соч. С. 58-59, 342.

⁹⁹ Из последних работ см.: *Фоменко А. Т., Носовский Г. В.* Казаки-арии: из Руси в Индию. М., 2007.

в процессе развития научного знания сфера фантазий постепенно вытеснялась из области околонуучного знания в трансцендентную область мифа. Победу одержали стандарты националистической политической мифологии: уже у Н. Я. Данилевского, история страны превратилась в историю ее государственности, а ценность монархии стала ядром национальных ценностей. Если для Хомякова «сосредоточение мысли государства в лице государя» было весьма сомнительным приобретением, то для Данилевского это высшее благо: «Нравственная особенность русского государственного строя заключается в том, что русский народ есть цельный организм, естественным образом... сосредоточенный в его государе, который вследствие этого есть живое осуществление политического самосознания и воли народной»¹⁰⁰. В то же время «насильственность» психического строя германцев стала выступать прежде всего как обоснование для придания им роли жертвы геополитического передела Европы во имя построения Всеславянского союза¹⁰¹. Националистическая идеология XX века выступает как соединение несоединимого: «В одних решениях евразиец может быть радикальнее самых радикальных, будучи в других консервативнее самых консервативных», воплощение идеала связывается с магическим посюсторонним преобразованием мира и перемещается в будущее. Предполагается «создание новой религиозной эпохи, которая греховное, темное и страшное переплавила бы в источающее свет»¹⁰².

* * *

Таким образом, обращаясь к национальным мифам, возникшим в рамках цивилизационного дискурса, мы видим не только формы ложного знания или сознания (самоидентификации), но и свойства, отличающие мифологическое сознание и присущие ему разновидности исторической памяти. Используемые в приведенных текстах смыслы деформированы, обеднены, как и писал о мифах XX века Р. Барт, *но не обесценены*. Напротив, они утрированы, акцентированы, антагонистически противопоставлены другим

¹⁰⁰ Хомяков А. С. О старом и новом. М., 1988. С. 46; Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 458-459. Ср. *Walicki A.* Op. cit. P. 504.

¹⁰¹ Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 179, 401-402.

¹⁰² Савицкий П. Н. Указ. соч. С. 112-113.

смыслам так, как обрисовала их Ю. Кристева. Мифологии предельно практичны, функциональны. Ведь они призваны заполнить «образовавшуюся пустоту смысла»¹⁰³. В этом качестве они становятся основанием культуры, *предпосылкой всякого знания*. Однако они создаются хотя и в первотворческой ситуации, но на основе уже наличных смыслов, созданных предшествующей культурой или в инокультурной среде. Поэтому в них переплетены до-когнитивные идентификационные функции, связанные с противопоставлением субъекта познания объекту, и свойства вторичной семиологической системы.

Это не привычные для исследователя национального сознания формы интегративной исторической памяти. Цивилизационный дискурс активизируется в тех обществах, которые проходят через глубокий кризис, вызванный различными причинами, такими как вторжение завоевателей и порабощение страны (Китай), гражданская война (Аргентина), острое столкновение культур (Россия). В этих условиях мифология работает на дифференциацию общества, на наделение лишь одной его части особыми, привилегированными формами исторической памяти. Интеграция в полной мере осуществляется, как правило, лишь на групповом уровне (образованная прослойка в Китае и Аргентине, хранители традиции славянского просвещения и православия в России). Недаром при этом так часто звучит идея разделения и противопоставления (особенно в Китае, где она приобретает черты закона природы).

Особенности мифологического сознания проявляются прежде всего в алогичности и амбивалентности ряда ключевых утверждений, таких как характеристика цивилизационного статуса китайского крестьянства, аргентинских природы и интеллигенции, культуротворческих способностей русского народа. Миф во всех случаях выступает как интерпретация «ритуала», который проявляет себя как описание реальности (заполнение смыслового вакуума) или политическое действие: уничтожение захватчика, иммиграционная политика или культурная политика. В Китае и Аргентине авторы явно претендуют на роль «жреца», назначая противника на роль «жертвы», причем «жертвоприношение» должно восстановить

¹⁰³ Пеньяфорт Э. Указ. соч. С. 486.

законы природы: разделения китайцев и «варваров» в одном случае и социального прогресса — в другом. Несколько дистанцирован от них славянофильский миф, в котором славянство выступает как «жертва». Однако в христианском контексте этот миф может быть прочтен и как интерпретация мифа о жертве Христа. Уже наследники идей славянофилов, такие как Н. Я. Данилевский и евразийцы, переместив проблему в геополитический контекст, стали сами претендовать на место «жреца».

Позитивно маркированные формы мифотворческой исторической памяти в условиях развитого традиционного общества или начавшейся модернизации связаны с идеей прогресса или прямо (Китай, Аргентина), или косвенно (славянофильский идеал доисторического просвещения). Сакральное время имманентно, оно не отделено от наблюдателя никаким онтологическим барьером. Лишь в случае со славянофилами имеет место барьер познавательный — это потаенное знание. В любом случае темпоральное измерение субстанционализировано и натурализировано, связано не столько с изменением и изменчивостью как таковой, сколько с неизменностью исторической роли тех или иных народов или общественных групп на протяжении истории. Отсюда большая роль описания среды обитания — особенно в Китае (и в позитивном, и в негативном смысле) и в Аргентине (в негативном смысле), универсального географического контекста — в работе А. С. Хомякова.

Во всех трех случаях мы имеем дело с устойчивыми мифологемами, способными воспроизводиться в веках, хотя в Латинской Америке построения Д. Ф. Сармьенто подвергались наибольшей критике. Созданные в метафизическом, публицистическом или научном контекстах, все они используют традиционные формы знания или доказательства для подкрепления собственной очевидности, паразитируя не только на конкретных смыслах истории, но и на теоретических конструктах философии и особенно теории познания. В этом ряду выделяется опять-таки Сармьенто, работа которого рассчитана на широкую публику и скорее эмоциональна, чем доказательна. Однако как обоснование политической программы его идеи сыграли наибольшую (беспрецедентную) историческую роль, что выдает их если не познавательную, то суггесторную, политтехнологическую эффективность.

Е. В. ГЛУШКО

К НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ КРАЛЕДВОРСКОЙ И ЗЕЛЕНОГОРСКОЙ РУКОПИСЕЙ

ИЛИ О СВОБОДЕ МЫСЛИ

Нигде в мире не происходило ничего подобного, ибо нигде в мире нет такой гениальной подделки¹.

В нынешнем споре речь шла далеко не столько о рукописях К. и З., сколько о том, избавимся ли мы от литературной коррупции, воцарится ли в Чехии свобода мысли².

Цель данной работы — отнюдь не очередной обзор истории спора о подлинности Краледворской и Зеленогорской рукописей (далее Рукописи, или РКЗ), самой яркой дискуссии в чешской историографии и одной из весьма значимых составляющих чешской общественной жизни в целом³. Предмет моего исследования — не исторический источник, а миф. В первых десятилетиях XX века Рукописи были окончательно признаны поддельными; однако, утратив статус исторических источников, Рукописи остаются символами, архетипами чешского национального самосознания; перестав быть фактом древнейшей истории Чехии, они не перестают быть фактом ее культуры. Чтобы показать это, мне придется обратиться к тому материалу, который обычно остается за пределами научных обзоров. Данная работа — приглашение к размышлению о том, какие функции может иметь исторический миф и зачем он, в сущности, нужен.

¹ *Ivanov, Miroslav. Utajené protokoly, aneb Geniální podvod. Praha, 1994. С. 160.*

² *Masaryk T. G. Náčrt sociologického rozboru RZho a Rkho // Athenaeum 10 (07.1886). С. 422. Цит. по: Kalousek J. Ve sporu o Rukopisy V // Osvěta 16. 1886. Č. 12. С. 1090-1104. <http://kix.fsv.cvut.cz/~urban/r/tabu/kalousek/k5.htm>. (сент., 2007).*

³ На русском языке это сделано Л. П. Лаптевой. См.: *Лаптева Л. П. Краледворская и Зеленогорская рукописи // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора. М., 2002. С. 11-242.* Здесь содержатся также переводы стихов Рукописей на русский язык, а, кроме того, собраны результаты многолетней работы автора по анализу восприятия Рукописей в России.

Вкратце напомним основные вехи истории Рукописей: в 1817–1818 гг. Вацлав Ганка⁴, позднее сотрудник Национального музея, оказался обладателем двух манускриптов, содержащих древнечешские эпические и лирические песни; Краледворская рукопись была датирована XIV веком, Зеленогорская — X веком. Впрочем, Йозеф Добровский⁵ сразу же объявил Зеленогорскую рукопись фальшивкой. Его голос не был услышан. Рукописи прославились во всей Европе, стали источником вдохновения для многих поэтов, художников, композиторов⁶. Но в 1886–1888 гг. в Чехии разыгрался так называемый «Спор о Рукописях», инициированный Т. Г. Масариком⁷; спор этот охватил всю чешскую научную и околонаучную общественность. Со временем широкая публика начала сживаться с мыслью, что Рукописи поддельны, чему противоречили только результаты химической экспертизы, проведенной в 1886–1887 гг. Антонином Белогубеком⁸; в первых десятилетиях XX века эта идея стала общепринятой — или, если следовать формулировке защитников их подлинности, эта точка зрения стала официальной⁹. В защиту подлинности Рукописей активно выступал, в частности, Франтишек Мареш, а также Ян Врзалик¹⁰.

⁴ Вацлав Ганка (Václav Hanka) (1791–1861) — поэт и ученый-филолог, одна из центральных фигур чешского национального возрождения; ученик Й. Добровского (см. ниже).

⁵ Йозеф Добровский (Josef Dobrovský) (1753–1829) — «патриарх славистики», историк, филолог, автор таких работ, как *Scriptores rerum Bohemicarum* (3 vol. Prag, 1783–1829), *Geschichte der böhmischen Sprache und Litteratur* (Prag, 1792), *Deutsch-böhmisches Wörterbuch* (Prag, 1802–1821) и др.

⁶ Среди чешских деятелей искусства по мотивам песен Краледворской и Зеленогорской Рукописей создавали свои произведения композитор Бедржих Сметана, художник Микулаш Аlesh, скульптор Йозеф Манес.

⁷ Томаш Гарриг Масарик (Tomáš Garrigue Masaryk) (1850–1937) — философ, политик, общественный деятель; с 1918 по 1935 гг. — президент Чехословакии.

⁸ См. *Bělohoubek, Antonín. O chemické a mikroskopické zkoušce RK // Osvěta* 17. 1887. Č. 4. С. 374–384. *Idem. Zpráva o chemickém a drobnohledném ohledání některých rukopisů musejních // Časopis Musea království Českého* 61. 1887. С. 297–435. О том, каким образом во второй половине XX века это противоречие было разрешено, речь пойдет ниже.

⁹ Этому способствовали во многом работы палеографов Густава Фридриха и Вацлава Грубого: *Friedrich, Gustav. Rukopisy kralodvorský a zelenohorský po stránce paleografické // Národní listy* 54. 1914. N 93. 5/4. N. 120, 3/5. N. 134, 17/5; *Hrubý, Václav. Václav Hanka a jeho Rukopis Královédvorský. Praha, 1919.*

¹⁰ Франтишек Мареш (František Mareš) (1857–1942) — ученый-физиолог, философ; политик националистического толка; член радикальной национали-

В 1931 г. при участии Ф. Мареша было принято решение о создании Чехословацкого общества рукописей. Официально в задачу этого общества входило распространение научного знания обо всех древних памятниках, но на первом месте здесь стояла защита подлинности Рукописей¹¹. Организация получила официальный статус; с 1932 по 1941 гг. общество издавало собственные «Известия»¹²; в 1952 г. оно было распущено. О нынешнем его возрождении речь пойдет ниже.

Мирослав Иванов: Рукописи в оппозиции

*Рукописям, господа, всегда не везло. Вот увидите, так получится и на этот раз*¹³.

Мирослав Иванов (1929–1999), историк, публицист и писатель, автор более тридцати книг, посвященных тем или иным проблематичным моментам чешской истории — от гибели князя Вацлава в X в. до покушения на Рейнхарда Гейдриха в 1941 г. и повешения Милады Гораковой в 1950-м, посвятил проблематике Рукописей три книги¹⁴. Он взял на себя задачу окончательно разрешить загадку РКЗ путем проверки результатов экспертизы, проведенной Белоогоубком. Весной 1967 года в «Литерарних новинах» Иванов опубликовал серию статей, которые затем легли в основу первой книги; вскоре вышла вторая, где в занимательной форме были подведены итоги проведенного им исследования Краледворской рукописи. О ходе расследования Иванова речь пойдет более подробно ниже; здесь же мне хотелось бы сделать несколько общих замечаний.

Итак, во-первых, Краледворская и Зеленогорская рукописи вернулись на страницы газеты, но теперь жанр общественно-научной полемики сменился жанром журналистского расследова-

стической, позднее фашистской организации «Знамя» (“Vlajka”). Ян Врзалик (Jan Vrzalík) (1904–1971) — публицист, общественный деятель, член организации “Vlajka”. И Ф. Мареш, и Я. Врзалик были членами «Чехословацкого общества рукописей».

¹¹ См.: *Nesměrák, Karel. Stručná historie České společnosti rukopisné // Zprávy České společnosti rukopisné. Řada 6. № 3. 2003. С. 50.*

¹² Ibid. С. 50-51.

¹³ *Ivanov M. Utajené protokoly, aneb Geniální podvod. Praha, 1994. С. 84.*

¹⁴ *Ivanov M. Tajemství RKZ. Praha, 1969; Idem. Záhada rukopisu Královédvorského. Praha, 1970; Idem. Utajené protokoly... Praha, 1994.*

ния, утратив свою насущность. Раньше, когда вопрос о Рукописях представлял животрепещущую проблему, от любого читателя ожидалось активное отношение к ней, выбор четкой позиции в этих дебатах, значительная доля вовлеченности. Теперь Иванов вел монолог для увеселения публики; его адресат — человек, для которого спор о подлинности Рукописей существует исключительно как факт школьной программы, и который в силу этого, с одной стороны, имеет представление о том, о чем идет речь, и поэтому не теряет интереса к теме, а, с другой стороны, эта тема не заставляет его испытывать никаких глубоких личных эмоций, а значит, позволяет развеяться. Иванов не заставлял читателя думать, он рассказывал ему обо всем подряд — о Вацлаве Ганке, об эпохе романтизма в чешских землях, о Масарике, о внешнем виде Рукописей, о том, как выглядят ныне памятные места, где Рукописи были «найжены», о самой истории спора и о собственных усилиях поспособствовать окончательному разрешению данного вопроса, равно как и о людях, с которыми ему в ходе этой работы доводилось сталкиваться. Статьи и книги Иванова пользовались большим успехом; вероятно, значительная часть их читателей действительно подпадала под описанную выше категорию. Тексты Иванова пронизаны действием, хотя, казалось бы, посвящены сугубо научной проблематике; они изобилуют диалогами, в которых собеседники проясняют друг для друга подробности биографий давно умерших ученых, и даже авторский текст глубоко полифоничен: сталкивая цитаты из разных, часто противоречащих друг другу источников (впрочем, без сопроводительного ссылочного аппарата), Иванов заставляет читателя живо откликаться на высказывания типа «минуточку, а что, если все было иначе» и «был ли Вацлав Ганка настоящим поэтом?», также вовлекая его в процесс «расследования» — но это вовлеченность человека, читающего детектив, а не человека, решающего для себя судьбу страны. Во-вторых, темой повествования являются уже не Рукописи, а то, что происходило вокруг них: пылкие дебаты об их подлинности, процесс создания манускриптов и приключения самого автора в ходе реконструкции этого процесса — это действительно приключения, пусть даже они происходят в архивах и музеях¹⁵.

¹⁵ В частности, важным вкладом Иванова в проблематику Рукописей стало введение нового действующего лица в круг помощников Ганки: он

Итак, положение Рукописей в культурном сознании общества принципиально меняется. Впрочем, эти изменения кажутся вполне естественными и даже многообещающими, если учесть, что как во времена Ганки, так и во времена Масарика речь шла не столько о самих Рукописях, сколько о том, «воцарится ли в Чехии свобода мысли»¹⁶ — отсюда столь пылкая полемика. Ко времени Иванова Рукописи теряют это значение, однако приобретают новое: они превращаются в знак самих себя, в символ истории борьбы чехов за своего рода умственную независимость. Блистательное подтверждение такой их функции содержится в последней книге Иванова — книге воспоминаний о том, как писались первые две, и вышедшей в 1994 г. Этот текст — не просто мемуары, созданные в начале девяностых годов, в его основе лежат дневниковые записи Иванова времен «Пражской весны», периода нормализации, событий вокруг Хартии 77; в этой связи книга представляет немалый интерес как исторический документ.

Чтобы воплотить идею заняться, в продолжение предыдущих своих открытий, финальным разрешением центральной загадки чешской истории, Мирослав Иванов позвонил Йозефу Смрковскому¹⁷, с которым познакомился в связи с другим своим литератур-

впервые обратил внимание на художника и реставратора, бывшего одно время его близким другом, талантливого химика-экспериментатора, увлеченного славянскими древностями не меньше Ганки — Франтишека Горчичку.

¹⁶ В 1911 г. Масарик формулировал свою позицию таким образом: «В споре и бою за Краледворскую и Зеленогорскую рукописи я чувствовал прежде всего нравственное значение для нашего народа, то есть, что выдающиеся писатели хотели помочь своему народу неправдой, ложью. Ложь — оружие слабого, униженного, ложь сама — слаба. Это самообман. Поддельные рукописи нам не помогли... С самого начала я относился к бою за Рукописи как к симптоматическому явлению: раз мы в важной области духовной культуры проявили такие слабости, которые свойственны всему нашему прошлому и теперешнему состоянию, как же мы можем думать и что-то делать в других областях, в особенности практически? Не соответствует ли фальшивости рукописей фальшивость политическая, экономическая и т. д.? Вот почему я содействовал критическому пересмотру наших возрожденческих устремлений, старался, чтобы устремления эти стали более сознательными... Вот откуда все мои последующие старания, социальные и политические». *Voj o Rukopisy // Čas. 15.02.1911. С. 7.* <http://people.fsv.cvut.cz/~gagan/jag/rukopisy/osobnost/tgm/tgm-05.htm> (сентябрь, 2007).

¹⁷ Йозеф Смрковский (Josef Smrkovský) (1911–1974) — политический деятель Чехословакии. В 1944–1945 гг. — руководящая фигура в Коммуни-

ным расследованием. Расчет писателя оказался верен: покровительство решению вопроса о Рукописях, с которым было связано и имя Масарика, было популистским шагом, на который с удовольствием согласился Смерковский, в то время стремившийся вернуть себе былое политическое значение и во многом рассчитывавший на поддержку со стороны общественности. Идею обсудили с министром культуры и образования Иржи Гаеком¹⁸; Иванов цитирует по своим старым записям следующий обмен репликами:

«Гаек заметил: — Да, это следовало бы использовать с тем, чтобы показать «старика» [имеется в виду Масарик. — Е. Г.] в подлинном свете. И в кругах прогрессивных учителей во взглядах на Масарика присутствует неразбериха. Ему нужно вернуть место, которое принадлежит ему по праву.

Смерковский: — Правильно, только наша, социалистическая наука может разрешить эту проблему, ведь нам нечего скрывать»¹⁹.

С согласия Министерства внутренних дел в 1967 г. Криминалистический институт, подведомственный этому министерству, начал работу по проверке результатов химической экспертизы Краледворской и Зеленогорской рукописей, проведенной в 1886–1887 гг. В состав «комиссии Мирослава Иванова», помимо него самого, вошли два сотрудника этого учреждения — Доброслав Срнец и Индржих Ситта, а также юрист Ярослав Шонка, сторонник подлинности Рукописей, прекрасно разбирающийся в проблематике. Никакой платы

стической партии Чехословакии. Сыграл важную роль в майском восстании 1945 года в Праге, после чего начались его трения с Москвой. Был членом ЦК партии, депутатом, заместителем министра земледелия, но в 1951 г. был заключен в тюрьму; освобожден в 1955-м, реабилитирован в 1963-м, после чего вернулся к политической деятельности. Одна из центральных фигур первой половины 1968 года, активный реформатор. После августа 1968 года пытался противостоять политике нормализации. Осенью 1969 года был освобожден от занимаемых должностей, в 1970 г. исключен из партии.

¹⁸ Иржи Гаек (Jiří Hájek) (1913–1993). Один из авторов Хартии 77. Во время Второй мировой войны прошел через концлагерь за членство в социал-демократической партии; после 1948 г. — член ЦК Коммунистической партии Чехословакии; 1955–1958 гг. — посол в Великобритании; 1958–1962 — заместитель министра иностранных дел; 1962–1965 — представитель Чехословакии в ООН; 1965–1968 — министр культуры и образования; в 1968 г. (до сентября) — министр иностранных дел; в 1970 г. исключен из партии. В 70–80-х гг. — один из ведущих представителей оппозиции; 1990–1992 — советник председателя парламента А. Дубчека.

¹⁹ *Ivanov M. Utajené protokoly... С. 40.*

никто из участников «комиссии» не получал. Работа потребовала намного больше времени, чем ожидалось²⁰; месяцы шли, Иванов публиковал статьи в «Литерарних новинах»; наступил 1968 год.

После августа 1968 г. Смирковский оказался в опале, а Индржих Ситта и Доброслав Срнец в ходе чисток были исключены из партии, а позднее уволены с работы, и находить возможность для лабораторных исследований группе становилось все труднее и труднее. Иванов, Шонка, а также пятый участник комиссии — художник и реставратор Иржи Йозефик — были беспартийными. Травля коснулась всех. Иржи Йозефик спасся от тюремного заключения в сумасшедшем доме. Группе не просто перестали оказывать поддержку: вторая книга Иванова была запрещена к продаже, телесериал, снятый о неутомимых исследователях, так и не вышел на экраны. Провокации и прямые атаки не прекращались. Но, несмотря на все трудности, в 1971 г. Протоколы были окончены и 28 октября подписаны²¹. Вплоть до 1973 г. не происходило абсолютно ничего — участники комиссии уже не пытались где бы то ни было опубликовать результаты исследований, их занимал больше вопрос выживания.

В 1973 г. Индржих Ситта умер, не выдержав психического давления извне; участников комиссии осталось четверо. В сентябре того же года Иванова пригласили на встречу с заместителем министра внутренних дел и предложили опубликовать Протоколы без имен сотрудников Криминалистического института, от чего Иванов, не задумываясь, отказался. 28 октября того же года Иванов выступил по радио в передаче о Рукописях, что было расценено сотрудниками Министерства внутренних дел как провокация.

²⁰ Повторная экспертиза с использованием той же методики, которая применялась в 1886 г., показала, что опубликованные результаты Антонина Белогуубека были ошибочны; однако этого было недостаточно для доказательства подложности Рукописей. Исследователи работали наугад, в чем их упрекали как оппоненты на заседании 1974 года (о чем речь пойдет ниже), так и рецензенты, допустившие Протоколы к печати в 1993 г.; впрочем, расследование, начатое как «журналистское», едва ли могло продвигаться иначе. С этим (хотя в значительной степени также с отсутствием нормальных условий для работы на последнем ее этапе) отчасти связано и то количество времени, которое потребовалось «комиссии Иванова» для окончательного решения проблемы.

²¹ 28 октября — день возникновения независимой Чехословакии в 1918 г.; государственный праздник, запрещенный в 1968 г. и возрожденный после «бархатной революции».

Служба государственной безопасности Чехословакии дала делу кодовое название «Листочек» (Papírek). О ней был поставлен в известность сам Генеральный секретарь ЦК КПЧ Густав Гусак. «Акция “Листочек” имела своей целью обезвредить и разоблачить врагов режима, которые уже на протяжении ряда лет осуществляли путем исследования Рукописей козни и заговоры»²².

В марте 1975 года прошло заседание, на котором должно было быть принято окончательное решение о допущении Протоколов к печати. Тексты Протоколов «комиссия Иванова» обязалась полностью выдать министерству. Под предлогом того, в частности, что описание техники, использованной при работе, а также условий работы не отвечало всем требованиям к такому исследованию, публикация Протоколов была отклонена²³. Несмотря на то, что науку на заседании представляли проверенные с идеологической точки зрения ученые, а также на то, что в состав оппонентов входили собственно сотрудники Службы безопасности — не обошлось без очевидных нестыковок: почти половина предполагаемых оппонентов на заседание не явилась. Запоминается описание Ивановым того, как те ученые, кто все-таки присутствовал на заседании, выходили и извинялись перед ним за принятое решение:

— Поймите меня, господин доктор. Я не могу голосовать за Рукописи, я должен быть против.

— Почему? — спросил я наивно.

На мгновение он заколебался, размышляя над цветастым ответом, потом понял, что я бы все равно, скорее всего, думал свое. И потому коротко ответил:

— Я боюсь...

Мы оба молчали. Что тут скажешь. Потом он повторил, что Протоколы об исследовании РКЗ весьма убедительны... Но я — глава института Чехословацкой Академии наук. Я не могу позволить себе идти против Министерства внутренних дел. Пожалуйста, не сердитесь.

Я улыбнулся:

— Я понимаю вас, господин директор. Спасибо, что вы мне все это сказали. У каждого из нас есть право на страх²⁴.

²² *Ivanov M. Utajené protokoly...* С. 159.

²³ Рецензии оппонентов хранились в архивах МВД Чехословакии; в 1990 г. эти материалы были рассекречены и, очевидно, использованы Ивановым при работе над его книгой. Защитники рукописей опубликовали эти рецензии в Интернете: <http://kix.fsv.cvut.cz/~urban/r/ivanov/fop/krimi/index.htm>.

²⁴ *Ivanov M. Utajené protokoly...* С. 172.

В целом Рукописи чем дальше, тем больше отступают в книге Иванова на задний план. Немало места уделено среди его воспоминаний фигуре Яна Паточки²⁵ и событиям вокруг Хартии 77; он сам, Иванов, вместе с большинством других признанных деятелей искусства подписал документ, позднее известный как «Антихартия»²⁶.

Травля продолжалась. Историк Йозеф Кочи в своей книге, названной «Чешское национальное возрождение», сослался на результаты, достигнутые комиссией Иванова, как на окончательное доказательство подложности Рукописей. По иронии судьбы, Йозеф Кочи был одним из ведущих историков-марксистов. Это не спасло ни его, ни издательство от наказания, а книгу — от запрета. Криминалистический институт напечатал официальное заявление, в котором открестился от «комиссии Иванова»²⁷.

Только в 1990 г. прошла реабилитация Доброслава Срнца, и все документы, связанные с судьбой «комиссии», равно как и сами Протоколы²⁸, были извлечены из архивов министерства.

«Да. Протоколы об исследовании Рукописей наконец свободны... И это — прекраснейшее завершение нашей истории, здесь, как в доброй сказке, правда наконец побеждает». Иванов цитирует все те же слова Масарика о том, что спор идет не о Рукописях, а о том, «воцарится ли в Чехии свобода мысли». «Это актуально, друзья любезные и нелюбезные, и сегодня»²⁹.

²⁵ Ян Паточка (Jan Patočka) (1907–1977) — чешский философ мирового значения.

²⁶ «Это была комедия с трагическим подтекстом. Режим преувеличил все событие, наверное, большинство из нас, сидевших тем утром в зрительном зале Национального театра и слушавших подбадривающие выступления, говорили себе: народ же не может воспринимать это всерьез, не может. Поверить, что эти несколько сотен деятелей искусства пришли сюда добровольно и без всякого давления подписывают заявление о своей верности режиму, было бы абсурдно». (Ivanov M. Utajené protokoly... С. 179.

²⁷ Ibid. С. 182.

²⁸ В 1993 г. Протоколы были опубликованы в издательской серии Национального музея: Protokoly o zkoumání Rukopisů kralovedvorského a zelenohorského a některých dalších rukopisů Národního muzea v Praze (1967–1971) // Sborník Národního muzea v Praze. Řada C. Sv. 36. 1991. Praha, 1993. В Интернете они доступны на страницах Карлова университета: <http://utf.mff.cuni.cz/~podolsky/rkz/rkz.htm> (сентябрь, 2007).

²⁹ Ibid. С. 192.

Итак, в книге Иванова Рукописи становятся поводом для рассказа об общественных переменах в Чехословакии, произошедших с 1965 (к этому времени относится первое знакомство Иванова со Смирковским) по 1977 гг.; присутствует и краткое описание ситуации, предшествовавшей «бархатной революции» 1989 года. Повествование о том, как шла работа над исследованием Рукописей, перемежаются рассказы о событиях в культурной жизни страны, свидетелем которых стал автор: зарисовки со Съездов писателей Чехословакии, на которых выступали с критикой соцреализма Милан Кундера, Вацлав Гавел, многие другие; дневниковые записи о встречах со Смирковским, где тот делился с Ивановым, как с журналистом, своими соображениями по поводу дальнейшего развития политической ситуации в стране; другие любопытные очерки мемуарного характера, а также — цитаты из рассекреченных после 1989 года документов Службы государственной безопасности МВД Чехословакии. Рассказ о собственно работе комиссии тоже присутствует, но в минимальном объеме. Главная тема книги — не сами Рукописи и даже не их история, а судьбы нескольких человек с разными интересами, работавших в разных сферах, но годами регулярно собиравшихся вместе для работы над этой давно отошедшей в тень загадкой чешской истории, — судьбы нескольких человек в контексте судьбы всей Чехословакии. Девизом книги становится «Рукописи сделали из нас друзей»³⁰. История Мирослава Иванова, его «комиссии» и ее Протоколов показывает, что, как ни удивительно, Рукописи не только не утратили своего значения неотъемлемой части чешского культурного наследия, но в каком-то смысле сохранили свою способность служить основой «вызова» доминирующей общественной парадигме.

Милош Урбан:

Рукописи как источник постмодернистского дискурса

*Из всех наших памятников славянской письменности настоящие — только два, и никакие другие*³¹.

Явную полемику с работами Мирослава Иванова представляет собой вышедшая в 1998 г. книга — писательский дебют Милоша

³⁰ Ibid. С. 126.

³¹ *Josef Urban* (псевд.). *Poslední tečka za Rukopisy (nová literatura faktu)*. Praha, 1998. С. 2 последней главы.

Урбана, ныне весьма популярного чешского автора — под названием «Последняя точка за Рукописями (новая литература факта)».

Этот дебют в определенном смысле действительно ставит точку в длинной истории Рукописей: книга делает очевидным тот факт, что сюжет как таковой потерял свой самостоятельный интерес — по крайней мере, для аудитории этого успешного романа. История Рукописей предоставляет Урбану возможность порассуждать о природе литературного жанра, о путях развития современной литературы, о порочности излюбленного Ивановым жанра «литературы факта», лишённого героя из плоти и крови. «Мы, новые авторы, готовы без стыда сорвать выглаженные фартучки «искателей правды», за которыми с брутальным натурализмом вырисовывается очевидно нагой, философам давно известный факт, что одной правды не существует и искать ее бессмысленно»³². Высококачественный беллетристический текст содержит многоуровневую постмодернистскую игру: Урбан пишет под псевдонимом, от лица вымышленного героя, который подчеркнуто искренне описывает для читателя-потребителя факты своей личной жизни; этот герой делает научную карьеру в академической среде, и проблема Рукописей его занимает как с точки зрения написания «новой литературы факта», так и с точки зрения защиты докторской работы, псевдо-введение к которой составляет последнюю главу книги. В конечном счете выясняется, что герой, несмотря на всю свою искренность, совершает подлость, попытка повествователя установить диалог с читателем приводит только к тому, что читатель отказывается себя с ним отождествлять, и в итоге книга представляет собой, в частности, неплохую пародию на нравы в академической среде.

Сенсационные «факты», раскрытые в ходе «архивного расследования», которому посвящена книга, состоят в следующем: Вацлав Ганка и Йозеф Линда были девушки, которые, переодевшись в мужское платье, сумели получить доступное в то время только мужчинам образование и, естественным образом исполненные желания изменить нравы общества, их окружавшего, решили сделать это, ставя под сомнение существующие ценности. «Никакой революции Ганнелоре и Линда не замыслили, такие сумасбродства они предпочитали оставить горячим мужским головам в возникавших как раз в то время патриотических кружках. Они замыслили нечто

³² Ibid. С. 26.

совсем обратное революции: медленную инфильтрацию определенных смелых идей в чешское общество путем систематической постановки под сомнение несомненного. Этому должны были послужить памятники великого чешского прошлого...»³³. «Подделана была не подлинность, а поддельность Рукописей»³⁴. Зато подделку представляет собой русский и сербский фольклор, на сходство которого с их текстами неоднократно указывалось. Девушки радовались всякий раз, когда в подлинности Рукописей высказывалось сомнение — но при их жизни мало кто хотел в ней сомневаться.

Таким образом, «стремление распространить в Чехии эпохи национального возрождения феминистский дискурс оказалось бесплодным. Никто не обнаружил подделку поддельности Рукописей, никто не спросил о причинах такого поступка, никто не пожелал побольше узнать о характере тех, кто его совершил, двух гениальных женщин, которые были вынуждены получать образование и выступать в обществе как мужчины. В сущности, никому не пришлось в голову даже как следует присмотреться к Ганке и Линде»³⁵.

Книга завершается трагически: подвиг Линды и Ганки не удался, и это оттеняет тот факт, что и сам автор совершил подлость применительно к своей помощнице, присвоив себе результаты ее работы. «Феминистский дискурс» создан одаренным писателем на основе сюжета о Рукописях, известного всем чешским читателям из школьной программы. С одной стороны, это означает гибель сюжета как такового, полную потерю им непосредственной актуальности; с другой стороны, история Рукописей, видоизменяясь, обретает новую функцию, она оказывается способна порождать новые тексты — так или иначе, забвение Рукописям не грозит.

Юлиус Эндерс: Рукописи как спасение

Тут есть еще одна проблема: материальные интересы сегодняшнего дня, недостатки образования. Духовные идеалы, национальная гордость, будущее, патриотизм и даже славянская идея не интересуют сегодняшних чехов. Рядовой гражданин хочет иметь много денег, мало работать, иметь машину, дачу, возможность ездить за границу... В этой

³³ Ibid. С. 12 последней главы, т. е. введения к докторской работе.

³⁴ Ibid. С. 14 последней главы.

³⁵ Ibid. С. 18 последней главы.

ситуации, которая, разумеется, не является «привилегией» только нашего народа и государства, нельзя ожидать более глубокого понимания Рукописей³⁶.

Чехословацкое общество рукописей, о котором шла речь выше, возродилось в 1993 г. под названием «Чешское общество рукописей»; у него есть и собственное издательство, где публикуются «Альманах защиты рукописей», «Известия Чешского рукописного общества», а также монографии и художественные произведения его членов³⁷. Любопытно, что Общество, по-видимому, восприняло всерьез книгу Урбана; по крайней мере, вероятно, с их ведома в чешском еженедельнике была опубликована рецензия на нее под названием «Последняя точка... за чем?», где автора упрекали в фактических ошибках³⁸.

Одна из центральных фигур Общества, его главный научный авторитет — доктор Юлиус Эндерс³⁹. Его библиография, составленная членами Общества, насчитывает более 60-ти текстов, начиная с 1970 г. — хотя в то время они существовали только в рукописном варианте⁴⁰. В Интернете помещена его автобиографическая статья 1998 года с характерным названием «Они и я: Мой вклад в бой за правду Рукописей»⁴¹. Автор, по-видимому, взялся разбирать

³⁶ <http://kix.fsv.cvut.cz/~urban/r/enders/prace/oniaja.htm> (сентябрь, 2007).

³⁷ У этого общества есть свои Интернет-страницы — на сайте пражского Высшего технического училища, где работает один из его членов и глава издательства «Неклан»: <http://kix.fsv.cvut.cz/rkz/csr/>. Сайт содержит массу материалов, включая сами тексты Краледворской и Зеленогорской рукописей.

³⁸ *Kovářík, Petr. Poslední tečka... za čím? // Týden. 23.11.1998. <http://people.fsv.cvut.cz/~gagan/jag/rukopisy/dokument/tyden-jk.htm>.*

³⁹ Julius Enders, род. 1920. В курсе под названием «Персоналии и культурно-политический фон спора о Рукописях в XX веке», который читает в Силезском университете в Опаве магистр Иржи Шил, Юлиусу Эндерсу и его интерпретации Рукописей посвящено отдельное занятие, чего не удостоился никто из прочих членов нынешнего Общества (<http://how.to/sil/>).

⁴⁰ <http://kix.fsv.cvut.cz/~urban/r/enders/soupis2.htm>. В первую очередь следует упомянуть его «Лингвистический разбор Рукописей» и «Эстетический разбор Рукописей», опубликованные издательством «Неклан»: *Enders J. Jazykovědný rozbor rukopisů Zelenohorského, Královédvorského a dalších staročeských textů s nimi spojených. Praha, 1993. Idem. Rukopis Zelenohorský a Královédvorský. Vznik, styl a básnická hodnota staročeské orální poezie. Praha, 1993.*

⁴¹ <http://kix.fsv.cvut.cz/~urban/r/enders/prace/oniaja.htm> (Все, кроме специально оговоренных, цитаты взяты из этого текста).

свой архив и решил параллельно написать короткие воспоминания; сюда, опять-таки, включены документы — фрагменты его переписки с различными учеными и учреждениями культуры, иногда даже без сопроводительных комментариев. Чтение этого текста заставляет, с одной стороны, задуматься об относительности так называемого «прогресса» научного знания, а с другой стороны — понять, что славный миф о Рукописях будет продолжать существовать, пока существует чешская нация, поскольку это именно та альтернативная версия истории, которая предоставляет убежище в прошлом тем, кто не нашел его в настоящем.

Эндерс принадлежит тому же поколению, что и Иванов, и рассказывает о тех же годах и иногда — о тех же событиях, хотя и с совершенно другой точки зрения. Именно статьи Иванова заставили его, по образованию — филолога-классика, во второй половине 1960-х годов вплотную заняться проблемой Рукописей — хотя в их подлинность, как он признается, он верил всегда. В результате чтения литературы, связанной с Рукописями, Эндерс понял, что как защитники, так и противники РКЗ были не всегда объективны, что их позиции были нередко связаны с их политическими пристрастиями. В этой ситуации он счел, что «необходимо всю проблему заново решать от самых основ с точки зрения всех имеющих отношение к ней научных дисциплин», и избрал своей миссией проведение «комплексного разбора» языка Рукописей с целью продемонстрировать устный, фольклорный характер их поэзии.

После выхода сборника «РКЗ — нынешнее состояние исследований»⁴² Эндерс написал рецензию на статью лингвиста Мирослава Комарека⁴³; его друзья попытались предложить текст в планировавшуюся тогда третью часть сборника, однако в публикации было отказано. Эндерс, конечно, приписывает это своим проблемам с режимом, а также личным качествам редактора и рецензента его работы. Комарек также получил копию текста Эндерса, но ничего тому не ответил. «Итак, акция закончилась фактически безуспешно, хотя с моральной точки зрения повода для недовольства

⁴² RKZ — Dnešní stav poznání / Ed. M. Otruba // Sborník Národního muzea v Praze. Řada C. 13/14. 1968/1969. Praha, 1969.

⁴³ Komárek M. Jazykovědná problematika RKZ // RKZ — dnešní stav poznání. C. 197-256.

нет. Это противоречие будет повторяться и в дальнейших разделах этой мини-истории. Речь пойдет, конечно, в большинстве своем о мероприятиях менее значительных, которые состояли большей частью лишь в обмене — или в отсутствии такого обмена — письмами с различными лицами и учреждениями». Далее следует спокойное перечисление безуспешных попыток Эндерса привлечь внимание ученых к своей деятельности. Ниже будут приведены лишь несколько событий такого рода.

В книге воспоминаний Иванова не раз возникает фигура клеветника Борушика, который писал гневные письма с осуждением его работ в издательства, газеты, на телевидение, и каждый раз посылал их копии в МВД Чехословакии, так что в 1972 г. Иванов был даже вынужден подать на него в суд за оскорбление личности. Писатель выиграл процесс, но поток писем на этом не остановился. Именно этот человек привлек внимание партийного руководства к книге Йозефа Кочи⁴⁴. Он фигурирует и в записках Эндерса — разумеется, здесь он представлен в совершенно другом свете. Более точно его фамилия звучит как Барашик⁴⁵. Надеюсь полностью дискредитировать расследование Иванова, сотрудник МВД даже вступил с ним в ответную переписку и предложил подготовить научную статью, где бы давалось аргументированное обоснование подлинности рукописей, пообещав помочь с публикацией. Барашик отправил в министерство работы Эндерса, однако история не имела продолжения⁴⁶.

В 1980 г. Барашик послал сокращенную версию «Лингвистического разбора» в Чехословацкую Академию наук. Ее ответ приведен в записках Эндерса полностью; позиция ученых выражена следующим образом: «Можно согласиться с доктором Эндерсом, что в языке РКЗ содержатся важные элементы древности... однако нельзя согласиться с мнением, что доказательства древности являются одновременно и однозначными доказательствами подлинности. Коллегия также не согласна с приведенной резко отрицательной характеристикой современного состояния богемистики и славистики в области изучения древнечешской народной литерату-

⁴⁴ *Ivanov M. Utajené protokoly... С. 181-182.*

⁴⁵ Бржетислав Барашик (Břetislav Barašík) (1920–2005) — филолог по образованию, был членом Чехословацкого общества рукописей.

⁴⁶ «Oni a ja»; *Ivanov M. Utajené protokoly... С. 175-176.*

ры». Далее следует ссылка на сборник 1969 года и заключение: «Для доказательства подлинности недостаточно собрать доказательства древности их [Рукописей. — Е. Г.] языка, но следовало бы опровергнуть новейшие доказательства их поддельности. Для этого следовало бы опровергнуть на научной основе аргументацию, приведенную в этом сборнике». Эндерс иронизирует над этим заключением: «Доказательство древности ведь является доказательством подлинности!» Он предложил ученым продолжить дискуссию, но ответа не получил: «Реакцию защитников на такое поведение Чехословацкой Академии наук легко себе представить — так что я не знаю, кто высказал больше пренебрежения».

Приведем еще один из позднейших эпизодов «боя за правду Рукописей» в авторской трактовке: «Крупная акция в поддержку РКЗ прошла 25.10.1990 в Брно... О вечере договорился — кто же еще — Б. Барашик, ему это стоило долгой беготни, писем, просьб. Присутствовало около двадцати человек, Барашик рассказывал им в основном о Краледворской рукописи, Олдржихе⁴⁷, а я говорил более общо, о языковых и стилистических особенностях Рукописей. Ход лекций, равно как и результат, был совершенно обычным, хотя несколько молодых людей проявили подлинный интерес; впрочем, никаких дальнейших письменных или личных контактов за этим не последовало. Часть присутствующих в течение вечера разошлась, женщины — исполнять свои домашние обязанности, мужчины — смотреть телевизор, поскольку в тот же день проходил важный футбольный матч между Чехией и Швейцарией за право участвовать в чемпионате Европы, а может, и всемирном чемпионате. Мы, защитники рукописей, — подозрительны, и потому у меня иногда возникает мысль, что дата нашего выступления была выбрана специально, чтобы время совпало с этой передачей».

Не все ученые, впрочем, сразу отказывались переписываться с доктором Эндерсом. Так, доктор Владимир Саур, сотрудник Силезского университета в Опаве, вступил с ним в дискуссию, но затем написал председателю Чешского рукописного общества, «что сомневается, приму ли я его аргументы, что моя отправная точка,

⁴⁷ Чешский князь, правивший в начале XI в.; сведения о нем содержатся, в частности, в «Хронике Косьмы Пражского» начала XII в. В Краледворской рукописи изображен как героический спаситель Праги.

согласно которой новейшие исследования поставленных под сомнение памятников письменности были проведены некорректно, совершенно ошибочна, ... что из литературы противников я выбирал только то, что мне подходило, что я слишком стар, чтобы принципиально переделывать свою работу...». В 1995 г. в ответ на повторное требование написать достойную рецензию на работы Эндерса Чешская Академия наук отреагировала примерно так же. Вот как характеризует этот ответ сам автор: «Что “свои воззрения я все равно не изменю” — это правда, поскольку они опираются на факты, которые нельзя опровергнуть. Правда и то, что я слишком стар для переделки своих работ, не говоря уже о том, что мне бы эта деятельность и во сне не приснилась. Впрочем, очевидно, что суждение Чехословацкой (sic! — *Е. Г.*) Академии наук должно бы было быть в основном негативным, поскольку такова была ее изначальная цель».

Завершение статьи гласит: «Несмотря на все это, мы не будем опускать рук. Нас укрепляет правда, доказательства, которых было найдено столько, и которые будут еще умножаться. Эта надежда, или, скорее, уверенность опирается на успешно развивающуюся деятельность молодых и, будем верить, более настойчивых членов нашего Общества».

В Интернете также выложено длинное стихотворение — почти поэма — Эндерса, написанное им в тюрьме, под названием «Открытое письмо Вацлаву Ганке»⁴⁸. Автор скрывается под псевдонимом Вацлав Юст. Эндерс обращается к Ганке на «ты», называет его Вашеком (уменьшительное имя от Вацлава) и предлагает побеседовать по душам — на том основании, что оба они — «литературный мусор». В стихотворении содержится обзор всей истории дискуссии о Рукописях, перемежаемый рассуждениями о нынешнем положении вещей и иронией Эндерса по поводу того, что, если бы к Ганке применить современные методы Службы безопасности, он бы быстро признался в чем угодно. Прекрасная Чехия, описанная в Рукописях, негодна нынешнему режиму. Перевод последних двух строк хотелось бы здесь привести:

⁴⁸ <http://people.fsv.cvut.cz/~gagan/jag/rukopisy/osobnost/enders/just-1.htm> (сентябрь, 2007).

Снаружи сумрак, холод, снег идет стеной.
Что ж, Вашек, заходи, поговори со мной.
Нет в том вины, опасности, пойми:
мы оба изгнаны из собственной страны.
Но тихо, только тихо⁴⁹, Вашек милый,
чтоб злые души голоса не разбудили.
Я так тоскую по твоим стихам, по времени тому.
Я, может быть, усну — спокойно, как в гробу.
Ты мне ответишь: «Я, клянусь царем и Богом,
из песен тех не сочинил ни слога».
Мы знаем. Разве не дороже стоит
твое страдание и стойкость в споре?
Признает поколение другое:
важнее правда, чем тщеславие пустое.
Твоя страна тебе все так же верит, брат мой.

Центральной идеей данной статьи является довольно тривиальная мысль о том, что мифы бессмертны: мы наблюдали посмертное существование «мифа о Рукописях» в трех формах. В случае с «комиссией Иванова» он доказал свою жизнеспособность в том числе и в своей изначальной функции — пробуждения «свободной мысли», послужив прекрасным поводом для того, чтобы вопрос о судьбе, о самоопределении чешского народа был поднят еще раз; удивительным образом, Рукописи снова стали «точкой сборки», с которой оказались связаны многие общезначимые события в жизни страны и ряда конкретных людей. В случае с доктором Эндерсом Рукописи стали помощью, простым человеческим спасением — такая функция, общая всем мифам, вероятно, и обеспечивает их бессмертие, хотя о ней редко идет речь в научных статьях. И хотя Милош Урбан использовал данный сюжет в качестве материала для постмодернистской игры, лишив его таким образом собственного содержания — уже тот факт, что образованный филолог избрал именно этот сюжет для своего писательского дебюта (и избрал удачно), показывает, что он по праву рассматривает миф о Рукописях как навсегда укоренившийся в подсознании чехов.

⁴⁹ В оригинале аллюзия на текст одной из песен Краледворской рукописи.

ЭТНИЧЕСКОЕ И КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ В СТРУКТУРЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

И. А. КОПЫЛОВ

«РИМСКИЙ МИФ» И ПРОБЛЕМА ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ ВАНДАЛЬСКОЙ АФРИКИ

Период с IV по VI вв., когда в Европе закладывались основы раннесредневековой цивилизации, характеризовался не только изменениями в социально-политическом устройстве позднеримской Ойкумены, но и глубинными переменами в сознании людей. Новая религия, христианство, нашла сторонников среди абсолютного большинства населения, христианская идеология была воспринята государством, а Церковь была легализована и постепенно стала превращаться в союзника Империи. Традиционная для западных римских провинций идеология муниципального патриотизма, прежде генетически связанная с языческими культами божеств-покровителей конкретного муниципия, была усвоена и творчески переработана Церковью. Это, прежде всего, объясняется тем, что подавляющее большинство латинских отцов Церкви, епископов и церковных деятелей, чьи произведения дошли до нас, само принадлежало к муниципальной аристократии, получило в молодости соответствующее образование и не отделяло себя от традиционной римской системы ценностей¹.

Одновременно с этим происходила децентрализация бывшей Римской империи: на территории римских провинций образовывались разрозненные и враждующие между собой варварские коро-

¹ Наиболее рельефно это было показано Мартой Сорди на примере биографии Амвросия Медиоланского. См.: *Sordi M. L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo // Ambrosius episcopus: Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant' Ambrogio alla cattedra episcopale. Vol. 1. Milano, 1976. P. 203-229.*

левства. Рассматриваемый период — это время всепронизывающей борьбы. Но была ли это борьба между «римским началом» и варварством, как это представлялось европейским учёным начиная с Эдуарда Гиббона?

Четкого этнического разделения между «римлянами» и варварами провести невозможно, поэтому гораздо более обоснованным представляется говорить о смешанной варварско-римской знати. Процесс смешения варварского и римского элементов затрагивал все круги позднеримского общества вплоть до императорского двора. И вандал Стилихон, создавший мощную систему защиты северных рубежей Римской Империи и разгромивший вестготов Алариха и остготов Радагайса, и свев Рицимер, имевший титулы патриция и консула, низложивший императора Авита и приводивший на императорский трон поочередно Майориана, Либия Севера и Олибрия, и даже Одоакр, сын вождя скиров, возглавивший мятеж против последнего римского императора Ромула Августула и номинально носивший тот же титул *magister militum*, что и Рицимер, твердо ассоциировали себя с Римским государством.

Тем не менее, сам факт ожесточенной и местами кровопролитной борьбы несомненен, причём противостояние зачастую имело прежде всего идеологическое обоснование. Как мы увидим ниже, христианские писатели и проповедники воспринимали новых правителей-варваров не столько как чуждых римской цивилизации и культуре дикарей, сколько как еретиков-ариан, гонителей, представляющих постоянную угрозу безопасности Церкви и верующего народа. Более того, как для той, так и для другой стороны основной мировоззренческой опорой являлся так называемый «римский миф». Идея могущества и вечности Рима владела умами многих писателей и общественных деятелей, причём не только языческих, но и христианских.

«Римский миф» являлся не только одной из ведущих идеологем латинской литературы Поздней Античности, но также был краеугольным камнем самосознания христианского романизованного населения Римской Африки. Общественно-исторический миф — не тождествен действительности, но образует её неотъемлемый компонент, без которого она не может быть понята. По словам П. П. Шкаренкова, «главное в “римском мифе” — как и в любом другом общественно-историческом мифе — идеализированное отражение

реальности, отличное от непосредственной данности, но живущее в сознании коллектива и влияющее на его мироощущение. Воплощенный в слове средствами риторики «римский миф» и конкретно-историческая эмпирия составляют сложную амальгаму исторической действительности и внутреннего самосознания в их взаимовлиянии и единстве»².

Концепция «вечности Рима» сложилась на основе римской идеологии и восходит к Цицерону, Вергилию, Веллею Патеркулу, Плинию Младшему и панегиристам. Уже в начале IV в. эта идея была переосмыслена христианскими церковными писателями³, хотя ранее, ещё начиная с автора «Откровения», которым, согласно церковной традиции, был Иоанн Богослов, в христианской литературе фигурировал заведомо негативный образ Рима, аллегорически изображаемый в образе «вавилонской блудницы»⁴. Впоследствии, однако, церковь органически усваивает античную идею Рима, прославляет римскую политическую систему, а в завоевательной политике Рима по отношению к другим народам усматривает некую провиденциальность, поскольку Рим объединил под своей властью всю обитаемую ойкумену, облегчая тем самым распространение благовести Христа. Языческий Рим послужил фундаментом христианской империи. Наиболее четко эта идея выражена в толковании Амвросия Медиоланского на 45-й псалом. Этот пассаж, учитывая его значимость для всего античного христианства, стоит привести полностью:

«[Приидете, и видите дела Божия, яже положи чудеса на земли]; отъемля брани до конца земли. Лук сокрушит и сломит оружие, и щиты сожжет огнем» (Пс. 45:10). И действительно, до тех пор, пока римская власть не распространилась [по всему миру], не только цари отдельных городов-[государств] воевали друг против друга, но и даже сами римляне часто изнуряли себя граждан-

² Шкаренков П. П. Государство и общество в латинской риторической традиции от Симмаха до Кассиодора: Автореф. канд. дисс. М., 2000. С. 19.

³ Проблема переосмысления идеи вечного Рима христианскими идеологами была проанализирована в монографии Ф. Пашу: *Paschoud F. Roma aeterna. Étude sur le patriotisme Romain dans l'Occident latin*. Lausanne; Neuchatel, 1967.

⁴ Об этом подробнее см.: *Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим*. М, 1925.

скими войнами. Воевал Марий против Цинны. С обеих сторон пролилась римская кровь. Восстал Сулла и против победителя Мария снова развязал гражданскую войну. Лепид и Серторий стали мятежниками против римской власти. Цезарь преследовал Помпея и возбудил ярость галлов против римского оружия. Одержав победу над старшим Помпеем, [Цезарь] одолел и младшего в областях Испании. Что уж говорить о триумвирах, из врагов сделавшихся друзьями, а затем, перестав быть друзьями, снова дошедших до враждебного мятежа, ибо во время битвы при Акции пролились целые моря римской крови? Отсюда стало так, что, когда все устали от гражданских войн, бремя власти было возложено на Юлия Августа, и таким образом междоусобные войны были прекращены. Это действительно способствовало тому, что апостолы могли отправиться по всему миру, повинувшись словам Господа: «Идите, научите все народы» (Мф. 28:19). Им были открыты даже царства, отгороженные горами, владеемыми варварами, как Фоме — Индия, Матфею — Персия <...>. Таким образом, все люди, живя под властью единой земной империи, научились славить власть Всемогущего Единого Бога едиными устами»⁵.

Точно таким же образом латинским христианским писателям город Рим представлялся центром вселенной, воплощением наи-

⁵ Ambr. In psalmum XLV enarratio: *Auferens bella usque ad fines terrae, arcum conteret et confringet arma: et seuta comburet igni* (Ps. XLV, 10). Et vere antequam Romanum diffunderetur imperium, non solum singularum urbium reges adversum se praeliabantur; sed etiam ipsi Romani bellis frequenter civilibus atterebantur. Pugnavit Marius adversus Cinnam. In utraque parte Romanus fusus est sanguis. Sylla insurrexit, et Mario victori rursus civilia bella commovit. Lepidus Sertoriusque rebelles se Romano imperio praebuerunt. Caesar Pompejum est persecutus, et Galliarum furorem excitavit adversus arma Romana. Devicto seniore Pompejo, juniorem in Hispaniarum partibus debellavit. Quid triumviros loquar ex hostibus amicos, ex amicis rursus in hostiles tumultus esse progressos: maria quoque Actiaco bello infecta sanguine Romanorum? Unde factum est, ut taedio bellorum civilium, Julio Augusto Romanum deferretur imperium; et ita praelia intestina sedata sunt. Hoc autem eo profecit, ut recte per totum orbem apostoli mitterentur, dicente Domino Jesu: “Euntes docete omnes gentes (Matth. XXVIII, 19)”. Illis quidem etiam interclusa barbaricis montibus regna patuerunt, ut Thomae India, Matthaeo Persia <...>. Didicerunt omnes homines sub uno terrarum imperio viventes, unius Dei omnipotentis imperium fideli eloquio confiteri.

большого совершенства, которого только можно достичь в этом несовершенном мире. Этот характерный тоpos красной нитью проходит через многие сочинения христианских авторов⁶. В первой половине VI в. североафриканский епископ Фульгенций из Руспе посетил Рим, где в это время правил остготский король Теодорих. Посетив базилики, в которых покоились мощи святых мучеников, и побывав во многих официальных учреждениях, епископ удостоился приема в сенате. Помпезность официальных церемоний, красота города — все это произвело на Фульгенция неизгладимое впечатление. Потрясенный, он воскликнул: «Сколь прекрасным может быть небесный Иерусалим, если так сияет Рим земной!»⁷. Таким образом, Фульгенций видел в блеске и торжественности земного Рима отблеск горнего Иерусалима, и это, помимо всего прочего, тесно связано с идеей первенства Римской церкви, неотделимой на тот момент от концепции *aeternitas Romae*.

Особенную актуализацию «римский миф» приобретал в условиях напряженной социальной и религиозной борьбы в бывших римских провинциях Северной Африки, завоеванных в начале V в. вандалами, образовавшими в Африке свое государство — Королевство вандалов и аланов со столицей в Карфагене. Завоеватели были фанатичными приверженцами арианства, поэтому с их приходом ортодоксальная церковь Африки, ассоциируемая прежде всего с именами святителя Киприана Карфагенского и Блаженного Августина, подверглась ожесточенным гонениям⁸. Именно в этот пери-

⁶ Для галльского поэта Авсония, который никогда не жил в Риме, Рим был зримым воплощением совершенства, сияющим своим величием и блеском. См.: Шкаренков П. П. Мифология исторической памяти на рубеже Античности и Средневековья // История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2006. С. 157.

⁷ Vita Fulg. XII. 27: Quam speciosa potest esse Hierusalem coelestis, si sic fulget Roma terrestris!

⁸ Говоря об арианских гонениях в вандальскую эпоху, мы должны заметить, что, за исключением террора 484 г., никейская вера подвергалась реальной угрозе лишь в Проконсульской провинции. В других местах мы находим множество примеров мирного существования Церкви, её жизнеспособности, невзирая на изгнание большинства епископов. Однако в Проконсульской провинции ситуация (по крайней мере, в пределах так называемых *sortes Wandalorum*) проблема выживания и сохранения собственной духовной иден-

од романизованное население, принадлежащее к ортодоксальной церкви, особенно отчетливо сознавало свою связь с римским прошлым, но при этом акцент делался на «вероисповедном» характере этого самосознания, когда истинным римлянином — Romanus — мог считаться только тот, кто исповедует правую веру, в то время как принадлежность к ереси (в частности, к арианству) ассоциировалось с варварством. Вандальские короли же, стремясь узаконить свою власть на занятых территориях, в издаваемых ими документах апеллировали к римским государственным традициям, преподнося в качестве идеала тот временной отрезок истории Римской империи, когда у власти находились императоры, которые исповедовали арианство либо оказывали ему явную поддержку.

В эпоху, когда монолитное единство Римской империи вытеснялось разрозненными варварскими королевствами, непосредственные культурные связи между уходящим античным миром и складывающимся средневековым по-прежнему являлись основой культурной жизни общества. На долю многих выдающихся государственных деятелей того времени, эрудитов и просветителей выпала нелегкая задача быть хранителями этой связи, осуществить преемственность античной культурной традиции в условиях постепенного распада политической системы и общей варваризации. К числу таких людей относился Виктор, епископ североафриканского города Виты, написавший «Историю гонений в африканских провинциях», которая стала основополагающим нарративным источником по истории Вандальской Африки⁹.

тичности стояла чрезвычайно остро. Наиболее чётко борьба между арианами и сторонниками никейского вероопределения была выражена на доктринальном уровне. Богословские творения таких церковных авторов, как Квдовультеус Карфагенский, Вигилий из Тапса, Евгений Карфагенский, Фульгенций из Руспе, свидетельствуют о значительных успехах никейских полемистов в защите принципов Никейского Символа Веры.

⁹ Существует два издания «Истории» Виктора: *Victoris Vitensis Historia Persecutionis Africanae Provinciae Per Geiserico et Hunirico Regibus Wandalorum*, edidit Karolus Halm // *MGH AA T. 3/1*. Berlin, 1961; *Victoris Vitensis Historia Persecutionis Africanae Provinciae temporibus Geiserici et Hunirici regum Wandalorum* // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 7. Vindobona, 1881 (далее — *Vict. Vit.*). Нами использованы оба издания; различия между ними невелики и принципиального значения не имеют. Однако

В процессе написания «Истории» Виктор проделал огромную работу, собрав многочисленные свидетельства, позволяющие осознать масштабы злодеяний вандалских королей, арианских клириков и администрации из числа римлян-перекрещенцев. Автор полностью приводит ряд официальных документов (эдикты короля Хунериха, письмо епископа Евгения королевскому препозиту Обаду). Если у него нет возможности полагаться на собственные свидетельства, то он опирается на показания проверенных свидетелей, особенно если это касается каких-либо чудес (во многом это делается ради того, чтобы не быть уличенным арианами в шарлатанстве)¹⁰. Эталоном для Виктора как для человека, получившего образование в классических античных традициях, надо полагать, было ораторское мастерство Цицерона, хотя, описывая в сугубо апокалиптических тонах картины страшного голода, обрушившегося на Проконсульскую Африку в последний год правления Хунериха, Виктор утверждает, что любое ораторское мастерство бессильно по сравнению с безыскусными рассказами очевидцев. В этом случае, по словам Виктора, «пересох бы поток Туллиевого красноречия, а Саллюстий показался бы абсолютно лишенным дара речи»¹¹. Показательно, что упоминаемые Виктором в этом контексте авторы и составляют круг чтения епископа. Наряду с Цицероном и Саллюстием Виктор называет и Евсевия Кесарийского, и переводчика его «Церковной истории» на латинский язык Руфина Аквилейского, и Амвросия, и Иеронима, и Августина: Цицерона изучали в риторской школе (как впрочем, и теоретические основы ораторского искусства, заложенные Квинтил-

следует иметь в виду, что М. Печениг использовал более богатую рукописную традицию, в то время как К. Хальм был более корректен в передаче имен собственных и топонимов. Подробнее см.: *Schwarz A. Bedeutung und Textüberlieferung der Historia Persecutionis Africanae Provinciae des Victors von Vita // Historiographie im frühen Mittelalter / Herausgeben von A. Scharer und G. Scheibelreiter. Wien–München, 1994. S. 115-140.*

¹⁰ В частности, включив в свое повествование рассказ о чудесах, связанных с мученическим подвигом Максимы, Марциниана и Сатуриана, бывших рабами вандала-тысячника, Виктор ссылается на свидетельство епископа Фуста Буронитанского, который дал свои показания под присягой (*adtestatus est*). *Vict. Vit.*, I, 39.

¹¹ *Vict. Vit.* V, 18: *Nam si nunc superesset vel eis fari de talibus licuisset, et Tullianae eloquentiae fluvius siccaretur et Sallustius elinguis omnimodis remaneret.*

лианом); стилю исторических повествований Саллюстия старались подражать. «Церковная история» Евсевия — как в греческом оригинале, так и в переводе и с добавлениями Руфина — долго оставалась эталоном для любого церковного историка; Иероним ценился как первый христианский ученый-энциклопедист и переводчик Библии, а Амвросий почитался как мастер составления и произнесения публичных проповедей, которые, надо заметить, имели своим прототипом римское публичное (в частности, судебное) красноречие. То же самое можно сказать и об Августине. И это, вероятно, далеко не полный список.

Во вводной части своего труда («Прологе») Виктор характеризует идеальные качества благочестивого историка в противоположность мирским историкам, жаждущим только личной славы, и подчеркивает, что предприятие, за которое он взялся, есть не что иное, как выражение послушания Учителю, Евгению Карфагенскому, велевшему ему написать краткую историю «крестного пути» африканской церкви, которую подвергли разорению вандалы-ариане. «История вандалских гонений» в первую очередь примечательна тем, что это — опыт написания региональной (локальной) истории, жанра, весьма необычного для позднеантичной литературы и вполне обыденного для литературы средневековой. В самом начале «Пролога» Виктор уточняет, что и до него попытки описания всевозможных событий (как благоприятных, так и неблагоприятных), происходивших в различных провинциях, местечках и областях осуществлялись неоднократно. Именно на этом поприще прославились многие мирские историки, весьма поднаторевшие в своих изысканиях. Но они, оттачивая стиль и удивляя несведущих в истории людей своей эрудицией, стремились, прежде всего, возвеличить собственное имя и прославить самих себя¹². Не таким должен быть, по Виктору, благочестивый добросовестный историк.

¹² *Vict. Vit. Prol.*, 1: Quondam veteres ob studium sapientiae enucleare atque sciscitari assidue minime desistebant, quae forte vel qualia prospere vel secus provinciis, locis aut regionibus evenissent, de quibus vel in quibus exacerent stilum ingenii sui atque redolentes magisterii flores ignaris historiae calathorum offerrent gratuito munere propinatos dabantque operam ut nequaquam lateret in totum quod in parte forte fuerat gestum.

Далее идет фрагмент с §2 по §4, который, на первый взгляд, сильно выбивается из контекста письменного монолога Виктора. В настоящее время многие исследователи сошлись на точке зрения, что здесь Виктор приводит отрывок из письма, который епископ Евгений адресовал ему, и в котором выражает одобрение в связи с задуманным решением написать труд о вандалских гонениях в Африке¹³. В этом отрывке епископ Евгений, подбадривая Виктора, утверждает, что его почтенный труд отмечен таким же рвением, как и у вышеозначенных мирских историков, но иной привязанностью, иной целью, ибо его труд с самого начала есть служение Богу и таким образом прославляет своего автора, чтобы впоследствии к самому Виктору были впоследствии применимы слова Псалмопевца: «О Господе похвалится душа моя, да услышат кротцыи и возвеселятся» (Пс. 33:3). По словам Евгения, задача, за исполнение которой взялся Виктор, имеет особую ценность хотя бы потому, что является плодом ученичества и послушания, благодаря чему Виктор стяжал небесный дар, ибо в числе его учителей был Блаженный Диадок, «чьи многочисленные труды и изречения блистают, словно звезды на небосклоне»¹⁴. Под блаженным Диадоким имеется в виду Диадок, епископ Фотики Эпирской, один из выдающихся подвижников православной веры, чьи сочинения были впоследствии включены в «Добротолюбие»¹⁵. Сам факт общения с таким видным представителем восточно-христианского мира заставляет полагать, что и Евгений, и Виктор незаурядно знали греческий язык.

¹³ См., в частности: *Pitkäranta R. Studien zum Latein des Victor Vitensis*. Helsinki, 1978. S. 14-16.

¹⁴ *Vict. Vit. Prol.*, 2: At vero venerabilitas studii tui, historiam texere cupiens, inquiri simili fervore, dispari tamen amore: et illi ut laudarentur in saeculo, ipse ut praeclarus appareas in futuro et dicas: in domino laudabitur anima mea: audiant mansueti et laeterentur. Poteris ut voluisti, quia omne datum optimum et omne donum perfectum caelitus accepisti, eruditus a tanto pontifice totoque laudis genere praedicando, beato Diadoco, cujus ut astra lucentia extant quam plurima catholici dogmatis monumenta dictorum.

¹⁵ Об этом подробнее см.: *Marrou H.-I. Diadoque de Photiké et Victor de Vita // Revue des Études Anciennes*. 1943. 45. P. 61-80, где выдвигается гипотеза о возможном пребывании св. Диодоха в Африке в результате его пленения во время одного из рейдов Гейзериха в Пелопоннес и Северо-Западную Грецию, что было описано Прокопием.

Следует особо отметить, что Виктор активно пользуется сочинениями Святых Отцов при написании «Истории». Большое влияние на Виктора оказала «Церковная История» Руфина Аквилейского. Особенно бросаются в глаза следующие пассажи Руфина, использованные Виктором: описание взятия Иерусалима римлянами в 70 г. (основанное, в свою очередь, на excerptах Евсевия из «Иудейской войны» Иосифа Флавия), описание голода и эпидемий, последовавших после обнародования эдикта императора Максимиана Дайи против христиан в 311/312 гг. и аналогичное описание Виктором города и чумы после обнародования эдикта Хунериха 484 года, направленного против христиан никейского исповедания. Все это Виктор использовал в качестве образца для построения своего труда¹⁶.

Широкая начитанность выявляет в Викторе образованного человека, а определенная преемственность по отношению к Руфину заставляет рассматривать «Историю» Виктора в общем контексте западной христианской литературы IV–V вв. и показывает, что Виктор использует некоторые пассажи из Руфина не только для того, чтобы описать те или иные события, следуя определенной модели, но чтобы следовать общепризнанному образцу, представлявшему собой парадигму церковной истории¹⁷.

Признание первенствующего положения Римской церкви было одним из проявлений «римского мифа», выражающего преемственность античных государственных традиций, выразителем которой в переломную эпоху являлась церковь. В частности, упоминавшийся уже Фульгенций в одном из своих писем называет Римскую церковь «вершиной мироздания» (*casumen mundi*)¹⁸. Такое же восприятие Римской церкви мы находим и в «Истории гонений» Виктора. Так, епископ Карфагенский Евгений в ответ на приказание королевского препозита Обада о созыве совместного

¹⁶ Заимствования из Руфина в тексте «Истории гонений» Виктора стали предметом специального исследования П. Уинна. См.: *Wynn P. Rufinus of Aquileia's Ecclesiastical History and Victor of Vita's History of the Vandal Persecution // Classica et Mediaevalia. 1990. 41. P. 187-198.*

¹⁷ *Wynn P. Op. cit. P. 198.*

¹⁸ *Fulg. Ep. XVII: Romana, quae mundi casumen est, tenet et docet Ecclesia, totusque cum ea Christianus orbis...*

собора ортодоксальных и арианских епископов, сказал, что для придания легитимности этому собору необходимо присутствие епископов из других регионов; в частности, он апеллировал к Римской церкви, держащей первенство среди других церквей христианского Запада: «...если королевская власть желает познать нашу веру, которая едина и истинна, пусть пошлет к своим “друзьям”, а я в свою очередь напишу своим братьям, чтобы прибыли мои соратники из епископов (соeрiсopі), которые хотели бы с нами изложить вам общую нашу веру, и особенно церковь Римская, которая есть глава всех церквей»¹⁹.

Однако в Римской Африке вандальской эпохи «римский миф» обрел также ещё одно, не совсем обычное выражение и воплощение. Это касается этнокультурной и религиозной самоидентификации романизованного населения. Как мы уже упоминали, в сознании романизованного населения Африки приверженность «правой», «неповрежденной» вере ассоциировалась с «римским началом», в то время как коснение в ереси считалось признаком «варварства». В рассматриваемую нами эпоху, ознаменованную столкновением не только двух этнических групп, но и двух конфессий, понятия *Romanus* и *catholicus* стали поистине неразсторжимы. На основании данных доступных нам источников складывается впечатление, что городское население Римской Африки, придерживавшееся ортодоксального христианства, продолжало осознавать себя *Romani* и, более того, отстаивало эту самоидентификацию. В этом отношении наиболее ценны для нас данные «Истории гонений» Виктора из Виты, поскольку именно для него особую актуальность приобретает четкое разделение между варварами и римлянами. Однако необходимо напомнить, что обоснованность такого разграничения вызывает сомнение в силу того, что может объясняться влиянием классических текстов (особенно Саллюстия)²⁰ и во многом противоречило исторической действительности.

¹⁹ *Vict. Vit.* II. 43: Dixi enim: si nostram fidem, quae una et vera est, potestas regis cognoscere desiderat, mittat ad admicos suos: scribam et ego fratribus meis, ut veniant соeрiсopі mei, qui vobis nobiscum communem fidem nostram valeant demonstrare, et praecipue ecclesia Romana, quae caput est omnium ecclesiarum.

²⁰ Саллюстия, наряду со многими другими античными и христианскими писателями, Виктор поименно называет во фрагменте, где, изумляясь поисти-

сти. Реально в варварских королевствах, как мы уже отмечали выше для поздней Римской империи, у власти стояли не варвары и не римляне, а скорее смешанная римско-варварская знать²¹. Этот процесс был вполне закономерным и в Римской Африке, где слабая королевская власть и довольно малочисленная вандальская знать, находившаяся в непосредственном окружении короля, стремилась опереться на представителей верхушки местного романизированного населения, пытаясь привлечь их на свою сторону и активно задействовать в системе управления. Примеры такого рода мы встречаем у Виктора постоянно.

Непреложным условием, предъявляемым вандалами римлянам, было принятие арианства; это условие было не повсеместным, хотя имели место периодические «чистки», устраиваемые королем в среде приближенных к королевскому двору лиц, уличенных в католицизме. Как считает Виктор, принадлежность к римлянам означала прежде всего исповедание ортодоксального христианства в рамках Никейского Символа веры, которое давно уже стало традиционным вероисповеданием в Римской империи (после недолгого периода правления императоров-ариан). Примечательно, что, как свидетельствует Виктор, и вандалы-ариане (в том числе и арианские клирики) называют «римлянами» прежде всего афро-римское население, держащееся ортодоксального христианства. Весьма показательным в этом отношении является пример Армогаста, вандала-католика из свиты Теодориха, сына Гейзериха. Убедившись в бесполезности попыток как средства навязать Армогасту арианство,

не апокалиптическим масштабом постигшего Африку голода, утверждает, что даже дарование этих упомянутых им авторов бессильно, чтобы описать картину бедствия (*Vict. Vit.* III, 61). По всей вероятности, антиномия «варвары — римляне» обусловлена соответствующими построениями Саллюстия, уделившего особое внимание описанию характера варварских народов в противопоставлении с жизненным укладом и общественными установлениями римского народа, обращая особое внимание также и на порчу нравов своих соотечественников.

²¹ Постепенное слияние римской и варварской знати становится характерно уже для Римской империи IV — начала V в., но с наибольшей полнотой этот процесс актуализируется в варварских королевствах (особенно в Вестготском). Об этом подробнее см.: Глушанин Е. П. Военная знать ранней Византии. Барнаул, 1991. С. 104-112.

Теодорих решил его обезглавить, против чего запротестовал арианский пресвитер Юкунд, считавший, что прежде всего нужно подвергнуть Армогаста публичным унижениям, оскорбив тем самым его знатное достоинство и выставив на посмешище в глазах пастырей. «Ведь если ты усечешь его мечом, — увещевал Юкунд Теодориха, — римляне начнут почитать его как мученика»²². Из контекста данного отрывка очевидно, что фактически термин *Romani* равнозначен понятию *catholici* и воспринимается не столько в этнокультурном, сколько в вероисповедном смысле.

Вопрос об этнической терминологии в «Истории» Виктора из Виты стал предметом исследования С. Костанца, который также приходит к выводу, что понятие *Romani* имеет несколько измерений. С одной стороны, оно может пониматься на уровне этнополитическом (в противопоставлении вандалам-варварам), и тогда оно обозначает романизированных жителей Африки, *имеющих римское гражданство* (курсив мой. — И. К.), с другой стороны, это понятие может пониматься, в зависимости от контекста, и в вероисповедном аспекте и тогда обозначать приверженцев Никейского Символа веры, в противоположность завоевателям-арианам²³.

Как указывает С. Костанца, понятие *Romani* на этнополитическом уровне охватывает тех, кто оставался верным древним уста-

²² *Vict. Vit.* I, 44: “Quem cum Theodoricus regis filius, qui ejus dominus erat, poenis non valentibus capite truncari jussisset, a suo prohibetur Iucundo presbytero, dicente sibi: poteris eum diversis afflictionibus interficere: nam si gladio peremeris, incipient eum Romani martyrem praedicare”. Здесь следует обратить внимание на то, что подобный вывод вполне естествен для Виктора, который сам был клириком, поэтому мы подчеркиваем, что такое понимание проблемы этнической идентификации романизированного населения Африки выражает именно позицию ортодоксального епископа и может быть не адекватным реальной ситуации.

²³ *Costanza S.* “Uuandali-Arriani” e “Romani-catholici” nella *Historia Persecutionis Africanae Provinciae* di Vittore di Vita: Una controversia per l’uso del latino nel concilio cartaginese del 484 // *Oikoumene: Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II.* Catania, 1964. P. 226: “...l’uso di questa denominazione ha in Vittore una accezione particolare e complessa: da una parte, sul piano etnico-politico, in contrapposizione alla nazione dei Vandali, indica *gli Africani di cittadinanza romana*, d’altra parte, in contrapposizione all’arianesimo degli invasori, indica i cattolici”.

новлениям и традиционной культуре, кто ещё чувствовал себя связанным с Империей, и в этом смысле значение слова *Romani* уже обретает вероисповедный смысл и становится практически равнозначным понятию *catholici*, под которым подразумеваются те римские граждане, которые, несмотря на гонения, оставались верны Церкви, возглавляемой римским Первосвященником. В этой связи С. Костанца прослеживает эволюцию понятия *Romani* применительно к христианской вере, и приходит к выводу, что если ещё в эпоху Северов римлянам было принято противопоставлять иудеев и христиан, то уже для Тертуллиана за христианством стояла принадлежность к *Romanitas*²⁴.

Особый интерес вызывает довольно обширный пассаж Виктора, представляющий собой своеобразный упрек в адрес соплеменников-римлян, находившихся на службе у вандалов. Речь идет не только о министрах королевского двора, но и о тех, кто занимал должности на местах, что тоже сопряжено с выражением определенной лояльности королю, который у Виктора фигурирует прежде всего как *tyrannus*, иными словами — мятежник, узурпатор. Виктор воспринимает их не как предателей, но, прежде всего, как заблудших людей:

«Некоторые из вас, которые почитают варваров и хвалят их в поругание нам, поразмышляйте над самим именем и поймите их нравы. Да разве могут они назваться иным названием, если не варварами, ведь по крайней мере их наименование заключает в себе дикость, жестокость и устрашение? Какие бы должности ты бы им не присваивал, каким бы раболепием ты бы их не привлекал, они ничего иного не знают, как ненавидеть римлян, и кто бы ни попал в предел досягаемости их воли, они всегда жаждут затмить великолепие народа, именуемого римским, и никого из римлян совершенно не желают видеть в живых. И если известно, что они щадят своих подчиненных, то щадят они их лишь для того, чтобы использовать в качестве рабов; никто из римлян не пользовался у них уважением»²⁵.

²⁴ *Costanza S.* Op. cit. P. 227. См. также *Tert. Apol.* XXIV, 9: *Sed nos arcemur a religionis proprietate! Laedimus Romanos nec Romani habemur, qui non Romanorum deum colimus. [...] Nos nolunt Romanos haberi.*

²⁵ *Vict. Vit.* III, 62: *Nonnulli qui barbaros diligitis et eos in condemnationem vestram aliquando laudatis, discutite nomen et intellegite mores. Numquid alio*

В этом пассаже, на мой взгляд, недвусмысленно прослеживается влияние стереотипов, заданных классической литературой, прежде всего, вероятно, Саллюстием, который прямо назван Виктором по имени, хотя подобное противопоставление для римской литературы более чем традиционно. Именно Саллюстий (на примере, скажем, образа Югурты, человека довольно образованного и знавшего латинский язык, но от этого не утратившего своей варварской сущности) отмечает такие отрицательные качества варваров, как вероломство, коварство, хитрость, лживость²⁶. Виктор полагает, что коренная порочность варварской природы заключается в приверженности их неправой вере, в нежелании и неспособности слышать и понимать своих противников, особенно в рамках диспута. «Если исполненный жестокости варвар озаботился тем, чтобы провести с нами спор о вере, и еретик-арианин спорил бы с нами рассудительно — но разве соответствует рассудку эта ересь, которая отделяет от Бога-Отца Бога-Сына, Спасителя?»²⁷. Таким обра-

proprio nomine vocitari poterant nisi ut barbari dicerentur, ferocitatis utique, crudelitatis et terroris vocabulum possidentes? Quos quantiscumque muneribus foveris, quantiscumque delinieris obsequiis, illi aliud nesciunt nisi invidere Romanis: et quantum ad eorum adinet voluntatem, semper cupiunt splendorem et genus Romani nominis nebulare nec ullum Romanorum omnino desierant vivere. Et ubi adhuc noscuntur parcere subjectis, ad utendum servitiis illorum parcent; nam nullum dilexerunt aliquando Romanum.

²⁶ Никишин В. О. «Варварство» и «цивилизация» в понимании Саллюстия // Древний Восток и античный мир: Труды кафедры истории древнего мира. Вып. 3. М., 2000. С. 82-93.

²⁷ *Vict. Vit.* III, 63: “Si disputare nitebatur de fide nobiscum barbara ferocitas, et haeresis Arriana rationabiliter disputaret — sed quando tenuit rationem, quae a patre deo deum filium separat salvatorem?” Показательно, что в данном отрывке опровергается расхожее представление об арианстве как о религиозном течении, опиравшемся в своих богословских построениях на принципы античного рационализма. Как утверждал А. Б. Ранович, «богословие Ария продолжало традиции ...античной философии... ‘Ὀμοούσιος Ария означало известную дань античному рационализму; ортодоксальное ὁμοούσιος основывалось на принципе *credo quia absurdum* (см.: Ранович А. Б. Очерк истории раннехристианской церкви. М., 1941. С. 256). Однако Виктор, как и первые антиарианские полемисты, пытается показать, что арианская доктрина скорее противоречит разуму и здравому смыслу. Достаточно указать хотя бы на то, что Арий, насколько можно судить по фрагментам его произведений, мыслил себя в рамках ортодоксальной традиции, тогда как его ортодоксальные оппоненты счи-

зом, и здесь «варварство» как этнокультурный показатель оказывается неотделимым от конфессиональной самоидентификации, и афро-римлянин, принимающий арианство, теряет таким образом причастность к *genus Romani nominis*, тогда как вандал, придерживавшийся ортодоксальной веры, вливается в сообщество римлянокатоликов и даже пользуется огромным авторитетом (характерен пример того же Армогаста, которого Феликс, прокуратор имени Хунериха, сына короля, почитал за апостола)²⁸.

Следует также подчеркнуть, что подобная самоидентификация романизованного населения Африки времен вандалского господства в определенном смысле перекликается с концепцией *Aeternitas Romae*, красной нитью проходящей сквозь произведения Симмаха, Клавдиана, Пруденция, Амвросия Медиоланского, Августина, Орозия и пронизывающей как языческую, так и христианскую литературу, ибо видные церковные иерархи, такие как Августин, Амвросий и Иероним, вышли из аристократических кругов, прошли школы риторов, впитали в себя античную культуру и жили ее интересами. Главное в этой концепции было идеализированное отражение реальности, отличное от непосредственной данности, но живущее в сознании коллектива и влияющее на его мироощущение²⁹.

Что касается других источников, где так или иначе затрагивается проблема этнокультурной идентификации афро-римского населения (особенно это касается внешних для Вандалской Африки источников, особенно Прокопия), то мы легко убеждаемся, что вероисповедный аспект этнокультурного облика афро-римлян практически не учитывается. На примере данных Прокопия Кесарийского мы видим, что романизованное население Африки повсеместно именуется у него ливийцами³⁰. Это скорее дань тра-

тали свою веру не противоречащей здравому смыслу и правилам логики, а арианство было в их глазах *αἵρεσις ἄλογος καὶ ἄτοπος* (ересь абсурдная и неуместная). Подробнее см.: Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. IV. С. 3; Stead C. Arius in Modern Research // *Journal of Theological Studies*. 1994. 45/1. P. 24-36.

²⁸ *Vict. Vit.* I, 45.

²⁹ Шкаренков П. П. Государство и общество в латинской риторической традиции... С. 18-19.

³⁰ Название «ливийцы» происходит от слова «либу», которым египтяне обозначали племена, жившие к западу от Египта. Древнегреческие писатели

диции, бытовавшей в ранневизантийской литературе. Известно ведь, что римляне (Ῥωμαῖοι) у Прокопия — либо население Восточной Римской империи, либо народы, непосредственно подчиненные римской власти. Поэтому для Прокопия нет никакого смысла в том, чтобы называть афро-римское население римлянами, ведь в противном случае могла бы возникнуть путаница.

Однако пристальный интерес вызывает в связи с этим речь Велисария, произнесенная им при вступлении византийского войска в Карфаген. Увещевая войско сохранять добропорядочное поведение, полководец утверждает, что ливийцы издревле являлись римлянами (Λίβυας γὰρ ἅπαντας Ῥωμαίους τὸ ἀνέκαθεν ὄντας), оказались под властью вандалов не по собственной воле и испытали от этих варваров много беззаконий³¹. Сходные слова Велисарий повторяет, когда порицает солдат, уличенных в обирании полей, принадлежавших «ливийцам»: «Я высадил вас на эту землю, полагаясь только на то, что ливийцы, бывшие прежде римлянами (οἱ Λίβυες, Ῥωμαῖοι τὸ ἀνέκαθεν ὄντες, не чувствуют преданности к вандалам и с тяжелым чувством выносят их гнет)³². Таким образом, освобождение ливийцев, изначально подчиненных рим-

распространили термин «ливийцы» на население Северной Африки, охватывающей территорию современных стран Магриба (См. Чекалова А. А. Комментарии // Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст. и коммент. А. А. Чекаловой. С. 504.) Саллюстий говорил о ливийцах как об отдельной африканской народности, вычлняя ее среди мавров, нумидийцев и гетулов и подразумевая под ними прежде всего смешанное ливийско-пуническое население провинции, известной в будущем как Проконсульская Африка. Ливийцы жили на побережье, занимались торговлей и были в силу этих причин более «цивилизованными», чем ведущие кочевой образ жизни гетулы. Прокопий переносит этноним «ливийцы» на все романизованное население бывших римских провинций Северной Африки от Мавритании Тингитанской до Триполитании.

³¹ В. V, I, 20.19:

“Λίβυας γὰρ ἅπαντας Ῥωμαίους τὸ ἀνέκαθεν ὄντας γενέσθαι τε ὑπὸ Βανδύλοις οὔτι ἐθελουσίους καὶ πολλὰ πεποιθέναί πρὸς ἀνδρῶν βαρβάρων ἀνοσία”.

³² В. V, I, 16.3:

“ἐγὼ γὰρ ἐκείνω μόνω τὸ θαρρεῖν ἔχων εἰς τὴν γῆν ὑμᾶς ἀπεβίβασα ταύτην, ὅτι τοῖς Βανδύλοις οἱ Λίβυες, Ῥωμαῖοι τὸ ἀνέκαθεν ὄντες, ἄπιστοί τε εἶσι καὶ χαλεπῶς ἔχουσι”.

ской власти, от варварского гнета было краеугольным камнем военной пропаганды Константинополя. Память о римском прошлом североафриканского населения жива в сознании образованного византийца, однако проблема «воскрешения» этого самосознания утрачивает для него актуальность.

В связи со всем вышесказанным позволим себе сделать необходимое замечание, внося уточнения в данные Виктора. По нашему глубокому убеждению, сказанные Виктором слова относятся, прежде всего, к городской романизованной афро-римской знати, поставленной перед проблемой сохранения собственной этнокультурной идентичности. Самосознание, о котором мы говорим, формировалось и поддерживалось высоким уровнем образования (в том числе и риторического), школой и устойчивым кругом читаемых классиков. Поэтому распространять данные Виктора на все афро-римское население было бы неверно, особенно в том, что касается сельского населения, так как романизация коснулась их в очень опосредованной форме.

Основная масса сельских жителей продолжала придерживаться донатизма; многие из них, особенно в сельской местности, продолжали отправлять языческие культы ливийско-пунического происхождения, о чем свидетельствует Сальвиан³³. Более того, многие из них вообще практически не испытали романизации и хранили память о своем семитском, финикийско-пуническом происхождении, охотно называя себя ханаанеями, но никак не римлянами, на что указывают письма и проповеди Августина³⁴. Ряд исследователей (в частности, Э.-Ф. Готье³⁵) связывает с упоминанием о пуническом языке тезис о сохранении специфической семитской основы североафриканской жизни. Вместе с языком, по их мнению, пришёл целый комплекс религиозных идей, отличающихся от традиционного греко-римского язычества и характерных для семитоязычных народов Восточного Средиземноморья. М. Симон

³³ *Salv.* VIII, 9: ...professa enim illic jugiter paganitas fuit.

³⁴ *Aug.* Epist. Ad Rom. Exp., 13: unde interrogati rustici nostri quid sint, punice respondententes, Chanani, corrupta scilicet, sicut in talibus solet, una littera, quid aliud respondent quam Chananei? // PL T. 35. Col. 2096.

³⁵ *Gautier E.-F.* Le passé de l'Afrique du Nord: Les siècles obscurs. Paris, 1942. P. 134-157.

связывает успех иудаизма в Северной Африке и первоначальный иудеохристианский характер африканского христианства (а также своеобразный ригоризм африканского народного христианства, обусловленный, по мнению учёного, духом ветхозаветных норм) с сохранением близкого еврейскому пунического языка как разговорного³⁶. Быстрое распространение христианства в III в. объясняется наличием подобного рода идей³⁷. И, соответственно, победа ислама над иудаизмом и христианством в VII–XI вв. объясняется фактом привнесения семитского языка и «семитской» религии населению, сохраняющему память о своих пунических корнях.

Августин также указывает, что народ в сельской местности называет себя *Chenani*, что, по его убеждению, является искаженным произношением слова *Chananei* (ханааней), следовательно, их предки якобы пришли из земли Ханаанской³⁸. Представляет интерес тезис М. Симона, утверждавшего, что легенда о том, что жители Северной Африки были родственны древним евреям либо являлись потомками их соседей в Палестине, принадлежит еврейской традиции и фигурирует в книге Юбилеев. Эта мифологема имела конечную цель примирить иудейские общины Северной Африки с местным населением³⁹. Таким образом, Августин, следуя еврейской традиции, помещал население своей епархии фактически в тени избранного народа (сходные построения мы находим и в экзегетике Иеронима)⁴⁰. Косвенное отождествление *Chenani* с ханаанеями важно для Августина ещё и потому, что оно напоминало евангельский эпизод о женщине-ханаанеянке, просящей Христа о здравии, т.е. *Salus*. Не принадлежа к избранному народу, ханаанеянка могла сопричаститься ему. Как полагает П. Браун, посвятивший специ-

³⁶ *Simon M.* Punique ou berbère dans l'Afrique ancienne // *Annuaire de l'Institut de Philologie et de Histoire Orientales et Slaves*. 1955. 12. P. 88-100.

³⁷ *Frend W. H. C.* *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford, 1965. P. 332.

³⁸ *Tert. Apol. XXXIII. 1: Noster est magis Caesar, a nostro Deo constitutus.* Подробнее см.: *Rambaux C.* *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*. Paris, 1979. P. 144.

³⁹ *Simon M.* Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne // *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*. 1946. 26. P. 30-87.

⁴⁰ *Hier. Liber hebraicum quaestionum in Genesim, ad Gen. XXXVI, 24 // PL T. 23. Col. 993B – 994A.*

альное исследование проблеме влияния христианства (зачастую мнимого) на расцвет местных культур в Римской Африке, пунический язык, хотя и занимает особое место в сознании Августина, но только в связи с евангелизацией слабо романизованного населения посредством разговорного языка и как ступень к полной латинизации, поскольку единственным языком христианской культуры в Северной Африке была латынь. В этом случае пунический язык, по выражению П. Брауна, парит на крыльях латинской культуры⁴¹.

Единственным языком культуры в Позднеримской Африке была латынь, и африканское христианство (в его ортодоксальной либо в донатистской разновидности) нуждалось в языке культуры. Быстрая христианизация Нумидии повлекла за собой не пробуждение региональной культуры, но создание особой латиноязычной субкультуры с местным колоритом.

Христианство для местного населения было своего рода введением в латинскую культуру; то же самое можно сказать и о других религиозных движениях, в частности, о манихействе⁴². Августин в «Исповеди» сообщает об одном из адептов манихейства по имени Фауст, который был сыном бедняка и не получил почти никакого образования в сфере свободных наук за исключением литературы, да и в ней он не был особенно сведущ. Он прочитал несколько речей Цицерона, несколько книг Сенеки, кое-кого из поэтов, а также те сакральные книги его секты, которые были написаны на латыни⁴³. Его вера «ввела» его в латинскую культуру.

Однако Виктор предусмотрительно обходит эти сюжеты. Движимый целью составить мартиролог жертв вандалских гонений, он всецело сосредоточен в пределах одного мира — это мир североафриканского римского города (особенно Карфагена), а основные действующие лица — либо епископат и клир, либо знатные миряне, известные своей влиятельностью и навлекшие на себя те или иные подозрения со стороны вандалов. Поэтому то, что нам известно об этнокультурном самоопределении на основании текста Виктора, характерно лишь для одной, довольно немногочисленной

⁴¹ *Brown P. R. L. Christianity and Local Cultures in Roman Africa // Journal of Roman Studies. 1968. Vol. 58. P. 89.* Как подчёркивает П. Браун, христианская культура в Африке была исключительно латинской.

⁴² *Brown P. R. L. Op. cit. P. 92.*

⁴³ *Aug. Confessiones, V, VI, 2.*

и ограниченной, но от этого не менее влиятельной социальной группы афро-римского населения, чьи взоры были устремлены в Рим или Константинополь, что было для вандальской правящей верхушки нестерпимой помехой.

Таким образом, рассмотрев данные источников, мы вполне можем солидаризироваться с выводами С. Костанцы, считающего, что понятие *Romanitas*, с одной стороны, относится к религиозной характеристике гонимых, принадлежащих к ортодоксальной Церкви, возглавляемой римским епископом, и потому ненавидимых арианами; с другой стороны, это были граждане, всё ещё связанные с Империей и использующие свою принадлежность к ортодоксальному христианству как объединяющий, интегрирующий фактор. Здесь налицо синтез религиозных и политических факторов, который положил начало новой самоидентификации, и благодаря которому, по мнению итальянского учёного, в дальнейшем и престол Св. Петра, и Священная Римская империя германской нации будут наделять себя атрибутами *Romanitas*⁴⁴.

Подобно тому, как романизованное население воспринимало себя как хранителей никейской веры, принципы которой были утверждены Никейским собором, варвары-завоеватели воспринимались как носители еретических лжеучений, имманентно враждебных «правой вере». Нетерпимость вандалов старался показать епископ Кводвультдеус, занимавший карфагенскую кафедру на момент захвата города вандалами. Как считал епископ, эта нетерпимость объясняется не только тем, что они, будучи немилосердными (*sine misericordia*) свирепыми варварами (*barbari truculenti*), развязали жестокие гонения, но прежде всего тем, что они принадлежали к ереси, которая вовлекла их в фанатичное исступление и беснование и сделала их хищными волками (*lupi garaces*) в овечьей шкуре, похищающими души с пира небесного, и змеями (*serpentes*), пользующимися слабостью и несовершенством человеческой природы, подобно библейскому змею в Саду Эдемском. Не варвар как таковой возбуждает враждебное отношение к себе со стороны православных, а именно варвар-арианин, который лестью и угрозами заманивает к себе невинные души, лишая их вечного спасения⁴⁵.

⁴⁴ *Costanza S.* Op. cit. P. 236.

⁴⁵ *Quodv.* De Temp. Barb. I, V, 9.

Ключевым выражением, характеризующим духовное состояние варваров-завоевателей, является *barbaricus furor*⁴⁶, типичное для латинских писателей начиная с Цезаря, который в «Записках о Галльской войне» характеризует варваров как *homines feri et barbari*⁴⁷. Как указывает С. Костанца, *furor* есть особое состояние духа, обусловленное отсутствием здравого смысла, причем это слово может также характеризовать состояние религиозной экзальтации во время совершения мистериальных культов. Не случайно у Виктора из Виты встречаются такие глаголы, как *baschari* и *debaschari*. С. Костанца сопоставляет данное выражение с рядом других, характерных для латинских христианских писателей, выстраивая их в единый семантический ряд: *furor gentilis*, *furor Iudaicus*, *furor haereticus* и в особенности *furor Manichaeus* и *furor Arrianus*. Таким образом, под термином *furor* следует понимать состояние психической одержимости, обусловленной приверженностью некоей ложной религиозной идее⁴⁸.

Гомилетическая литература (к которой относятся проповеди Квондвультдеуса и Фульгенция) доносит до нас образ «варвара-еретика», запечатлевшегося в сознании проповедника и его паствы и знакомит со стратегией духовного сопротивления христиан, оказавшихся под инославным игом. Виктор, как он сам заявляет в «Прологе», ставит своей задачей изобразить картину бедствий, обрушившихся на Африку из-за безумствующих ариан⁴⁹ (*debaschantibus Arrianis*); вандалы как таковые здесь имеют второстепенное значение: ведь не меньшую (если не большую) роль в развязывании гонений играли местные ариане-перекрещенцы, арианские священнослужители, многие из которых прибыли из Восточной Римской империи, а также массы сельского населения, склонявшегося к донатизму и недовольного расширением административного могущества

⁴⁶ См., в частности, *Vict. Vit.* I, 7: *Sed etiam parvulos ab uberibus maternis rapiens barbaricus furor insontem infantiam elidebat ad terram.*

⁴⁷ *Caes.* *De Bello Gallico* I, 31, 5.

⁴⁸ *Costanza S.* “Barbaricus furor” in *Vittore di Vita // Sodalitas: Scritti in onore di Antonio Guarino.* Napoli, 1984. Vol. 2. P. 711-719.

⁴⁹ *Vict. Vit.* Prol. 4: *Ego namque jubentis imperio oboedientiae cervicem submittens, quae obvenerunt in partibus Africanis debaschantibus Arrianis sensim breviterque indicare temptabo.*

католического епископата. Следует отметить, что когда король Гейзерих, беседуя с комитом Севастианом, употребляет словосочетание «наш народ» (*noster populus*), он употребляет эти слова уже не в этническом, а в вероисповедном смысле, подразумевая под ним прежде всего тех, кто исповедует арианство⁵⁰.

Произведения христианских проповедников вандальской эпохи содержат немало интересных сведений относительно восприятия ариан ортодоксальным христианским большинством, а также о взаимоотношениях ариан и никейских христиан в обыденной жизни. Согласно характеристике Кводвультдеуса, ариане агрессивны, вероломны и безнаказанны, так как находятся под защитой государственной власти. Их прозелитическая деятельность среди католиков имела определенный успех. Поэтому не случайно Кводвультдеус предупреждает нестойких в вере прихожан, устрашая их вечным осуждением за гробом: «если кто-нибудь отступит от католической веры и предастся еретическому заблуждению, то будет осуждён как раб-перебежчик, а не как усыновлённый (*filius adoptivus*). Он не воскреснет к вечной жизни, но скорее [ему будет уготовано] вечное осуждение»⁵¹. Виктор Витенский сообщает, что, когда во время правления короля Хунериха по всей Африке разразилась засуха, и голод косил тысячи людей, многие в таких обстоятельствах склонялись к принятию арианства, будучи уверены в том, что получают помощь от арианских властей. Перебежчики в арианскую церковь были засвидетельствованы и в более поздние времена. При короле Трасамунде Фульгенций увещевал свою паству: «Берегитесь, остерегайтесь, никогда не ходите молиться в их церковь. Это не Церкви Божии, но логовища разбойников, душегубка (*macellus animarum*) и вход в геенну. Все чада Божии, которые хотят быть [законными] наследниками, должны в лоне своей матери устремляться к Отцу и не идти к мачехе, которая желает всех погубить»⁵².

⁵⁰ *Vict. Vit.* I, 19: hoc placuit praesentibus sacerdotibus nostris, ut ejus efficiaris cultu religionis, quam nos et noster populus veneratur.

⁵¹ *Quodv.* Contra Iudaeos XX: Si quis a fide catholica discesserit atque haereticorum se errori tradiderit, iudicabitur ut fugitivus servus, non ut filius adoptivus; nec ad vitam aeternam resurget, sed potius ad damnationem.

⁵² *Fulg.* Psalmus Contra Vandalos Arrianos, v. 294-300: caute vos ipsos servate / ut in ecclesiis illorum numquam intretis orare: / non sunt ecclesiae Dei sed

Ортодоксальная Церковь в Африке, играя ведущую роль в самоидентификации афро-римского населения, не могла не остановиться на проблеме восприятия существующей власти в сознании верующих. Церковь в этом случае обязана была дать некоторую установку, сориентировать верующих на то или иное отношение к власти, воздвигающей гонение на православное христианство и на Церковь. В этой связи проповедники актуализировали установки, характерные для предшествующих периодов гонений и ставшие уже традиционными в церковном сознании. Так, например, рассуждая о необходимости подчинения сына отцу, Кводвультдеус переходит к вопросу о лояльности существующей власти: «Всякой власти пусть предпочитается власть единоличная. Мы воздаём почести Цезарю, но только как Цезарю, страх же — Богу»⁵³. Это почти дословно воспроизводит слова одного из Сицилийских мучеников, сказанных пред трибуналом: «почесть Цезарю как Цезарю, страх же — Богу»⁵⁴. Всё это так или иначе восходит к словам апостола Петра: «Бога бойтесь, Царя чтите» (1 Петр 2:17).

Таким образом, указания, данные в Новом Завете, задали особый контекст, в русле которого сформировался целый корпус апологетической литературы, причём Кводвультдеус в этом отношении не является исключением. У истоков церковного отношения к власти стоит знаменитая евангельская перикопа, присутствующая в тексте синоптических евангелий (Мф 22:21; Мк 12:17; Лк 20:25), где рассказывается о том, как к Иисусу в Иерусалимском храме подошли фарисеи и иродиане и спросили, позволительно ли платить подать кесарю. Иисус, уловив подвох в этом вопросе, попросил денарий и спросил, чей лик изображён на монете. Его собеседники ответили: «кесаря». Иисус прибавил: «Воздавайте кесарю кесарево, а Божие Богу». В эпоху гонений к этой перикопе было приковано максимальное внимание апологетов и толкователей.

sunt latronum speluncae; / macellus est animarum et introitus gehennae. / Omnes ergo filii Dei qui volunt haeredes esse, / intra sinum matris suae debent patrem postulare / et non eant ad novercam quae cupit omnes necare.

⁵³ *Quodv.* De Temp. Barb. I. IV. 6: Praeponatur singularis potestas omni potestati, honorem exhibemus Caesari tanquam Caesari, timorem autem Deo.

⁵⁴ *Acta Mart. Scil.* 9 // *Musurillo H.* Op. cit. P. 102: Donata dixit: honorem Caesari quasi Caesari, timorem autem Dio.

В новозаветные времена апостолы настаивали на необходимости почитания существующей власти, так как нет власти не от Бога, и ей надлежало подчиняться, чтобы не войти в противоречие с Божиими замыслами относительно этой власти (Рим 13:1–7; 1 Петр 2:13–20). Наиболее яркое выражение этот принцип найдёт позже в произведениях Тертуллиана, утверждавшего, что римский император в большей степени принадлежит христианам, чем язычникам, поскольку был установлен христианским Богом⁵⁵.

Интересно также отметить, как евангельская перикопа интерпретировалась в вандальскую эпоху, так как экзегеты, с одной стороны, выделяли духовный, а с другой стороны — буквальный аспект в словах Спасителя. Это видно на материале проповедей Фульгенция. В первом случае он пишет: «О человек, подобно тому, как ты возвращаешь Цезарю свой (т. е. человеческий. — *И. К.*) образ на монете, так же отдавай Богу собственный образ в тебе самом. Возврати его истинным, а не искажённым, смиренным, а не гордым, не осквернённым алчностью и не искажённым лихоимством (*rapacitate*), не опустошённым (*levem*) грехом гнева и не растворённым в земных удовольствиях, не загрязнённым от ненависти и разврата, но уравновешенным грузом мудрости, очищенным истиной веры и убеленными добрыми делами и навыками»⁵⁶. Здесь мы видим, что Фульгенций выделяет сходство между образом Бога и образом внутреннего человека, и поэтому человек обязан возвращать Богу свой долг перед ним, выполняя заповеди Божии, очищая от греховных примесей носимый в себе образ Божий, возвращая его в конечном итоге Богу.

Буквальный аспект проповеди выражен в проповеди, принадлежность которой Фульгенцию весьма сомнительна, но, несмотря

⁵⁵ *Tert. Apol. XXXIII. 1: Noster est magis Caesar, a nostro Deo constitutus.* Подробнее см.: *Rambaux C. Tertullien face aux morales des trois premiers siècles.* Paris, 1979. P. 144.

⁵⁶ *Fulg. Sermo II. 2: o homo, sicut imaginem suam Caesari reddis in nummo, sic redde Deo suam imaginem in teipso. Redde [...] justam, non iniquam, redde humilem, non superbam, non avaritia turpem, non rapacitate deformem, non vitio iracundiae levem, non terrena dilectione contritam, non livore sordidiam, non fornicatione pollutam; sed prudentiae pondere integram, fidei veritate mundam et bonis moribus atque operibus splendidam.*

на это, там содержится очень ценный для нас материал: «Пусть будет принадлежать Богу всё, что Божие. Предки наши... и десятины давали, и ценз Цезарю выплачивали, только вот теперь... фиск забирает всё, что принимает Христос. Всё это, что полагается нищим, даётся варварам»⁵⁷. Здесь репродуцируется тот же принцип подчинения (*subjectio*), который существовал в эпоху гонений в Римской Империи.

Если теоретически мог возникнуть вопрос, как же относиться к власти-гонительнице, ведь римские императоры были гонителями, потому что не знали истинного Бога, к тому же, Римская Империя послужила своего рода матрицей для *Imperium Christianum*, а теперь у власти стоят еретики, которые сознательно противопоставили себя истинной вере, то на практике проповедники восприняли существующую в вандальскую эпоху насаждаемую сверху политическую мифологию, согласно которой вандальский король на гражданско-правовом уровне представал перед подданными как наследник римских принцевов. Следуя принципу *imitatio Imperii*, вандальские короли усваивали себе атрибуты власти римских императоров, легитимизируя тем самым свою собственную власть⁵⁸.

Здесь мы сталкиваемся с другим, несколько неожиданным для нас воплощением «римского мифа», взятого на вооружение вандальскими королями. На законодательном уровне это прежде всего означало активное использование в официальных документах римской юридической терминологии с целью подвести законодательную базу предпринимаемым мерам, в том числе и в отношении церковной политики.

Данные о титулатуре вандальских королей содержатся в двух эдиктах, изданных Хунерихом в связи с намечавшимся 1 февраля

⁵⁷ *Ps.-Fulg.* Sermo 64: sint et Deo quae Dei sunt. Majores nostri... et Deo decimas dabant, et censum Caesari dependebant; modo autem... tollit fiscus, quod non accipit Christus. Hoc barbaris datur, quod pauperibus non erogatur.

⁵⁸ Всё это проанализировано в следующих работах: *Duval N.* Culte monarchique dans l'Afrique vandale: culte des rois ou culte des empereurs? // *Revue des Etudes Augustiniennes*. 1984. 30. P. 269-273; *Clover F. M.* Emperor Worship in Vandal Africa // *Romanitas — Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit, Johannes Strauss zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet*. Berlin — N.Y., 1982. P. 661-674.

484 г. диспутом между католиками и арианами. Следует особо отметить, что эдикт, изданный 24 февраля 484 г. (Vict. Vit. III, 3-14), является переработкой закона, изданного в 412 г. императорами Гонорием и Феодосием (C. Th. XVI, 5, "De haereticis"), адресованного префекту претория Селевку и направленного против донатистской церкви Африки⁵⁹. Этот закон предусматривает ответственность лиц, не обратившихся из раскола в ортодоксальную церковь по истечении предусмотренного законом срока. Этим лицам назначается определенная сумма штрафа, которую они должны выплатить, причем эта сумма варьируется в зависимости от социального статуса⁶⁰. Эта схема была воспроизведена и в эдикте Хунериха, но на этот раз указанные штрафные суммы взимались должностными лицами фиска⁶¹. На первый взгляд кажется необычным, что Хунерих взял за основу именно антидонатистский закон, а не антиарианский, что было бы логично. Но это можно объяснить тем, что он посчитал нужным действовать в рамках правового узуса, существовавшего в Римской Африке к моменту вандальского завоевания, только на место главенствующей, признанной законом церкви поставить арианскую, а на место гонимой — ортодоксальную, нелегитимное существование которой было бы закреплено соответ-

⁵⁹ Сопоставление закона Гонория от 30 января 412 года и эдикта Хунериха было проведено Кристианом Куртуа, который с некоторыми оговорками всё же полагал, что эдикт Хунериха отражал реалии африканского общества конца V в. См.: *Courtois C. Op. cit. P. 1955. P. 144-145, 147.* Мы не имеем возможности вдаваться в подробности дискуссии о ценности эдикта Хунериха как исторического источника, но всё же большинство исследователей признаёт этот документ аутентичным, как, например: *Vismara G. Gli editti dei vandali // Studi in onore di G. Scherillo. Vol. 2. Milano, 1972. P. 849-878.*

⁶⁰ Фрагмент этого закона был опубликован в русском переводе А. В. Коптевым. См.: *Коптев А. В. Кодификация Феодосия и её предпосылки // Jus antiquum=Древнее право. 1996. 1. С. 247-312.*

⁶¹ Что касается указанных в эдикте Хунериха категорий североафриканского общества (включая *senatores, principales, sacerdotales* etc.), то они почти полностью повторяют список, существующий в законе Гонория 412 г. К. Куртуа считает, что это ещё не означает, что все эти категории безусловно существовали и в 484 г. Просто составители эдикта стремились предоставить судье некую основу для взимания штрафа. См.: *Courtois C. Op. cit. P. 297 (no. 6).*

вующими постановлениями в рамках устоявшейся правовой традиции. Подобное положение в довандальской Африке могла занимать лишь донатистская церковь, в то время как влияние арианства в этом регионе было крайне незначительно.

Вандалские короли опирались в своей административной и законодательной деятельности на традиции римского провинциального и государственного управления. Епископ Евгений в письме к Хунериху, переданном Виктором, употребляет такое официальное обращение, как *potestas regia*⁶², сочетая его с другим титулом — *magnificentia tua*⁶³, вполне типичным для проконсула. Титул *potestas regia*, употреблявшийся в официальных документах и в частной переписке, позволяет утверждать, что вандалский король был наделен властными полномочиями, которые в системе римского публичного права именуется общим термином *potestas*. Именно *potestas* предполагала *jus edicendi*, поэтому процедура издания эдикта вандалским королем имела вполне легитимное обоснование, выраженное на языке римского права. Другим термином, характеризующим власть вандалского монарха, является *majestas*. Термин *majestas*, который, в отличие от *potestas*, обозначал только власть принцепса, фигурирует в эдикте Хунериха 484 г.⁶⁴, и этим подчеркивалась преемственность вандалского короля по отношению к римским государственным институтам. Еще в эпоху Поздней республики формируется понятие «величие римского государства и народа», к которому относилось все, что касается их могущества, власти, чести и достоинства. На рубеже II–I вв. до н. э. был принят первый закон о величии и появился такой вид государственного преступления, как *crimen majestatis*⁶⁵. Таким образом, употребление таких терминов, как *potestas* и *majestas*, характеризует короля как властителя, осуществлявшего властные полномочия не только проконсула, но и принцепса.

⁶² *Vict. Vit.* II, 41.

⁶³ *Vict. Vit.* II, 42.

⁶⁴ *Vict. Vit.* III, 3: *Triumphalis majestatis et regiae probatur esse virtutis, mala in auctores consilia retorquere.*

⁶⁵ Щеголев А. В. Закон об оскорблении величия в политической истории Рима (I в. до н. э. – I в. н. э.): Автореф. канд. дисс. М., 2000. С. 11–12.

Однако следует внести существенное добавление к вышесказанному. Вандальский король, активно используя терминологию римского права в официальных документах и присваивая себе римскую титулатуру, апеллировал не к римской имперской традиции как таковой, но прежде всего к арианской Римской империи, когда у власти находились императоры-филоариане. Прежде всего, вандальские короли осознавали генетическую связь своей веры с тем арианством, что было утверждено на арианских соборах IV века, а свою проарианскую политику рассматривали как непосредственное продолжение политических акций римских императоров-ариан, особенно Констанция II (337–361). Это мы видим на основе эдикта короля Хунериха, обнародованного сразу после провалившегося ариано-католического собора 484 года, когда католические африканские епископы должны были доказать на основе текстов Священного Писания правомочность употребления термина «единосущный» применительно к ипостаси Бога-Сына по отношению к Богу-Отцу. Эдикт был составлен частично на базе эдикта императоров Гонория и Феодосия II от 412 года с той только разницей, что в последнем, имеющем отношение к африканским провинциям, содержались меры пресечения против раздорников-донатистов, тогда как эдикт Хунериха был направлен против африканской ортодоксальной церкви. Король утверждает, что епископы-«единосущенцы» (*homousiani*; так иронически-презрительно вандальская администрация называла последователей Никейского символа веры) вознамерились опровергнуть соборные постановления, утвержденные епископами «всей ойкумены» на соборе в Селевкии Исаврийской и Аримине, состоявшихся в 359 г. во время правления императора Констанция II, когда были утверждены основные постулаты догматики так называемого «омийского» арианства⁶⁶. Именно эти постулаты и имел в виду Евгений, писавший свою «Книгу о католической вере». Определения арианских соборов в Селевкии и Аримине (359 г.) признавались основными документами канонического права, на основании которого, по мысли

⁶⁶ Копылов И. А. Арианская церковь в Вандальской Африке V–VI вв. по данным «Истории гонений» епископа Виктора из Виты: иерархия и особенности вероучения // Новый Исторический Вестник. 2007. № 1(15). С. 73-81.

вандалского короля, должны были регламентироваться отношения между двумя церквями (в частности, король Хунерих в своем эдикте подчеркивает, что ортодоксальные епископы защищали те вероучительные положения, которые были опровергнуты на соборах в Селевкии и Аримине⁶⁷). Исходя из вышесказанного, арианскую церковь следует рассматривать не в узкоэтническом, а в государственно-идеологическом контексте, как *religio legitima*, которая объединяла под своей эгидой приверженцев, принадлежащих к различным этническим группам.

Таким образом, для вандальских королей *Pax Romana* на практике означала прежде всего *Pax Arianana*; существование прежней африканской церковной организации признавалось законным лишь при условии, если ортодоксальные епископы и клирики обратятся в арианство. Эта установка правящей верхушки Вандальского королевства обусловила состояние повышенной напряженности, определяющее отношения между ортодоксальными христианами и арианами. Как явствует из рассмотренных нами источников, как «ортодоксальная», так и «арианская» стороны руководствовались «римским мифом» в целях обоснования своих позиций и взглядов.

Здесь мы сталкиваемся с необычной функцией общественно-исторического мифа. С одной стороны, принято считать, что он выступает как сила, гармонизирующая социокультурные противоречия в данное время и в данном социуме. Но с другой стороны, и мы это отчетливо видим, при определенных условиях именно он стоит у истоков социальной напряженности, чреватой долгими и затяжными конфликтами. В данном случае можно сказать, что у «вандалской» стороны был свой «римский миф», который условно можно назвать «арианским», а «римская» сторона предпочла руководствоваться другим, по-своему понятым «римским мифом», который столь же условно можно назвать «ортодоксальным» или «православным». Подводя итог, можно сделать вывод, что имевшая место в Вандальской Африке затяжная социальная и религиозная борьба должна рассматриваться именно как борьба двух «римских мифов», преломленных через христианское вероучение, а не борьба между варварством и Римом.

⁶⁷ *Vict. Vit.* III. 5: in Ariminensi concilio vel apud Seleuciam amputatum est.

В. А. АРУТЮНОВА-ФИДАНЯН

АРМЯНЕ-ХАЛКИДОНИТЫ ИДЕНТИЧНОСТЬ НА СТЫКЕ ЭТНОСА И КОНФЕССИИ

Единство этнического самосознания армянского этноса, прошедшего пик этногенеза в конце первого тысячелетия до н. э., обеспечивалось общностью происхождения, языка и территории, общей исторической памятью, преемственностью государственно-политических образований, культурными традициями и обычаями. Армения — одно из самых древних христианских государств, и христианизация страны в начале IV в. ввела новую цементирующую составляющую в армянскую идентичность¹. Н. Я. Марр считал, что столкновение языческого Востока и христианского Запада не только развертывалось на территории Армении, «но происходило при участии ее обитателей, беззаветных борцов за Крест»². Войны с маздеистским Ираном, а позднее с мусульманским миром,

¹ Армянская историография (в особенности, раннего периода) так или иначе касается событий христианизации Армении, и в двух произведениях подробное изложение истории христианского просвещения является главной задачей, а обличение язычества — главным пафосом повествования. Это — каноническая «История Армении» Агафангела (Изд. под ред. Г. Тер-Мкртчяна и С. Канаянца. Тифлис, 1903. С. 439 (на арм. яз.). Общий обзор редакций и литературы см.: *Анасян А.* Армянская библиология V–VIII вв. Т. 1. Ереван, 1959. С. 151–213 (на арм. яз.); *Esbroeck M. van.* Agathangelos — *Realexikon für Antike und Christentum.* Supplementband 1/2. Stuttgart, 1985. Col. 239–248; *Thomson R. W.* A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD. Turnhout, 1995. P. 90–95; *Арутюнова-Фиданян В. А.* Повествование о делах армянских (VII в.). Источник и время. М., 2004. С. 203–209) и первая часть чрезвычайно дискуссионного сборника «История Тарона» Псевдо-Иоанна Мамиконяна. В последнем памятнике войско жрецов и «сельские мужи» противопоставлены «армянскому войску» князей по конфессиональному признаку: первые защищали местное божество Гисанэ, вторые — Христа (*Иоанн Мамиконян.* История Тарона / С разработкой текста и предисловием А. Абрамяна. Ереван, 1941. С. 80 и сл. (на арм. яз.).

² *Марр Н. Я.* Кавказский культурный мир и Армения. Ереван, 1995. С. 85.

борьба за отечество и борьба за веру, нерасторжимо сочетающиеся в самосознании армян, наносили огромный физический ущерб армянскому этносу, но надежно закрепляли этнокультурную и этнополитическую самоидентификацию.

Появление армянской письменности в начале V в. и феномен «золотого века» — небывалый взлет армянской литературы вслед за изобретением алфавита³ — на века определили этническое самосознание армян, единство которого наиболее универсально и конкретно отразилось в этниконе «армянин» (հայ, *ἀρμένιος*). И потому обозначение представителей армяно-халкидонитской общины как «армян-ромеев» и «армян-грузин» в армянских и византийских источниках с конца IX–X вв. долгое время не находило адекватного объяснения.

Церковные, а позднее и светские историки внимательно рассматривали догматические и вероисповедные различия монофиситской (армянской) и халкидонитской (греческой и грузинской) Церквей и почти совсем не касались армян-халкидонитов. Для них, как и для монофиситов средних веков, армяне-халкидониты не были истинными армянами, а их оппоненты обычно не выделяли армянских приверженцев халкидонитства из греческой или грузинской паствы.

Проблеме отношения Армянской Церкви к IV Вселенскому Собору и «великой схизме» на христианском Востоке посвящена обширная литература⁴. Изучение же армян-халкидонитов, как таковых, по существу, начинается с Н. Я. Марра. Его исследования, вышедшие в свет в первое десятилетие XX века, посвящены памятникам из

³ Это объясняется, прежде всего, существованием в течение веков огромной устной традиции (мифы, эпосы «Виспасанк» и «Персидская война», исторические сказания, генеалогические легенды и т. п.). Циклы устных преданий столетиями бытовали в Армении и совершенствовались трудами профессиональных сказителей — гусанов и випасанов.

⁴ См. например исследования последних десятилетий: *Inglisian V.* Chalkedon und die armenische Kirche // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* Frankfurt a/Main, 1953. P. 361-417; *Sarkissian K.* The Council of Chalcedon and the Armeniam Church. L., 1965; *Kricorian M.* The First Ecumenical Councils and their Significance for the Armenian Church // *The Greek Orthodox Theological Review.* 1971. T. 16. P. 193-209; *Carsoian N. G.* Church and Culture in Early Medieval Armenia. Aldershot, 1999; *Eadem.* L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient. Louvain, 1999.

армяно-халкидонитской среды⁵. В течение XX века появлялись труды о переводческой деятельности армян-халкидонитов (переводах с грузинского и греческого языков на армянский с прозелитскими целями или для своих единоверцев⁶) и просопографические исследования, посвященные армяно-халкидонитской аристократии⁷. В последние десятилетия внимание исследователей привлекают разные аспекты проблемы армян-халкидонитов (политические, богословско-полемические, историографические)⁸. Я считаю, что армяно-халкидонитская община, которая априорно полагалась чем-то второстепенным в судьбе армянского этноса, обеспечивала непрерывные контакты Византии и Армении, Армении и Грузии и создавала в странах византийского культурного круга особую культурную среду,

⁵ *Март Н. Я.* 1) Аркаун, монгольское название христиан в связи с вопросом об армяно-халкидонитах // Кавказский культурный мир и Армения. С. 209-276. (Об армяно-халкидонитах см. Там же. С. 277-306); 2) Из поездки на Афон // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. Т. I. СПб., 1900; 3) Об армянской иллюстрированной рукописи из халкидонитской среды // ИАН. 1911. Т. 12.

⁶ *Абуладзе И. В.* Грузино-армянские литературные связи в IX–X вв. Тбилиси, 1944 (на груз. яз., резюме на рус. яз.); *Акинян Н.* Симеон Плиндзаханеци и его переводы с грузинского. Вена, 1951; *Мурадян П. М.* Армянская эпиграфика Грузии. Картли и Кахети. Ереван, 1985. С. 36, 90, 125, 175-177; *Он же.* Грузинская эпиграфика Армении. Ереван, 1977. С. 285-286 (на арм. яз.).

⁷ *Adontz N.* Études arméno-byzantines. Lisbonne, 1965. См. в особенности: Note arméno-byzantines. P. 137-197; Les Taronites en Arménie et à Byzance. P. 197-264; Tornik le Moine. P. 297-318; La généalogie des Taronites. P. 339-346; *Каждан А. П.* Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI–XII вв. Ереван, 1975. (см. гл. 2 «Так называемые армяно-ивирские семьи»; гл. 3 «Семьи предположительно армянского происхождения»; гл. 5, § 65 «Понятие об армяно-ивирской знати»); *Lemerle P.* Cinq études sur le XIe siècle byzantin. Paris, 1977. P. 113-191; Типик Григория Пакуриана. Введ., пер. и коммент. В. А. Арутюновой-Фиданян. Ереван, 1978 (см. библиографию. С. 8-14); *Бартикян Р. М.* О византийской аристократической семье Гаврас // ИФЖ. 1987. Ч. 1. № 3. С. 191–200; 1987. Ч. 2. № 4. С. 171-193; 1988. Ч. 3. № 1. С. 164-178; *Даниелян Э. Л.* Мамиконяны-Торникяны Тарона и Сасуна (XI–XII вв.) // ИФЖ. 1987. № 3.

⁸ Доклады на конференции в Париже в 1988 г. (L'Arménie et Byzance. Histoire et culture. P., 1996), на симпозиуме «Кавказ и Византия», проведенном в Дамбартон Оксе в апреле–мае 1988 г.; доклады на эту тему прозвучали также на XX Международном конгрессе византистов в Париже (2001 г.).

которая сохранялась и развивалась в течение столетий⁹. И тем не менее феномен армян-халкидонитов все еще рассматривается как эпизод в контексте средневековой армянской культуры (или вообще не рассматривается)¹⁰, в особенности потому, что, как подчеркивает Н. Г. Гарсоян, армянам была чужда “*authentic, Orthodox, Byzantine identity*”¹¹, иными словами те, кто воспринял православие, — «не-армяне». Точка зрения вполне средневековая, но игнорирующая сложность этнического средневекового самосознания, жестко связывающая армянскую идентичность с принадлежностью к Армянской Церкви, которая окончательно выработала самостоятельную национальную политику только в начале VIII века.

Халкидонит Теопис (XI в.) утверждал, что православные армяне происходят из учеников Саака, Месропа Маштоца и Нерсеса Великого. Полос Таронаци резонно возражал ему, что вышеупомянутые вардапеты скончались до Халкидонского Собора. «Тем не менее, — отмечает Н. Я. Марр, — Теопис мог доказать, что цаты-халкидониты были учениками Саака, Месропа и Нерсеса, если у него были предания о том, что халкидонитство их уродилось на почве, подготовленной действительной учительской деятельностью названных отцов армянской Церкви»¹². Н. Я. Марр считал, что армянам-халкидонитам «обязана армянская литература если не возникновением, то углублением и усилением эллинофильского течения»¹³. Эта точка зрения — дискуссионна. Разумеется, не все грекофилы этого периода были халкидонитами, но, с другой стороны, армяне-халкидониты — всегда грекофилы, как свидетельствует

⁹ Об армянах-халкидонитах VI–VII и X–XI вв. (этно-конфессиональное самосознание, политическая и культурная деятельность) см. Арутюнова-Фиданян В. А. «Повествование о делах армянских» (VII в.). Источник и время; Она же. Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.). Результаты взаимодействия культур. М., 1994. Гл. II. С. 54–92.

¹⁰ Treasures in Heaven. Armenian Art, Religion and Society // Ed. T. Mathews, R. Wieck. N.Y., 1998; The Armenian People from Ancient to Modern Times // Ed. R. G. Hovannisian. N.Y., 2004.

¹¹ Garsoïan Nina G. The Problem of Armenian integration into the Byzantine Empire // Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire / Ed. H. Ahrweiler, A. Laiou. Washington, 1998. P. 124.

¹² Марр Н. Я. Аркаун. С. 240.

¹³ Там же. С. 236.

халкидонитское «Повествование о делах армянских» (VII в.), написанное на греческом языке¹⁴. Езник Колбацци, писатель VII в., упоминает о том, что «чин деяний Григория был возобновлен неким блаженным мужем из Тарона по имени Масроп», т. е., по-видимому, изобретателем армянской письменности Месропом Маштоцем или кем-то из его ближайшего окружения¹⁵.

В грекофильской редакции «Жития св. Григория», которое вошло в «Историю Армении» Агафангела, воплощена идея объединения восточных христианских народов их общим рождением во Христе трудами одного Просветителя и при покровительстве одной великой христианской державы — Византийской империи. Халкидонитская редакция Агафангела также утверждает высокий церковный идеал («веру в братство христианских народов и их духовное процветание вне национальных особенностей»), унаследованный от предшествующей грекофильской редакции¹⁶. Сильное греческое влияние не только создало тип миссионера, связанного с Кесарийской Церковью, но и сумело обеспечить ему общее признание в Армении. Национальные писатели развивали упрочившуюся к их времени славу св. Григория как всеармянского просветителя¹⁷.

В 726 г. на Маназкертском соборе был закреплён разрыв между Армянской и Грузинской Церквями, и идея единой Армяно-грузино-аланской Церкви была скомпрометирована. Узкое понимание вероисповедных разногласий только как следствие разных политических устремлений¹⁸ исключает возможность разглядеть глубокую укорен-

¹⁴ Арутюнова-Фиданян В. А. «Повествование о делах армянских» (VII в). Источник и время. С. 19-27.

¹⁵ Марр Н. Я. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием // Записки восточного отделения Императорского архивного управления. 1905. № 6. С. 156.

¹⁶ Марр Н. Я. Крещение армян. С. 180-181.

¹⁷ Марр Н. Я. Крещение армян. С. 182.

¹⁸ Р. М. Бартикян в статье о Гаврах пишет: «Происки армян халкидонитов имеют многовековую историю, их подстрекателями были византийское государство и церковь» (Бартикян Р. М. О византийской семье. Ч. 2. С. 190). Р. М. Бартикян считает армяно-халкидонитские епархии и монастыри агентурными центрами византийцев (там же, с. 191). Л. Зекьян объясняет появление армян-халкидонитов либо политикой грецизации, предпринятой Византийской империей, либо грузинизацией в эпоху Захаридов (Zekian L. Le croisement des cultures dans les régions limitrophes des Géorgie, d'Arménie et de

ненность в армянской почве армяно-халкидонитской общины, тесно связанной и даже генетически восходящей к грекофилам.

Таким образом, этнокультурное сознание средневековых армян было достаточно сложным: на одном уровне они осознавали себя частью восточно-христианского а затем византийского мира, на другом — частью армянского сообщества. В аспекте языка эти уровни были связаны с диглоссией. Армения и Византия на протяжении столетий находились в общем культурном пространстве (в особенности в VI–VII и X–XI вв.), а языковая ситуация в определенной степени была параллельна общекультурной.

Греческий язык был достаточно широко распространен в Армении доарабского периода. Государственное делопроизводство долгое время велось на греческом (наряду с персидским и арамейским языками). Позиции греческого языка и греческой письменности усилились с приходом в Армению проповедников христианской религии из Восточно-Римской империи¹⁹. По логике событий Григорий Просветитель вслед за крещением Армении должен был озаботиться созданием армянской письменности. Проповедники христианства для перевода Библии и письменной пропаганды новой веры становились иногда и создателями алфавита. В Армении, однако, этого не произошло ни при Григории Просветителе, ни при его ближайших преемниках, так как царский двор, феодальная знать и духовенство, чиновничество и интеллектуалы по традиции продолжали получать греческое (или сирийское) образование и читали богослужебные книги на этих языках.

Byzance // *Annali di Ca'Foscari. Padova*, 1982. Pp. 87-89). Ни Византия, ни Грузия не проводили сознательной политики ассимиляции, хотя несомненно поддерживали конфессионально близкие им круги армянского общества. Однако отрицание армянами Халкидона не было одномоментным или случайным и было вызвано не политическими, а теологическими причинами. Отрицание Халкидонского Собора, по мнению епископа К. Саркисяна, было тесно связано с выработкой собственной вероисповедной доктрины в контексте исторической и богословской армянской традиции (*Sarkissian K. The Council of Chalcedon and the Armenian Church. L.*, 1965. P. 1-264; см. там же библиографию вопроса).

¹⁹ М. К. Крикорян считает, что каноническое право Армянской Церкви создавалось в IV в. на греческом языке, а в V в. было переведено на армянский (Аннотация А. Плонтке-Лунинг и Л. Г. Хрушковой: сб. *Seibt W. Die Christianisierung des Kaukasus. Wien*, 2002 // ВВ. Т. 65. 2006. С. 297).

В пределах единого армянского государства — Великой Армении, стирались языковые особенности, и преобладающим становился «останский» язык армянского двора и домена Аршакидов — Айрарата, говор, на котором существовала большая устная литература, целые циклы эпических и поэтических произведений, которые в устах профессионалов-сказителей (гусанов и випасанов) все время подвергались литературной отделке. В первой половине V в. из «останского» говора выработался один общий литературный язык (грабар) всей нахарарской Армении.

Армянская литература развивается с начала V столетия, и это, по преимуществу, переводы с сирийского (до 440-х годов) и греческого языков церковно-богословских сочинений. Армянская переводная литература в V–VIII вв. включала в себя: классические переводы (V в.) и переводы грекофильской школы (с конца V в. до начала VIII в.). Переводы классического периода должны были направить идейную и литургическую деятельность церкви и обеспечить религиозное образование (библика, литургика, патристика, герменевтика, апологетика, история, каноника, агиография). Деятельность первых армянских переводчиков отличается такой целеустремленностью, которую, по мнению Ф. Финка, можно назвать «сознательной программой трансплантации культуры»²⁰. Первые переводчики в то же время являлись и основоположниками армянской оригинальной литературы, главным образом богословско-философской и историографической²¹.

Богословские дискуссии V–VII вв. требовали от их участников духовных и интеллектуальных усилий, знания конфессиональных и философских концепций, умения конструировать на этой основе собственную логически стройную и теоретически обоснованную систему воззрений. Армянские богословы стремились дать свое понимание христологической и тринитарной проблем с использованием того же античного логико-философского инструментария, что и их идейные противники в Византии. Грекофилы, получившие

²⁰ Finck F. N. Geschichte der armenischen Literatur // Geschichte der christlichen Literaturen des Orients. Leipzig, 1907. P. 75-130.

²¹ Thomson R. W. The Formation of the Armenian literary Tradition // East of Byzantium. Syria and Armenia in the formative period. Dumbarton Oaks Symposium 1980. Washington, 1982. P. 135-150.

прекрасное эллинистическое образование, в совершенстве владевшие армянским и греческим языками, переводили памятники античной науки, философии и литературы, разрабатывая одновременно собственную научную и философскую терминологию²². Они успешно участвовали в богословских и философских диспутах. Мовсес Каланкатуаци рассказывает об одной из таких дискуссий. «И хотя собравшиеся по повелению императора греческие богословы были уверены, что благодаря гибкости и богатству греческого языка они выйдут победителями, однако, они получили достойный ответ. Ибо вера армянской церкви была правой, и [многие] хорошо владели греческим языком»²³.

Билингвизм армянских интеллектуалов, воспитанных на греческой культуре, билингвизм грекофилов, по-видимому, был достаточно широко распространен в Армении этого периода. «Повесть о делах армянских» было создано в конце VII в. армянином-халкидонитом и дошло до нас на греческом языке²⁴. Это ценный источник прежде всего потому, что он входит в число немногих дошедших до нас армяно-халкидонитских сочинений. Победившая в Армении монофиситская церковь обычно уничтожала труды своих конфессиональных оппонентов. Уникальность «Повесть о делах армянских» заключается и в наличии ряда новых фактических данных, но главным образом в том, что этот источник рассматривает политическую и церковную историю Армении и Византии с точки зрения представителя армянской православной общины.

В числе прочих проблем автор «Повесть о делах армянских» рассматривает перипетии христологической борьбы на христианском Востоке. Вардан Мамиконян и его спутники, принявшие в Византии халкидонский символ веры, столкнулись по возвращении в Армению с непримиримой оппозицией Армянской Церкви. В разделе «Повесть о делах армянских», который посвящен деятельной антихалкидонитской пропаганде (пассаж уникальный, не имеющий прямых параллелей в

²² *Мирумян К.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. Ереван, 1994. С. 58-60.

²³ *Мовсес Каланкатуаци.* История страны Алуанк / Крит. текст и предисл. В. Д. Аракеляна. Ереван, 1983. С. 271-272 (на др.-арм. яз.).

²⁴ *La Narratio de rebus Armeniae / Édit. critique et comment. par G. Garitte.* Louvain, 1952; *Арутюнова-Фиданян В. А.* «Повесть о делах армянских» (VII в.) Источник и время.

других источниках), указано, что церкви Сюника, Алуанка и Ивирии отвергли притязания монофиситов (§ 85–87). Ивиры, «резко возразив, не пожелали [ничего] слушать и с позором изгнали их как учеников еретиков, оживляющих заповеди иудеев (§ 88). И другие не подчинились их желанию, кроме тех, которые говорили только на армянском языке: Ташир, Дзоратор и Гардман — т. е. страны, которые находятся со стороны Арцаха (§ 89)».

Исследователи считают это место в «Повествовании» загадочным. И действительно, трудно представить себе, что «на армянском языке» говорили в Ташире, Дзораторе и Гардмане и не говорили в Сюнике. Разгадку, по-видимому, следует искать в общем контексте этого пассажа, ведь речь идет о церковной службе, в частности, о прибавлении «распятый за нас» к Трисвятой²⁵. Греки требовали от своих армянских единоверцев, чтобы они, если и не вели богослужение на греческом языке, то некоторые молитвы все же читали по-гречески, и в особенности это относилось к «Трисвятой»²⁶. В свою очередь и монофиситы считали вопрос о прибавлении «распятый за нас» важнейшим пунктом в разногласиях с халкидонитами.

Употребление глагола *λέγειν* носит в этом контексте знаковый характер. Округа Ташир, Дзоратор и Гардман находились на окраине армяно-византийской контактной зоны. Географическая и культурная удаленность от византийского мира обусловила кон-

²⁵ Споры между монофиситами и православными о понимании этого гимна начались во второй половине V в. и продолжались в VI–VII вв. Монофиситы обращали этот гимн ко второму лицу Троицы и делали добавление «распятый за нас», православные же обращали «Трисвятую» ко всей Троице и без вышеуказанного добавления. Они считали эту монофиситскую традицию «теопасхизмом» (*Baumstark A.* Trishagion und Queduscha // *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.* Münster, 1923. Bd. 3. S. 18-22; *Klum-Böhmer E.* Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit. Kontroverstheologie im V und VI Jahrhundert. München; Wien, 1979. S. 37-38, 58-69). С конца V в. «Трисвятая» вошла в обычную практику литургии на Востоке. Ж. Гаритт отмечает, что традиция возникновения «Трисвятой» не зафиксирована ни в каком другом армянском источнике (*La Narratio de rebus Armeniae.* P. 77). С. Брок, ссылаясь на Михаила Сирийца, считает, что существовала связь между спорами по поводу «Трисвятой» и монофелитскими коллизиями (*Brock S. P.* A Syriac Fragment on the Sixth Council // *Oriens Christianus.* 1973. T. 57. P. 70).

²⁶ *Март Н. Я.* К вопросу об «Аркауне» // *Кавказский культурный мир и Армения.* С. 279.

фессиональную и лингвистическую ситуацию региона, подчеркнутую автором «Повествования»: армяне-монофиситы этих областей владели «только армянским языком».

Ж. Дагрон, исследовавший формы и функции языкового плюрализма в Византии, отмечает, что в области веры и культа лингвистический плюрализм не ставился под сомнение, однако он вызывал подозрение с точки зрения ортодоксальности. Сомнения по поводу законности употребления местных языков в литургии долгое время бытовали в империи²⁷. В свою очередь, монофиситская армянская церковь не могла доверять своим соотечественникам, которые не только читали, писали и говорили на греческом языке, но и вели богослужение по-гречески.

В источниках есть достоверные свидетельства того, что для армянских авторов VII века «армянская» вера и армянский язык были тесно связаны. Себеос рассказывает о Смбаге Багратуни, получившем в начале VII в. марзпанство Врканской земли: «В той стране жили армяне, уведенные в плен из Армении и поселенные у подошвы великой пустыни с той стороны Туркастана и Далхастана. Они забыли свой язык, книги были очень редки, чин священства недостаточный... над христианами воссиял великий свет. Их утвердили в вере и научили грамоте (*dprut 'iwn*) и языку»²⁸. Армянский язык играет, таким образом, для монофиситов особую роль этноконфессионального символа²⁹.

«Повествование о делах армянских» предоставляет уникальные сведения об армяно-халкидонитской общине VI–VII вв., члены которой (во всяком случае ее духовная элита) не только вели богослужение, но говорили и даже писали на греческом языке, были хорошо

²⁷ Дагрон Ж. Формы и функции языкового плюрализма в Византии (IX–XII вв.) // Чужое: Опыт преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М., 1999. С. 188.

²⁸ История Себеоса / Сводный критич. текст, предисл. и коммент. Г. В. Абгаряна. Ереван, 1979. С. 261 (др.-арм. яз); Арутюнова-Фиданян В. А. Об одной конъектуре в «Истории Армении» Себеоса // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В. Т. Пашуто. М., 1999. С. 15–23.

²⁹ Ю. В. Бромлей отмечал, что в неоднородных в лингвистическом отношении этнических общностях каждый из языков (в том числе и нетрадиционный для данной общности) в той или иной мере выполняет этнодифференцирующую роль. См.: Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 112–114.

осведомлены о христологической борьбе в Восточно-христианской Церкви и принимали в ней активное участие. Для них халкидонитство было единственно «правой» верой, Армянская Церковь являлась частью Вселенской Церкви, а Армения — частью Византийской империи, но при этом они были преданы «стране Армянской».

Православные армяне этого периода отождествляли себя со своей страной, с отечественными духовными ценностями и приоритетами. Автор «Повествования» начинает отсчет своего исторического времени с Григория Просветителя и с династии Аршакидов. Среди безымянных представителей армянской знати (архонтов, мегистанов, азатов) названы только представители дома Мамиконянов: Вардан и Мушег. Мамиконяны — великий нахарарский дом, владельцы обширных областей Тарона и Тайка, наследственные главнокомандующие (спарапеты) армянского войска, наставники царевичей и регенты при них, правители Армении после падения династии Аршакидов. Мамиконяны были душой войны с Сасанидским Ираном с IV по VII вв. и являлись героями и эпоса и историографии около трех столетий, символизируя силу и единство Армянской страны. Провизантийская ориентация и халкидонитское вероисповедание некоторых представителей этого дома органично сочетались с их глубоким и действенным патриотизмом.

В середине VII в. халкидонитство взяло верх в Армении, став господствующим вероисповеданием, и лишь в VIII в. Армянская Церковь окончательно выработала самостоятельную церковную политику³⁰ (Маназкертский Собор 726 г.) Армяне-халкидониты начинают переселяться из Центральной Армении в Малую Армению, Сирию, Месопотамию, Каппадокию, где издавна существовали армяно-халкидонитские общины и где православие получало всемерную поддержку со стороны имперских властей, чем усиливают армяно-халкидонитский элемент в этих провинциях. В тех областях Армении, которые граничили с Грузией, православные армяне становятся в зависимость от грузинской Церкви. Армяне-халкидониты появляются в грузинских и греческих монастырях на Афоне, Черной горе, в Палестине³¹.

³⁰ *Адонц Н.* Армения в эпоху Юстиниана. Ереван, 1971. С. 338.

³¹ *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи (XI в.). Ереван, 1980. С. 57, 68, 75-77.

Произведения армян-халкидонитов, составляющие православную традицию, оставались на протяжении веков (VII–XI) близки по сюжетам, композиции, хронологии и т. п., однако со временем появились определенные различия в их языковом оформлении. С конца IX в. сочинения армян-халкидонитов, вводимые ими в богословскую полемику подготавливаются, главным образом, на армянском языке, в то время как ранние их произведения чаще всего были написаны по-гречески. В собрании рукописей монастыря святой Екатерины на Синае, который являлся бастионом православной ортодоксии³², находится корпус антиармянских халкидонитских сочинений на греческом языке. Кодекс Sin. gr. 1699 (фрагмент манускрипта XIV века), содержит группу текстов, относящихся к Армении, и среди них — список католикосов Великой Армении, «Повествование о делах армянских», «Видение св. Саака», письмо Иоанна архиепископа Никеи к Захарии о рождестве Христовом, две антиармянских инвективы, приписываемые католикосу Сааку, флорилегий, приписываемый Григорию Просветителю и т. п.³³. Все эти сочинения, принадлежащие перу православных армян, написаны на греческом языке.

В Армении доарабского периода население, в особенности православное, достаточно непринужденно пользовалось греческим языком. Однако двухвековое присутствие арабов сблизило армяно-монофиситскую и армяно-халкидонитскую общины перед лицом наступающего ислама.

Православные армяне VII века, жившие в армяно-византийской контактной зоне, были достаточно глубоко погружены в мир греческой культуры и греческого языка, в то время как армяне-халкидониты IX–XI вв., декларируя свою преданность «греческой земле, греческой вере и греческому языку»³⁴, были так давно отторгнуты от «греческой земли», что уже не так свободно пользовались и греческим языком³⁵. Но появилась и еще одна су-

³² В библиотеке монастыря была обнаружена арабская (халкидонитская) редакция «Жития св. Григория» (*Тер-Гевондян А. Н.* Новонайденные арабские редакции «Истории Армении» Агафангела // *Письменные памятники Востока.* М., 1981. С. 105-109).

³³ PG. T. 96. Col. 1436-1449.

³⁴ Послание к католикосу Захарии // *Православный палестинский сборник.* Т. II. СПб., 1892. С. 183.

³⁵ На армянском языке дошли до нас «Послание к Захарии» Псевдо-Фотия, «Ширакаванское досье», «Хнагреанк» Тиграна Пахлавуни (*Арутюнова-Фиданян В. А.* «Повествование о делах армянских». С. 103-132).

щественная причина изменений в оформлении сочинений православной традиции. Армяне-халкидониты VII века, принадлежавшие к победившей в этот период времени Церкви, очевидно, не считали своей главной целью обращение соплеменников. Однако с утратой преобладающего положения в Армении армяно-халкидонитская община включает в свои задачи полемическую и прозелитскую деятельность, в особенности в конце X–XI вв., когда большая часть Армении вошла в состав Византийской империи.

В документах монастыря Эсфигмена есть акт 1037 г. игумена монастыря и прота афонской горы Феоктиста, армянина-халкидонита, который подарил своему духовному брату монаху Никифору имение Селина на Афоне в вознаграждение за тридцатилетнюю миссионерскую деятельность в Харсиане³⁶. Известна и миссионерская деятельность братии Петрицонского монастыря³⁷. Никон Черногорец (XI в.), утверждая подлинное православие армян-халкидонитов и их полезную деятельность в качестве полемистов, указывает: «И доднесь отцы наши и патриархи берут их с Богом на борьбу с врагами, когда на Соборе возбуждается что-либо против армян-еретиков, так как они сведущи в их языке и писаниях»³⁸.

Увеличение в XI в. числа халкидонитских епархий в Сирии, Месопотамии, Каппадокии, Армении — непреложное свидетельство роста численности армяно-халкидонитской общины. Армяно-халкидонитские епархии, возобновленные или вновь основанные во время экспансии Византии, дислоцировались на главных маги-

³⁶ Actes d'Esphigmenou / Ed. J. Lefort. Paris, 1973. P. 45.

³⁷ Типик Григория Пакуриана. С. 63. Догматические споры часто представлялись в армянской историографии как следствие давления Византии или Грузии. Разумеется, и греки, и грузины, и сирийцы вмешивались в догматическую борьбу армян и на той, и на другой стороне, но все же они были союзниками (временами могущественными), а отнюдь не инициаторами этой борьбы, иначе нельзя было бы объяснить появление оригинальных антихалкидонитских трактатов на армянском языке с их обстоятельностью возражений и страстностью тона. Анания Нарекаци написал для католикоса Хачика (973–992) антихалкидонитское произведение «Корень веры», а наиболее значительный труд Полоса Таронаци (скончался в 1123 г.) именуется «Послание блаженного вардапета Полоса Таронаци, поборника-победителя против Теописта, ромейского философа» (где «ромейский» значит «халкидонитский») (Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона. С. 59).

³⁸ Март Н. Я. Аркаун. С. 243–244.

стралях, идущих через Армению и соседние с ней малоазийские области, на путях торговли и войны. Они находились на водных магистралях (Шариан, Келкит, Сарчамадзор — на р. Гайл, Лерион — на Цанахо-дзоре, Керчанис — на одном из притоков р. Гайл, Доневанк — на р. Арацани, Ликопотамия — между двумя реками — Гайл и Даройнк — на притоке р. Аракс и т. д.), у горных перевалов (Хавчич, Серманц), в крепостях (Баберд, Еланц-берд, Севук-бердак, Аруч, Амюк и т. п.), в крупных городах, центрах торговли и ремесла (Ерзнка, Муш, Маназкерт, Арчеш, Арцке, Беркри, Ван, Востан, Ани, Карс)³⁹.

В биографии знаменитого иерусалимского игумена Саввы Освященного есть упоминание о том, что к преподобному Савве явились армяне: некий Иеремия с двумя учениками — Петром и Павлом⁴⁰. А. А. Дмитриевский, сравнивая типик Саввы и его биографию, отмечает: биограф Саввы считает, что к преподобному явились армяне; в типике же, в той фразе, которая дословно повторяет это место из биографии, слово «армяне» заменено словом «ивирь». А. А. Дмитриевский, указывая на то, что рукопись типика восходит, возможно, к концу IX–X вв., полагает, что именно в это время греческие переписчики заменили *τοὺς ἀρμένους* на *τοὺς ἰβήρας*⁴¹, т. е. явившиеся к Савве армяне-халкидониты для греческих переписчиков, живших в IX–X вв., армянами не были.

«Ивир» византийских источников — термин многозначный, используется как этноним и как конфессионим, как топоним и как политоним, и включает в себя в XI в. пять значений: 1. ивир — испанец; 2. ивир — грузин; 3. ивир — уроженец византийского военно-административного округа Ивирия; 4. ивир — армянин, исповедующий халкидонитство грузинской ориентации; 5. ивир — монах Ивирского монастыря на Афоне⁴². Ивир в первом значении довольно редко встречается в источниках XI века, а последние три значения

³⁹ Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона. С. 63-64.

⁴⁰ Дмитриевский А. А. Путешествие по Востоку и его научные результаты. Киев, 1890. Приложение II. С. 181.

⁴¹ Там же. С. 182.

⁴² Арутюнова-Фиданян В. А. «Ивир» в византийских источниках XI в. // Вестник Матенадарана. 1973. № 11. С. 46-66.

слова «ивир» иногда сосуществовали в характеристике одного и того же лица. Армяне-халкидониты — уроженцы Тайка — были «ивирами» и в силу своего происхождения из Ивирии, и по вероисповедному признаку. Представители семьи тайкских Торникянов происходили из округа Ивирия (из Южного Тайка), исповедовали ивирскую (грузинскую) веру и были монахами монастыря Ивирон. Таким трижды ивиром был Иоанн Торник, который оставил хачкар с армянской надписью близ Карина⁴³. Сходный хачкар оставил и его брат Иоанн Варазваче в армяно-халкидонитском соборе в Ани⁴⁴.

Атталиат рассказывает, что император Роман Диоген «решил населить город Иераполь и послать туда стратига, чтобы в короткое время был и новый город для ромеев и место пребывания армян... и стратигом туда он поставил некоего Фарасматия, веста Апокапа, ведущего род от армян»⁴⁵. А Продолжатель Скилицы, повествуя о восстановлении Иераполя, отмечает, что правитель этой крепости Фаресман Апокап был «из ивиров»⁴⁶. Баграт Вхкаци, правитель фемы Ивирия и катепан Востока, был родом из Вихика (селения в южном Тайке, недалеко от Ошка, т. е. из византийского военного округа Ивирия), принадлежал к роду патрикия Григория «ивира», автора Эгрекской надписи 1006/1007 г.⁴⁷, и был «грузинского рода»⁴⁸, а Атталиат и Продолжатель Скилицы называют его «некий армянин Панкратий», подчеркивая его этническое происхождение⁴⁹. Маттеос Урхаеци пишет, что заговор, свергший Смбата Вхкаци (сына Баграта) с поста правителя Эдессы, имел целью «отнять город у армян»⁵⁰.

⁴³ Adontz N. *Études armeno-byzantines*. P. 309.

⁴⁴ Ibid. P. 318; Каждан А. П. Армяне в составе господствующего класса Византийской империи. С. 47-49.

⁴⁵ Michaelis Attaliothae *Historia* / Rec. J. Bekkerus. Bonnae, 1853. P. 116, 4-12.

⁴⁶ *Ἡ Ἐυνέχεια τῆς Χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Ἐκκλήτση* Ed. E. Θ. Τσολάκης *Θεσσαλονίκη*, 1968. Σ. 131. 14-16.

⁴⁷ Bartikian H. La généalogie du magistros Bagarat, catépan de l'Orient et de Kékauménos // REA. 1965. T. 2. P. 270-272; Юзбашиян К. Н. Греческая надпись патрикия Григория КНХКАТЗИ (1006/1007 г.) и проблема авторства «Стратегикона» // *Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран*. М., 1967. С. 115-120.

⁴⁸ *Ματθεὸς Ὑρραεῖς*. Χρονογραφία. Βαλαρшапат, 1898. С. 148 (на др.-арм. яз.).

⁴⁹ Att., P. 80, 11-28; *Ἡ Ἐυνέχεια*, Σ. 113, 13-14.

⁵⁰ *Ματθεὸς*. С. 223.

Особенно противоречивы свидетельства источников о Григории Пакуриане, видном византийском полководце и государственном деятеле, авторе устава Петрицонского монастыря. В этом уставе он рассказывает, что происходит из блестящего рода «ивиров», отмечает, что монахи его монастыря «ивирь» и должны знать грузинский язык и письмо, что сам он удостоился истинной православной веры христиан «по учению рода сих ивиров». Но, с другой стороны (согласно греческой редакции типика), Григорий подписывает свой устав «собственной рукой армянскими буквами», и написан он, кроме греческого и грузинского, также и на армянском языке. В типике упоминается «келларит, который у ивиров именуется танутэр». Танутэр — это арм. *tanuter* (букв. глава дома). Родственники и люди Григория носят имена, бытующие в Армении, а в грузинском источнике «Истории царя царей Давида» Григорий Пакуриан назван «зораваром Востока», армянским титулом полководца. Интересно, что в грузинской редакции типика Пакуриана встречается прилагательное «золавари» — производное от «зоравар». И, наконец, Анна Комнина считает Григория армянином (*γένους λαμπροῦ ἕξ Ἀρμενίων δρῶμενος* [происходящим из знатного армянского рода])⁵¹.

Внимательный взгляд на текст «Типика Пакуриана» позволяет заметить, что там, где речь идет об исповедании веры, о богослужбных книгах на грузинском языке и умении ими пользоваться, о приеме в монастырь новых братьев, Григорий неукоснительно напоминает, что и сам он, и монахи его монастыря — «ивирь». Там же, где говорится о вполне мирских вещах: о передаче по наследству владений или даже об умении лучше читать и писать на родном языке, выявляется армянская идентичность Григория, его сподвижников и земляков. Типик Пакуриана (греческая редакция) — не единственный документ, в котором армянин-халкидонит подписался на родном языке. Прот Афона армянин-халкидонит Феокист подписывался также «собственной рукой армянскими буквами»⁵². В списке

⁵¹ Арутюнова-Фиданян В. А. Типик Григория Пакуриана. С. 135-136. Примечательно, что в «Мученичестве св. Вардана и братьев его» и в «Мученичестве св. Нерсея, архиепископа Армении», переведенных с армянского языка на грузинский в армяно-халкидонитской среде, слово «зоравар» оставлено без перевода. (Абуладзе И. В. Грузино-армянские литературные связи. С. 77).

⁵² Actes de Lavra. T. I // Édité diplomatique par P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssantou. Paris, 1970. P. 185. См. Addenda. P. 374, где приводится его армянская подпись в латинской транскрипции и отмечается, что Феокист был армянином по роду и халкидонитом по вероисповеданию.

хрисовулов, жалованных Григорию, упоминается: «Хрисовул о том, что я имею право передать мои имения, кому я захочу, также родственникам моим и моим людям, даже если бы они оказались армянами по вероисповеданию»⁵³. В поминальном списке Мециетской постной триоды, наряду с грузинскими политическими деятелями, а также наряду с Евфимием и Георгием Святогорцами, назван и великий domestik Запада севаст Григорий Пакуриан «православный»⁵⁴.

Князь князей Татул (зорапет ромеев) именуется греческим князем⁵⁵. Тороса Гетумида Маттеос Урхаеци называет «ромейским князем»⁵⁶, Михаил Сириец — сыном грека Гетума⁵⁷, а Гийом Тирский — «греком по происхождению»⁵⁸. Князя Габриэла (Гавриила), правителя Мелитины в конце XI в., Михаил Сириец называет греком, Анонимная сирийская хроника — халкидонитом, а Гийом Тирский пишет, что Габриэл был греком по вероисповеданию, но армянином по племени, языку и обычаям⁵⁹. Это — классическая формулировка для определения армянина-халкидонита, часто употреблявшаяся и в греческих, и в армянских источниках.

Маттеос Урхаеци и Смбат Спарпет называют Филартоса (Филарета) Варажнуни «нечестивцем», «первенцем сатаны, предтечей антихриста, жившим среди злых духов, человеком злой души и жестокого нрава»⁶⁰, Анна Комнина, напротив, считала Филарета человеком замечательного мужества и большого ума⁶¹. Очевидно, что для армянских авторов халкидонит Филарет был «чужаком». Маттеос Урхаеци пишет: «Он начал войну с верующими во Христа, потому что он был неверный христианин, его не признавал [своим]

⁵³ Типик Григория Пакуриана. С. 120.

⁵⁴ Шанидзе А. Г. Грузинский монастырь в Болгарии и его типик. Грузинская редакция типика. Тбилиси, 1971. С. 275. Григорий Пакуриан и его брат Апасий упомянуты как вкладчики Ивиона (*Blake R. P. Some Byzantine Accounting Practices illustrated from Georgian sources // Harvard Studies in Classical Philology. V. 51. 1940. P. 23, 29*).

⁵⁵ Каждан А. П. Армяне. С. 127.

⁵⁶ Маттеос Урхаеци. С. 272.

⁵⁷ Michel le Syrien. Chronique. Т. III. Р., 1905. Р. 173.

⁵⁸ PL. Т. 201. Col. 301A.

⁵⁹ Каждан А. П. Армяне. Р. 129-130.

⁶⁰ Маттеос. С. 206, 207, 209, 210, 220, 233; Смбат Спарпет. Летопись. Венеция, 1963. С 79-80 (на арм. яз.).

⁶¹ Anne Comnène. Alexiade. Paris, 1937-1945. Т. II. Р. 64.

ни армянин, ни ромей, [так как] по обычаю и вере он был ромеем, а по отцу и матери армянином»⁶².

Аристаке Ластивертци рассказывает, что член армянской еретической секты тондракитов Якоб бежал в страну греков и просил, «чтобы его крестили по их обряду»⁶³. Другой же тондракит «обещал стать ромеем»⁶⁴. Армянский историк явно уравнивает их намерения: «стать ромеем» и «перейти в веру ромеев» — одно и то же, как для средневекового автора, так и для его персонажей. Об армянине-халкидоните Гаврасе (Гавре) Иоанн Киннам (XIII в.) пишет: «Будучи ромеем по происхождению, он воспитывался и вырос у персов» (т. е. у сельджуков)⁶⁵. «Народ наш армянский впал в неопишное горе, — рассказывает Маттеос Урхаеци, — когда услышал, что император намеревается сыновей царей [армянских] крестить ромеями»⁶⁶. По свидетельству Феориана, ученого богослова, возглавлявшего посольство Мануила I в Киликию для переговоров об унии церквей (XII в.), епископ Григор, племянник католикоса Нерсеса IV (будущий католикос Григор IV Отрок), воскликнул: «Я — ромей, анафема не принимающему догму о двух естествах Христа»⁶⁷. Григорий Пакуриан (Бакуриан) (XI в.) говорит о себе и своих сподвижниках и единоверцах «мы — ивиры»⁶⁸, а киликийский аристократ Смбат, брат Бакуриана и Константина и родственник армянских царей Киликии (XII в.), именуется «греком по племени»⁶⁹. Иванэ Захарид (XIII в.), приняв халкидонитство, «стал грузином»⁷⁰.

⁶² Маттеос. С. 206.

⁶³ Повествование Аристаке Ластивертци / Крит. текст подготовил К. Н. Юзбашян. Ереван, 1963. С. 124.

⁶⁴ Там же. С. 132.

⁶⁵ Ioannis Cinnami Epitome / Rec. A. Meineke. Bonnae, 1836. P. 56.

⁶⁶ Маттеос. С. 180. Ср. Там же. С. 345.

⁶⁷ Theoriani Orthodoxi Disputatio cum Armenorum // PG. T. 133. Col. 148.

⁶⁸ См. выше. В переписке Мануила Комнина с католикосом Нерсесом Благодатным ивирыский монастырь Петрицонской Божьей Матери назван *ἀρμενική μονή* (Бартикян Р. Роль игумена Филиппопольского армянского монастыря Иоанна Атмана в армяно-византийских переговорах при католикосе Нерсесе IV Благодатном (1166–1173) // ВОН. 1984. № 6. С. 78–88).

⁶⁹ Смбат Спарапег. Летопись. С. 187, 191, 207, 210 (на др.-арм. яз.)

⁷⁰ Маргарян А. Г. К истории Гарнийской битвы // Вестник общ. наук АН Арм. 1982. № 3. С. 78–79.

В ответ на упреки арабов Хлата в пренебрежении к христианским (армянским) святыням воины Давида Куропалата (конец X в.) отвечали: «Мы одинаково смотрим на армянскую церковь и на вашу мечеть». За это нечестие, как утверждает Асолик, и были «разбиты и рассеяны войска Давида»⁷¹. Пренебрежительный отзыв халкидонитов об «армянской церкви» (вымышлен он или нет — он, несомненно, опирался на реальное положение вещей) содержит не просто отрицание монофиситского вероисповедания, но в какой-то мере осознание халкидонитами самих себя как «неармян».

Таким образом, и единоверцы, и единоплеменники, и сами армяне-халкидониты стремятся обособить последних в некий новый *azg* — «род», «племя», «этнос».

По свидетельству «Жития Степаноса Сюнеци»: «Во дни католикоса Давида Какалеци... усилиями некоего честолюбивого священника по имени Парсман, как об этом повествует святой Ухтанэс, епископ Севастии, от армянского народа отделилась народность цат»⁷². Иными словами, «цаты» воспринимаются в этом источнике как какая-то часть армянского народа, ставшая «другой народностью» при посредстве священника, т. е. в силу вероисповедных отличий.

Н. Я. Марр утверждает, что к XI–XIII вв. «цаты у армян — религиозный термин, обозначающий христиан определенного, именно халкидонитского или греко-православного исповедания, между прочим армян-халкидонитов, с точки зрения национального армянского представления “ни армян, ни греков” или “армян-полугреков”»⁷³. Рукописи, выполненные в XIII в. в халкидонитских монастырях Западной Армении (Карин, Ерзнка, Акн, Камах, Чмшкадзак) и в верхнем течении р. Евфрат — письменные творения армян-халкидонитов. Один из писцов в памятной записи называет себя «цатом»⁷⁴. Мхитар Апаранский писал о цатах (1410 г.): «Некоторые называются армянами-цатами, которые по языку,

⁷¹ Всеобщая история Степаноса Таронеци-Асолика / Изд. Ст. Малхасянц. СПб., 1885. С. 268.

⁷² Памятники армянской агиографии. Ереван, 1973. С. 64.

⁷³ *Марр Н. Я.* Цаты палеонтологически // *Марр Н. Я.* Кавказский культурный мир и Армения. С. 288-298.

⁷⁴ *Бартикян Р.* О византийской семье Гаврас. Ч. II. С. 183-184.

письму, племени суть армяне, но по вероисповеданию и всем правилам — греки, во всем им подчинены, как свидетельствуют те, которые проживают в Ерзнке и в остальной стране ромеев, в Кафе, в Крыму и во многих других местах». О цатах, проживающих около г. Кесарии, он замечает: «они называются цатами-греками и цатами-армянами»⁷⁵. Н. Я. Марр отмечал, что цаты сохранили армянский язык в богослужении и в повседневном обиходе, и хай-хоромы, т. е. армяне-ромеев, армяне греческого вероисповедания, жившие еще в начале нашего столетия в Акне, недалеко от Диарбекира, — их потомки⁷⁶. До геноцида 1915 г. в Месопотамии существовали поселения хай-хоромов (село под названием «Цаты»).

Иногда наименование одной группы армян-халкидонитов присваивалось другой. Армянская надпись о строительстве собора в Ани под «ромеями» подразумевает грузин⁷⁷. Никон перечисляет документы о цатах во введении к гл. XXXVI, посвященной «ивирам». Григорий Пакуриан и Баграт Вхкаци определяются Маттеосом Урхаеци как «нечестивцы», как люди иной веры и даже «рода». В небольшом отрывке они трижды названы таким образом:

- 1) ромейские князья-нечестивцы;
- 2) грузинского рода;
- 3) защитники (крепости) — вероотступники.

Все три определения одного порядка и отнесены к обоим князьям⁷⁸. А между тем и Григорий, и Баграт в глазах армянского историка могли считаться вероотступниками только в том случае, если они, будучи армянами, «отступили» от своей веры и приняли какую-то другую; эпитет *vrači* указывает, по-видимому, на то, что принятая ими вера — халкидонитство, воспринятое от грузинской Церкви.

Асолик рассказывает о борьбе Давида, царя Ташир-Дзорагета, с вассалом Кюрикидов — владельцем крепости Гаг: «В это время (989 г.) марзпан Деметр, который был ишханом в крепости Гаг, в этих пределах будучи заподозрен [в неверности? — В. А.], оставил

⁷⁵ Алишан Г. Хайапатум. Венеция, 1901. С. 552, 554 (на арм. яз.).

⁷⁶ Марр Н. Я. Аркаун. С. 237.

⁷⁷ Мурадян П. М. Хронология систем летосчислений по армянским источникам // Кавказ и Византия. 1988. Вып. 6. С. 65-66.

⁷⁸ Маттеос. С. 148; Арутюнова-Фиданян В. А. Армяне-халкидониты. С. 60-61.

свою родную армянскую веру и, сделав своей защитой Грузию, принял их веру [букв.: омылся в их воде], став вдвойне погибшим. Он сделал своего сына мампалом в Хневанке. Но... царь Давид хитростью выманил его из Гагской крепости, отнял у него все крепости и все наследственные владения, и он после скитаний умер страшной смертью, и род его прекратился, и познал Деметр, что те, кто удаляется от Господа, пропадают, не оставляя следа»⁷⁹.

Отпадение от сюзерена и переход к другому в средневековье почти с необходимостью влекли за собой переход в веру нового сюзерена. Деметр, удалившись от Господа и от законного господина, погиб, по Асолику, дважды (и телом, и душой). Отпадение от веры и господина, очевидно, требовало торжественного проклятия, одинакового для всех отступников: «умер страшной смертью, и род его прекратился». Эта формула, эпическая, почти сказочная, была, по видимому, настолько обязательной, что Асолик пренебрегает своими собственными сведениями о сыне Деметра, мампале в Хневанке.

Поступая на службу Византийской империи, представители армянской знати, как правило, меняли вероисповедание, а армянские средневековые авторы отказывались признавать за армянами, принявшими халкидонитство от греческой Церкви, армянское происхождение — точно так же, впрочем, как и за армянами, исповадовавшими халкидонитство грузинской ориентации.

Но вместе с тем армяне-халкидониты, разделяя конфессию грузин и ромеев, даже именуя себя «грузинами» или «ромеями», отнюдь не сливались с ними. Армяне-халкидониты хорошо знали и использовали греческие, сирийские и грузинские трактаты против монофиситов, но не повторяли их дословно. Халкидонит-переводчик с грузинского на армянский язык анонимного греческого трактата «Тридцать глав ереси армян» (рубеж XII–XIII вв.) исключил из текста множество слов и выражений, задевающих его этническую принадлежность⁸⁰. Армяне-халкидониты не только не отождествляли себя со своими единоверцами, но иногда отталкивались от них. Григорий Пакуриан опасается захвата своего монастыря «насильниками, корыстолюбцами, пустословами» ромеями,

⁷⁹ Асолик. С. 257.

⁸⁰ Garitte G. La source grecque des «Trente articles» géorgiens contre les Arméniens // *Handes Amsoreay*. 1976. № 1-12. P. 111-115.

но тут же добавляет, что «в вере мы следуем за ними как за своими учителями и доверяем их учению»⁸¹. Представители армянской аристократии на службе империи, органично вошедшие в состав византийского господствующего класса, не утрачивают этнической идентичности. В. Зейбт опубликовал две печати, датированные XI–XII вв.: печать Пакуриана Аршакида куропалата и печать Пакуриана Аршакида протокуропалата⁸². Утверждение родства с династией армянских Аршакидов (возможно, символического) в таких официальных памятниках убедительно маркирует этническую принадлежность обладателей печатей.

Греческий и грузинский языки входили как составные в культуру армян-халкидонитов через богослужебные книги, светскую литературу, а иногда и язык общения, но не вытесняли армянский, о чем неопровержимо свидетельствуют такие надежные источники, как памятные записи рукописей XIII века из Западной Армении⁸³.

Армяно-халкидонитские общины не только на родине, но и за ее пределами сохраняли культурную обособленность (что вызывало явную неприязнь их греческих и грузинских единоверцев). Армяне-халкидониты называли себя «армянами» до конца IX–X вв., позже влияние конфессии, интеграция части армянских земель в Византийскую империю (X–XI вв.), а позднее в XII–XIII вв. — в Грузинское царство, интенсивное общение с единоверцами (при нежелании и невозможности слиться с ними из-за этнического и культурного своеобразия) вводит двойственное обозначение армян-

⁸¹ Типик Григория Пакуриана. С. 109.

⁸² Он также упоминает о печати проедра Муселиоса (Мушега) Пакуриана и о двух моливдовулах, изданных в каталоге Г. Закоса: это печать протоновеллссима и архонта архонтов Татула и печать Татула Пакуриана. (*Seibt W. Аршакиδης / Aršakuni — armenische aristocraten in byzantinischen diensten // Jahrbuch der österreichischen byzantinistik. 1994. N 4. S. 354-355*). Куропалат, протокуропалат, протоновеллссим, проэдр, севаст — высшие византийские титулы.

⁸³ Писцы, армяне-халкидониты, упоминают своих князей, также армян-халкидонитов Гаврасов, умалчивая и о сельджукских владетелях, и о царях Киликийского армянского царства, в отличие от писцов из расположенных поблизости монофиситских монастырей. Писцы-монофиситы использовали армянское летосчисление, армяне-халкидониты придерживались византийской эры от сотворения мира (*Бартикян Р. О византийской семье. Ч. 3. С. 166-169.*)

халкидонитов как «армян-грузин», «армян-греков». Однако самоназвания для всей группы в целом так и не нашлось. Пожалуй, только «цаты» явились специфическим обозначением армян-халкидонитов, впрочем, и цаты именуются то «полугреками», то «обращенными в грузин»⁸⁴.

И даже в Новое время в армянской историографии прочно сохранялась эта идущая из Средневековья традиция. Акоб Карнеци (XVII в.), описывая тайкский округ Мамрван, рассказывает, что этот гавар «велик и имеет множество сел, и жители этой страны армяне и грузины». И далее в тексте содержится уточнение, каких именно «грузин» имеет в виду автор: «И были из жителей этой страны половина — армяне, а другая половина по племени и религии были грузинами, но говорили на армянском языке»⁸⁵. Существовала и другая редакция «Хроники» Акоба Карнеци, дающая чтение, близкое к разъяснению. По этой редакции: «И были из жителей этой страны одна половина — армяне, а другая — по религии были грузинами, но говорили на армянском языке»⁸⁶.

Исследование этнонимов — один из наиболее объективных путей к пониманию иерархичности средневекового самосознания, которое включало разные уровни самоидентификации. Базовые составляющие этнической идентичности веками оставались неизменными для армян (халкидонитов и нехалкидонитов): общее происхождение, территория, историческая память, язык и письменность, обычаи и нравы, культурные традиции и верования (с начала IV в. христианская религия). Двойные этнонимы армян-халкидонитов (армяне-греки или армяне-грузины) являются чаще всего указанием на конфессиональную (иногда государственную) принадлежность части армянского этноса, а иногда это политонимы (подданные Византийской империи или Грузии).

⁸⁴ Арутюнова-Фиданян В. А. Армяне-халкидониты. С. 58-59; 86-89

⁸⁵ Малые хроники / Сост. Акопян В. А. Ереван, 1956. Т. II. С. 554.

⁸⁶ Первый вариант — А (список 1826 г.), второй вариант — Г (1756 г.). Список А, по мнению издателя «Малых хроник» В. А. Акопяна, содержит меньше поздних редакционных правок, поэтому он принял первый вариант текста, указав второй в разночтениях (Там же. С. 554).

М. В. ДМИТРИЕВ

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ И ЭТНИЧЕСКИЕ КОМПОНЕНТЫ «СТРАТЕГИЙ РАЗЛИЧЕНИЯ»

В ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ И ХРОНИКЕ ГАЛЛА АНОНИМА

Главный тезис, который будет проиллюстрирован материалами настоящей статьи, двояк: (а) “этнонациональные” мифы формируются *по-разному* в западно-христианских и восточно-христианских культурах средневековья; (б) различие это выражается, главным образом, в том, как *конфессиональные* элементы “этнонациональных” дискурсов взаимодействуют с внеконфессиональными. Этот двоякий тезис можно обосновать, например, обращением к древнерусской «Повести временных лет» (далее — ПВЛ) и к современной ей польской «Хронике Галла Анонима» (далее — ХГА) как характерным и релевантным памятникам, соответственно византийско-славянской и «латинской» культур.

Изложенные в статье наблюдения отражают один из промежуточных итогов исследовательской программы «*Confessiones et nationes*. Конфессиональные традиции, протонациональные и национальные дискурсы в истории Европы»¹. Предмет предпринимаемых в рамках названной программы исследований — взаимодействие конфессионального и этнического в формировании и эволюции протонациональных и национальных дискурсов в европейских обществах. Хронологически проект охватывает период от зрелого Средне-

¹ Исследования в рамках программы «*Confessiones et nationes*» организованы Центром украинских и белорусских исследований МГУ при активной и систематической поддержке Института славяноведения РАН; университета Париж–I Пантеон-Сорбонна; Дома наук о человеке (Париж); Французско-российского центра общественных наук (Москва); Центрально-Европейского университета (Будапешт) и Института исторических исследований “Pasts” этого университета; университета Монпелье–III Поль Валери; университета Париж–IV Сорбонна (Институт исследований по истории религий). См. сайт Центра украинских и белорусских исследований МГУ — www.hist.msu/Labs/UkrBel (сентябрь, 2007).

вековья до начала XX века, а главная задача состоит в том, чтобы понять, как в Средние века и раннее Новое время конфессиональные факторы и, особенно, специфика конфессиональных традиций влияли на формирование протонациональных и национальных дискурсов и представлений о протонациональной и национальной идентичности. Во-вторых, нас интересует, насколько и как именно знание средневековых христианских конфессионально-культурных традиций и анализ истоков протонациональных дискурсов могут помочь адекватному осмыслению национализма Нового и Новейшего времени. Одна из гипотез, которую предстоит проверить, состоит в том, что в восточном и западном христианстве представления об “этносе”, “нации”, “расе” формировались и осмысливались по-разному в зависимости от конфессионально-культурных особенностей соответствующих религиозных традиций. Другая сторона той же гипотезы состоит в том, что модальности религиозно-этнической нетерпимости или терпимости в обществах запада, востока и юго-востока Европы в Новое и Новейшее время отражали особенности сложившихся здесь ещё в Средние века традиций. Разумеется, за двумя сторонами этой гипотезы стоит и ещё один, более «современный» вопрос: насколько развертывание этнонациональных конфликтов в Европе и вне Европы в Новое и Новейшее время предопределено унаследованными от Средних веков традициями?

Вопрос о связи между спецификой западного и восточного христианства и особенностями генезиса и развития этнонациональных, национальных и националистических дискурсов в европейских обществах заявляет о своем существовании в двух контекстах. Во-первых, тогда, когда мы обращаемся к истории национализмов и представлений о “национальном” и “этническом” вне Европы, выясняется, что национализм и соответствующие системы представлений не зарождались самостоятельно и как бы спонтанно нигде, кроме Европы. Во-вторых, проблема заявляет о себе и при изучении истории византийско-славянских культур. Их опыт позволяет предположить, что в Византии (и, отчасти, в странах “Византийского содружества”) дискурсы, касающиеся этнического и “национального”, формировались и развивались по меньшей мере *не так*, как аналогичные (но вовсе не тождественные) дискурсы в культуре западного христианства. Видимо, в средневековом католицизме присутствовало (а в средневековом православии отсутст-

вовало) нечто, что способствовало развитию этнонациональных дискурсов на Западе и препятствовало их возникновению и усвоению на Востоке. Соответственно, если наша исходная гипотеза верна, нужно установить, во-первых, почему и как складывались этнонациональные дискурсы на христианском средневековом Западе, и какие черты культур православных обществ Европы в Средние века и Новое время препятствовали появлению представлений об «этнонациональном». Вместо понятий *этнические* (этнонациональные, протонациональные) *дискурсы* (представления, высказывания), *этническое* (этнонациональное, протонациональное) *самосознание* правильнее было бы применять более осторожный и адекватный термин *стратегии различия*, как это делает так называемая Венская школа исторической этнографии².

Подступиться к этой проблематике очень сложно прежде всего потому, что она с трудом вписывается в канву сложившихся научных и вненаучных стереотипов. Тем менее нельзя отрицать существование названной исследовательской проблемы, и это с особенной наглядностью можно показать, обратившись к истории Византии с её самоидентификацией как империи «ромеев», а не греков³. С меньшей наглядностью, но тем не менее вполне ясно то же самое можно продемонстрировать, взглянув и на историю России, Украины и Бело-

² См.: Strategies of Distinctions. The Construction of Ethnic Communities, 300–800 / Ed. by W. Pohl with H. Reimitz. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998; Grenze und Differenz im frühen Mittelalter. Hrsg. von W. Pohl und H. Reimitz. Wien, 2000; Integration und Herrschaft. Etnische Identitäten und Soziale Organisation im Frühmittelalter. Hrsg. von W. Pohl und M. Diesenberger. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie, 2002 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters. Bd. 3). О «Венской школе» см.: Дмитриев М. В. Проблематика исследовательского проекта «Confessiones et nationes. Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы» // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века — Новое время. / Religion et ethnicité dans la formation des identités nationales en Europe. Moyen Âge — époque moderne. Actes du colloque franco-russe. Moscou, les 10 et 11 septembre 2004. Sous la dir. de Mikhaïl V. Dmitriev / Под ред. М. В. Дмитриева. М.: Индрик, 2007 (в печати).

³ См. например: Литаврин Г. Г. Византийцы и славяне — взаимные представления // Литаврин Г. Г. Византия и славяне. Сб. статей. СПб.: Алетейя, 1999. С. 590-602; Он же. Некоторые особенности этнонимов в византийских источниках // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 198-216.

руссии. В частности, несходство русских представлений о “протонации” с западными аналогами выявляется при обращении к некоторым аспектам “этнонациональных” дискурсов идентичности в культуре Московской Руси — к тем именно, которые представляют собой отклонение, аномалию, если принять в качестве нормы западноевропейский (западнхристианский) опыт.

Одна из недавних очень немногочисленных работ по истории “этнонационального” самосознания и соответствующих дискурсов Московской Руси выражает сложившийся консенсус, который состоит в том, что вплоть до конца XVII века в России национальная идентичность осмысливалась и выражалась *почти исключительно* в представлениях о а) династии и государстве; б) религии; в) территории⁴. Все эти компоненты присутствовали и в этнонациональных дискурсах католической и протестантской Европы. Но там, на Западе, к тройственному дискурсу “московского типа” добавлялась система представлений и высказываний о «народах», которым присуща особая культура (культурная идентичность), отличающаяся, наряду с политической принадлежностью, религией и территорией, данный «народ» от других «народов».

Своеобразие старомосковских дискурсов протонациональной идентичности проще всего объяснить унаследованными от Киевской Руси представлениями. Древнерусская культура X–XIII вв. в этом отношении достаточно полно изучена. Констатированы и некоторые важные особенности представлений о “русском”, присущих киевскому и удельному периоду русской истории. Они видны довольно отчетливо при сравнении восточнославянских средневековых представлений о том, что мы теперь спонтанно называем *русским* (или «руським») *народом*, с тем как в мире западного христианства выступают представления, например, о народе франков или галлов, венгров или поляков, чехов или немцев. Такого рода аномалии заметили, в частности, А. И. Рогов и Б. Н. Флоря. В очерке,

⁴ См.: *Bushkovitch P.* The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia // *Harvard Ukrainian Studies*, X (1986). № 3/4. P. 355-376; *Idem.* What Is Russia? Russian National Identity and the State, 1500–1917 // *Culture, Nation, and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945)* / Ed. by *A. Kappeler, Z. E. Kohut, F. E. Sysyn, and M. von Hagen.* Edmonton-Toronto: CIUS Press, 2003. P. 144-161; Бушкович П. Православная церковь и русское национальное самосознание XVI–XVII вв. // *Ab Imperio*. 2003. № 3. С. 101-117.

посвященном этническому самосознанию в Киевской Руси, они констатировали, что автор «Повести временных лет» не нашел слова для обозначения всей общности славян, живущих в Руси, тогда как чешские и польские хронисты (Козьма Пражский и Галл Аноним) пишут о поляках и чехах⁵. Кроме того с середины XII века племенные названия из летописи исчезают, их заменяют названия от областного центра (новгородцы, псковичи, полочане), и в этом видно выражение областного, а не этнического самосознания. В другой работе Б. Н. Флоря отмечает, что в этом отношении ситуация не такова, как на Западе, где новые княжества виделись как продолжатели племенных союзов (Саксония, Бавария), а законы создавались на базе племенного права (Саксонская правда, Баварская правда). «Здесь сохранялись не только традиционные этнонимы, но и сознание преемственной связи между средневековой “землей” и старым племенным союзом»⁶. Флоря оставляет открытым вопрос о том, как объяснить «столь радикальное исчезновение на восточнославянской почве традиционных племенных этнонимов».

С. Франклин обратил внимание на то, что московские книжники, настаивая на прямой связи Московской Руси с Киевом не создали представлений о новой идентичности для района нового центра Руси (Волго-Окского междуречья). Соответствующие тексты постоянно связывают с Киевом и византийским наследием, и это сочетается с рядом других странных черт в построении московских дискурсов идентичности. На те же странности и сложности наталкивается и изучение вопроса о воображаемых этнических границах в русской средневековой культуре⁷. В. Водов отметил, что игумен Даниил, автор знаменитого «Хождения» в Святую Зем-

⁵ *Рогов А. И., Флоря Б. Н.* Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 116.

⁶ *Флоря Б. Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья — раннего Нового времени // Россия-Украина: история взаимоотношений / Под ред. *А. И. Миллера, В. Ф. Репринцева, Б. Н. Флори*. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 11-12.

⁷ *Franklin S.* The Invention of Rus(sia)(s): Some Remarks on Medieval and Modern Perceptions of Continuity and Discontinuity // *Medieval Europeans. Studies in Ethnic Identity and National Perspectives in Medieval Europe* / Ed. by *Alfred P. Smyth*. N.Y.: St. Martin's Press, 1998. P. 192.

лю (начало XII века), находясь среди представителей других народов и «наций», молится за «русских» не как за «народ», а как за «христиан». Такая концепция «русского христианства», продолжает Водов, оказывалась анахронизмом в тогдашней Европе, которая уже представлялась как сообщество «наций» в круге христианской церкви⁸. В недавно вышедшей книге И. Н. Данилевский обратил внимание и на ряд других «несуразностей» в древнерусских представлениях о «русском» и «Русской земле»⁹.

Что же касается московского периода русской истории, то давно известен тот факт, что со второй половины XV века получили широкое распространение представления о Руси как «Израиле». Во многих текстах отождествление Руси с «Израилем» присутствует эксплицитно, а число текстов, где мы находим или ветхозаветные аллюзии, или имплицитные ссылки на мотив «Русь как Израиль», вряд ли поддается обзору¹⁰. И трудно не признать правоту И. Рабы в том, что мотив «Русь — Новый Израиль» — более значимый дискурс идентичности, чем мотив «Москва — Третий Рим»¹¹. При этом дискурс «Русь — Новый Израиль», будучи очень весомым в протонациональных представлениях московского периода не может быть назван «этническим», служащим построению этнонационального самосознания, так как связанные с ним понятия подразумевают именно конфессиональные, а не этнические критерии различия «русских» и «не-русских». С другой сто-

⁸ *Vodoff V.* Aspects et limites de la notion d'universalité dans l'ecclesiologie de la Russie ancienne // *Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio* / A cura di S. Graciotti. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1996. P. 164.

⁹ *Данилевский И. Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 206-213.

¹⁰ См.: *Ефимов Н. И.* Русь — Новый Израиль. Теократическая идеология своеземного православия в до-петровской письменности. Казань, 1912 (Из этюдов по истории русского церковно-политического сознания. Вып.1); *Raba J.* Moscow — the Third Rome or the New Jerusalem? // *Forschungen zur osteuropäische Geschichte*, 50 (1995), 297-307; *Rowland D.* Moscow — The Third Rome or the New Israel // *Russian Review*, 55 (1996), 4, p. 591-614; *Корневский А.* «Новый Израиль» и «Святая Русь»: Этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // *Ab Imperio*. 2001. № 3; *Конотоп А. Б.* Представления о Русском государстве как «новом Израиле» и их отражения в памятниках литературы, живописи и архитектуры XVI в. // *Историческое обозрение*. Вып. 6. М., 2005. С. 38-48.

¹¹ *Raba J.* Moscow — the Third Rome or the New Jerusalem? P. 307.

роны, исследование Н. В. Сеницыной показало, в частности, что даже на первый взгляд ярко этнонациональный и протонационалистический концепт Москвы/России как “Третьего Рима” на поверку не оказывается таковым, поскольку «этнонациональное» в нём, как выясняется, полностью растворено в метафизически-конфессиональном¹². Равным образом это относится к представлениям о «Святой Руси», сложившимся в XV–XVI вв.¹³, так как содержание этого термина вовсе не этническое, на что уже обратили внимание и Г. П. Федотов¹⁴, и С. С. Аверинцев¹⁵.

Однако, признавая, что в этническом самосознании Древней Руси есть ряд очень «странных» черт, историки ещё ни разу не попробовали провести систематический *сравнительный* анализ древнерусских этнических и протонациональных представлений с тем, как аналогичные представления и дискурсы выстраиваются в западнохристианских культурах той же эпохи. Ниже предпринимается первый и пока ещё очень небольшой шаг в этом направлении. Мы попробуем сравнить представления о “польскости”, поляках и соседних народах в «Хронике Галла Анонима», составленной в начале XII века при дворе польского короля Болеслава Кривоустого, с представлениями о “русскости” и русских в ПВЛ, сложившейся, как известно, в то же самое время.

¹² Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. Глава 4. Первоначальное содержание идеи «Третьего Рима» (с. 221–268).

¹³ Соловьев А. В. “Святая Русь” (очерк развития религиозно-общественной идеи) // Сборник русского археологического общества в Королевстве СХС (1927). С. 77–113; англ. перевод: Holy Russia. The History of a religious-social idea. Mouton, 1959 (Musagetes. Contributions to the History of Slavic Literature and Culture / Ed. by D. Cizevsky. XII); Soloviev A. V. Helles Russland-Heiliges Russland // Festschrift für Dmytro Cyzevskyj zum 60. Geburtstag. Berlin, 1954. S. 282–289; Cherniavsky M. “Holy Russia”: A Study in the History of an Idea // American Historical Review 63 (April, 1958). P. 617–637 (в несколько измененном виде вошло в: Cherniavsky M. “Holy Russia” // Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths. N.Y.: Random House, 1969. P. 101–127).

¹⁴ Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 95–97.

¹⁵ Averintsev S. The Idea of Holy Russia // Russia and Europe / Ed. by P. Dukes. L.: Collins and Brown, 1991. P. 10–23.

Этническое в «Хронике Галла Анонима»

«Хронику Галла Анонима»¹⁶ можно рассматривать как в высшей степени типичный, почти тривиальный пример организации протонациональных этнических представлений в западнохристианской культуре Средневековья. Взглянем на некоторые из сотен высказываний автора о «поляках» и других «народах»¹⁷.

Нет сомнений, что для Галла Анонима «Poloni» (как и «Rutheni» и «Bohemi» etc.) — это *gens* и *natio*, что Галл Аноним вполне спонтанно, без всяких сомнений говорит о польской «natio» как этническом сообществе поляков. Хроника названа «Cronica et gesta ducum sive principum Polonorum», и в дальнейшем выражения «князь поляков» («Polonogum dux») употребляется многократно. О Владиславе, брате венгерского правителя Гезы, говорится, что он «...с детства был воспитан в Польше и по своим обычаям и образу жизни сделался как бы поляком»¹⁸. Креститель Польши, князь Мешко, «обретя истинную веру, вырвал польский народ из смерти неверия»¹⁹; «итак, князь Мешко первый из поляков... достиг благодати крещения»; «большая часть войска поляков»; «поляки, со своей стороны»; Мазовия была в это время многолюдна «от ранее бежавших туда поляков»; «в начале своего правления, когда он повелевал поляками и поморянами»²⁰ и т. п. Слово *populus* чаще

¹⁶ Рус. пер.: Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских / Пер. Л. М. Поповой. М., 1961 (далее — ХГА); переиздано в: Славянские хроники / Сост. А. И. Ценков. СПб., 1996. С. 325-412. Латинские тексты будут цитироваться по недавнему изданию: *Gesta Principum Polonorum. The Deeds of the Princes of the Poles* / Trans. and annotated by P. W. Knoll and F. Schaer. Budapest; N.Y., CEU Press, 2003. Самой хронике посвящена обширная литература, которая учтена в книге: Щавелева Н. И. Польские латиноязычные средневековые источники. Тексты, перевод, комментарии. М., 1990. Об этнических представлениях Галла Анонима см.: Исаевич Я. Д. Древнепольская народность и ее этническое самосознание // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. С. 144-166; Graus F. Die Nationenbildung der Westslawen im Hochmittelalter. Sigmaringen, 1980. S. 64-72.

¹⁷ Полезная сводка сведений о соответствующих терминах в польских средневековых источниках составлена Ф. Граусом: *Graus F. Die Nationenbildung der Westslawen*. S. 182-190 (Beilage VI. Polonia-Poloni-Polonica lingua).

¹⁸ ХГА. С. 57.

¹⁹ ХГА. С. 31 («Vere Polonia... per Meschonem illuminatum est et ipsa illuminata, quia eo credente Polonica gens de morte infidelitatis est exempta»).

²⁰ ХГА. С. 32, 36, 40, 52, 54.

всего соответствует понятию *natio* или *gens*. Болеслав «правил народом столь справедливо»²¹, мать Казимира Восстановителя убеждала сына, «чтобы он не возвращался к вероломному народу, ещё не ставшему вполне христианским»²² и т. д. Важно подчеркнуть, что в абсолютном большинстве случаев речь идёт о Польше, уже принявшей (в 960-е гг.) христианство.

Поляки — это одна из многих “наций” соответствующего региона, и очень важно, что эти “нации” могут быть как языческими, так и христианскими: со стороны Северного моря «соседями Польши являются три страны, населенные дикими языческими народами»²³; «за ними... находятся другие языческие народы»²⁴ «народы же варварские, находившиеся вокруг (Польши), он покорял»²⁵; страна эта «будучи окружена столькими вышеупомянутыми народами, христианскими и языческими»²⁶ никогда не была полностью покорена; старцы и мудрецы истолковали слепоту и прозрение Мешко в том духе, что Польша «должна прозреть и возвыситься над соседними народами»²⁷. Болеслав I Храбрый вёл битвы «с соседними народами», и тут имеются в виду Чехия и Моравия²⁸; он одерживал «победы и триумфы над языческими народами»²⁹.

Стефан Венгерский «поддерживал дружественные отношения с чехами, врагами поляков»³⁰; Адальберт претерпел от «своего мятежного чешского народа»³¹; во время так называемого Гнезненского съезда 1000 года было собрано всё самое ценное, «что можно было найти у какого-либо народа»³². Говорится о «бесчестии сво-

²¹ ХГА. С. 39 (“populum tanta iustitia gubernabat”).

²² ХГА. С. 51. Речь идёт о восстании 1037–1038 гг.

²³ ХГА. С. 27 (“tres habet affines barbarorum gentilium ferocissimas nationes, Selenciam, Pomoraniam and Pruziam”).

²⁴ ХГА. С. 27 (“alie barbore gentilium nationes”).

²⁵ ХГА. С. 41.

²⁶ ХГА. С. 27.

²⁷ ХГА. С. 31 (“...per Meschonem illuminandam et exaltandam *super nationes contiguas* prophetabant”).

²⁸ ХГА. С. 33.

²⁹ ХГА. С. 33 («народы же варварские, находившиеся вокруг [Польши] он покорял». ХГА. С. 41).

³⁰ ХГА. С. 49.

³¹ ХГА. С. 33.

³² ХГА. С. 34.

его народа» (в рассказе о походе Болеслава Храброго на Русь в 1018 г.), упоминается «обида, нанесенная нашему народу»³³. Болеслав имел при своем дворе «птицеловов и охотников почти всех национальностей»³⁴, Казимир Восстановитель «освободил Польшу, занятую поморянами, чехами и другими соседними народами»³⁵; киевский князь Изяслав просил Болеслава II Щедрого «дать ему поцелуй мира в знак уважения к его народу»³⁶.

Русские (русины Киевского государства), соответственно, тоже — одна из *nationes* Восточной Европы. Болеслав Храбрый мстит за обиду «королю русских»³⁷, который, «с простотой, свойственной его народу» в момент вторжения поляков удил рыбу³⁸. ХГА говорит о «королевстве русских», о предстоящем позоре «для русских», о том, что поляки в случае поражения станут «рабами русских» и т. п.³⁹. Аналогичным образом, т. е. как *nationes*, в ХГА представлены гунны, ставшие венграми, чехи, германцы, мазовшане, саксы, поморяне и т. д.

При этом термин *populus* может применяться и к не этническим сообществам — когда речь идёт о «простом народе» (Болеслав «одинаково уважал и вельмож и простой народ»⁴⁰; «таким выказывал себя король Болеслав как по отношению к простому народу, так и по отношению к сановникам»⁴¹) или о «римском народе» (Оттон III назвал Болеслава «другом и союзником римского народа»⁴²).

Итак, первое, что приходится констатировать и что не вызывает никакого удивления, — это факт, что Польша и мир вокруг неё, с

³³ ХГА. С. 36.

³⁴ ХГА. С. 44 (“habebat etiam aucupes et venatores omnium fere nationum”).

³⁵ ХГА. С. 51.

³⁶ ХГА. С. 54.

³⁷ ХГА. С. 35 (“quam gloriose et magnifice suam iniuriam de rege Ruthenorum vindicavit”).

³⁸ ХГА. С. 35 (“At Ruthenorum rex simplicitate gentis illius in navicula tunc forte cum hamo piscabatur”).

³⁹ ХГА. С. 36-37 et passim.

⁴⁰ ХГА. С. 41 (“principes et populum cum discrecione diligebat”).

⁴¹ ХГА. С. 44 (“talem igitur ses rex Bolezlaus erga populum et principes exhibebat”).

⁴² ХГА. С. 34 (“populi Romani amicum et socium appellavit”). В элегии на смерть Болеслава «латинин» поставлен в одном ряду со славянином (“Latinum et Slauorum quotquot estis incole”).

точки зрения автора ХГА, населен разными народами (нациями, *nationes* и *gentes*), христианскими и языческими, которые отличаются друг от друга тем, что мы назвали бы сегодня идентичностями. Во-вторых, среди этих народов есть такие, которые представляют собой образования, выходящие далеко за пределы одного «племени». В-третьих, польский народ имеет свои отличительные черты, свою идентичность, выгодно отличающую его от других народов, хотя иногда и он может оказаться и «вероломным». В-четвертых, народы, организованные в государства, определенным образом связаны со своими государями и предполагается, что государь властвует именно над «своим» народом, а народ подчиняется именно «своему» государю. В-пятых, существуют этнические сообщества, включающие много народов — «славяне», «германцы». В-шестых, под термином *populus* может выступать и «простой народ». В-седьмых, возможно употребление слова «народ» и для обозначения совокупности людей, не имеющих отношения ни к этносам, ни к одному государству, таков «римский народ», упоминаемый в ХГА. Добавим к сказанному, что краткий рассказ ХГА о «крещении Польши» очень характерен и своей краткостью, и тем, что представления о идентичности «поляков» не подвергаются никаким переменам оттого, что поляки-язычники стали поляками-христианами.

Всё это, конечно, лежит на поверхности и интересно именно типичностью такого подхода к выстраиванию «стратегий этнического различия», который выражается громадным числом западных средневековых текстов. Соответствующие констатации сделаны и Я. Д. Исаевичем («польский народ» противопоставлен варварским народам; применительно к нему употребляются термины *Poloni* и *gens*; у поляков есть черты, отличающие их от русских, чехов, поморян и т. д), который приходит к совершенно естественному выводу: «...анализ «Хроники» Галла обнаруживает в ней целую систему представлений о польском народе как об особой этнической общности, отличной от соседних народов и в некоторых отношениях противопоставленной им»⁴³. Можно ли будет сделать аналогичный вывод после прочтения ПВЛ?

⁴³ Исаевич Я. Д. Древнепольская народность... С. 163.

Этническое и конфессиональное в «Повести временных лет»

О содержащихся в ПВЛ представлениях о «Руси», «Русской земле» и «русских» написано довольно много⁴⁴, и, как уже отмечено

⁴⁴ *Ведюшкина И. В.* «Русь» и «Русская земля» в «Повести временных лет» и летописных статьях второй трети XII – первой трети XIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1992-1993 годы. М., 1995. С. 101-116; Она же. Формы проявления коллективной идентичности в «Повести временных лет» // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Под ред. *Л. П. Репиной*. М., 2003. С. 296-310; *Вилкул Т. Л.* О проявлениях местного патриотизма («наши» в летописании XI–XIII вв.) // Образы прошлого... С. 311-320; *Данилевский И.* Древнерусская государственность и «народ Русь»: возможности и пути корректного описания // *Ab Imperio*. 2001. № 3. С. 147-167; *Живов В. М.* Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Т. 2. М., 1998. С. 321-337; *Он же.* Разыскания в области истории и предиссии русской культуры. М., 2002. С. 170-186; *Кучкин В. А.* «Русская земля» по летописным данным XI – первой трети XIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1992–1993 годы. С. 74-100; *Петрухин В. Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. Смоленск; М., 1995; *Ричка В. М.* Київська Русь: проблема етнокультурного розвитку (конфесійний аспект). Київ, 1994; *Рогов А. И., Флоря Б. Н.* Формирование самосознания древнерусской народности. С. 96-120; *Седов В. В.* Древнерусская народность. Историко-археологическое исследование. М., 1999. С. 219-222 («Об этническом самосознании восточнославянской общности»); *Толочко А.* Воображенная народность // *Ruthenica*. Київ, 2002. С. 112-117; *Он же.* Древнерусская народность: Воображаемая и реальная. М., 2005; *Толстой Н. И.* Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» // Исследования по славянскому историческому языкознанию. Памяти профессора *Г. А. Хабургаева*. М., 1993. С. 4-12; *Флоря Б. Н.* Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII–XV вв. К вопросу о зарождении восточнославянских народностей // Этническое самосознание славян XV в. М., 1995. С. 10-38; *Он же.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян... С. 9-28; *Черепнин Л. В.* Условия формирования русской народности до конца XV века // Вопросы формирования русской народности и нации. Сб. статей. М., 1958. С. 7-105; *Bouchard M.* The Medieval Nation of Rus': The Religious Underpinnings of the Russian Nation // *Ab Imperio*. 2001. № 3. P. 97-121 (Comments by *Garipzanov I.* Searching for "National" Identity in the Middle Ages (the Response of a Europeanist) // Там же. P. 143-146; *Franklin S.* The Invention of Rus(sia)(s)... P. 181-195; *Plokhy S.* The Origins of the Slavic Nations. Pre-modern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. Cambridge, 2006; См. также: *Кусков В. В.* Древняя Русь: наследие в слове. [Часть 1]. Мир человека. СПб, 2000; *Лихачев Д. С.* Национальное самосознание

выше, древнерусская летопись часто ставит перед исследователями “этнического” самосознания средневековых обществ ряд затруднительных вопросов. А. И. Рогов и Б. Н. Флоря считают⁴⁵, что «Нестор был близок к представлению о “Руси” как об особой этнической общности, отличной и от восточнославянских племенных групп, и от славянской общности в целом», однако признают, что он по этому пути почему-то не пошёл: «важно, однако, что Нестор не нашёл для неё особого названия. Если Козьма Пражский проводил различия между Bohemi и Bohemia, а Галл — между Poloni и Polonia, то для Нестора, как и для его предшественников, “Русь” и “Русская земля” — это одновременно обозначение и особого народа, и особого государства». Какие же причины? По ответу авторов («предположительному», по их собственным словам), «в известной Нестору этнической терминологии существовали два понятия для обозначения этнических общностей — “род” и “язык”. Термин “язык” Нестор, однако, уже использовал для обозначения славянской языковой общности, а термин “род” обозначал общности самого разного уровня и не годился для определения установленной Нестором специфики положения Руси на лестнице этнической иерархии»⁴⁶. В примечании Рогов и Флоря отмечают, что термин “племя” в ПВЛ встречается, но обозначает обычно потомство того или иного мифического родоначальника и не соединяется со словом “Русь”. Слово же “народ”, тоже известное автору, употребляется, как и вообще в древнерусском языке, для обозначения “толпы”, “множества людей”⁴⁷.

Отличительной особенностью Руси, по словам авторов, стало то, что здесь народ и государство совпали, и это отличало “Русь” и от отдельных племён, и от общеславянской общности. Одновременно они констатируют: «Вместе с тем для принятия Нестором традиционной двуединой формулы “Руси” как народа-государства, думается, были дополнительные причины. Русь, как этническая общность, сов-

Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI–XVII вв. М.; Л.: Изд-во АН, 1945.

⁴⁵ Не без сомнений, как показывает их примечание о самом названии ПВЛ и начальной части повествования (Рогов А. И., Флоря Б. Н. Формирование самосознания древнерусской народности. С. 119, прим. 21).

⁴⁶ Там же. С. 116.

⁴⁷ Там же. С. 119, прим. 22.

падавшая с государством, именно этим аспектом наиболее ясно отделялась, с одной стороны, от восточнославянских “племен”, с другой — от славянской общности. В этом смысле стихийно найденная предшественниками Нестора формула соответствовала и итогу его сознательных исканий»⁴⁸.

Однако, несмотря на наличие противоречий, подобных тем, какие обозначили Рогов и Флоря, в нашем восприятии прошлого в категориях “народов”, “nations” и “этносов” совершенно не допускается вероятность того, чтобы рассматривать ПВЛ как текст, которому не знакомы представления о «русском/древнерусском народе» как этническом сообществе (в нашем понимании этого термина). Но в самом ли деле в ПВЛ присутствует “этнический” дискурс применительно к крещеной “Руси”? В самом ли деле для автора ПВЛ слова “Русь” и “Русская земля” служат терминами для обозначения некой (древне)русской этнической общности? Текст ПВЛ дает основания для постановки вопроса даже в столь радикальной форме, главным образом потому, что концептов вполне аналогичных *natio*, *gens* или *natio Polonorum* — применительно к сообществу крещеных людей Русской земли — в ПВЛ мы не находим.

Причина этого, как кажется, в том, что в отличие от ХГА и других западноевропейских средневековых хроник конфессиональный (христианский) дискурс ПВЛ оказывается в остром конфликте с этническим дискурсом, и тяготеет к тому, чтобы определения этнической идентичности были как бы поглощены и стёрты конфессиональными определениями — тогда, когда речь идет о христианах «Русской земли».

В качестве яркой иллюстрации этого конфликта возьмем известный фрагмент о нравах разных народов и противостоянии этим нравам христианского «обычая и закона»⁴⁹. Автор ПВЛ вполне резонно констатирует, что разные племена «имяху бо обычаи свои, и законъ отецъ своих и преданья, кождо свой нравъ». В духе «полянского патриотизма» летопись утверждает, что «поляне бо своих отецъ обычай имуть кротокъ и тихъ, и стыденъе къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ, къ матеремъ и к родителямъ своимъ» и пр. Древля-

⁴⁸ Там же. С. 116.

⁴⁹ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI–начало XII в. М., 1978 (далее — ПВЛ). С. 30, 32.

не, напротив, «живяху звериньскимъ образомъ, *живуще* скотьски: убиваху другъ друга, ядяху вся нечисто, и брака у нихъ не бываше, но умыкиваху у воды девица». Те же самые непочтенные нравы присуши и радимичам, и вятичам, и северянам, которые «одинъ обычай имяху: живяху в лесе, якоже *и* всякий зверь, ядуще все нечисто, *и* срамословье в нихъ предъ отьци и предъ снохами, *и* браци не бываху въ нихъ, *но* игрища межю селы, схожахуса на игрища, на плясанье и на вся бесовская *песни*, и ту умыкаху жены собе, с нею же кто съвещашеся; имяху же по две и по три жены». Автор отмечает (и это имеет значение для нашего анализа), что такие скверные обычаи свойственны язычникам вообще, поскольку они «не ведуще закона божия, но творяще сами собе законъ». Далее, и это не менее существенно, летопись ссылается на авторитетное мнение Георгия Амартола о том, что «комуждо языку овемъ исписанъ законъ есть, другимъ же обычаи», и приводит вслед за византийским историком ряд примеров (сирийцы, бактриане, индийцы, халдеи, вавилоняне, гилии, амазонки) и ставит рядом с ними половцев, которые «законъ держать отецъ своих: кровь проливати, а *хвалящесе* о *семь*, и ядуще мертвечину и всю нечистоту, хомаки и сусолы, *и* поимають мачехи своя *и* ятрови, и ины обычая отецъ своихъ».

А дальше повествование поворачивается в неожиданную сторону: всем названным племенам, нехристианским народам вообще, противопоставляются христиане с их «единым законом»: «Мы же, христиане, елико земля, иже веруютъ въ святую Троицу, въ едино крещенье, въ едину веру, законъ имамъ единъ, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся»⁵⁰. Мне весь этот известный пассаж ПВЛ представляется очень примечательным и даже подлинно удивительным, хотя обычно он, кажется, не вызывал недоумения у историков. Фраза о «христианахъ всехъ земель», имеющих один закон, а именно закон христианской веры, является и продолжением, и антитезой предшествующих характеристик, в которых каждый народ выступает носителем каких-то особых обычаев и особого закона. В таком самом тесном и непосредственном контексте фразы о христианском законе, она читается как утверждение, что и верующие в Иисуса Христа составляют как бы христианский «народ» со своим осо-

⁵⁰ ПВЛ. С. 32.

бым законом и обычаем. Иными словами конфессиональная идентичность замещает и стирает этническую идентичность.

Соответствует ли такое прочтение данного фрагмента ПВЛ другим компонентам и структурам, так сказать, грамматике и семантике представлений, выраженных автором ПВЛ? Как выстраивается соотношение этнического и конфессионального в его высказываниях о крестившихся “русских” и “русскости” православных жителей Киевского государства?

Отвечая на этот вопрос, всего логичнее начать с того, как Нестор оценивает крещение Руси. Сюжет досконально изученный, но и выявляющий, как кажется, новые ракурсы взаимодействия и конфликта этнических и конфессиональных атрибутов в создаваемых ПВЛ дискурсах идентичности.

Ключевым в рассуждениях Нестора выступает, как кажется, мнение (само по себе вполне тривиальное для христианской, особенно византийской, культуры) о кардинальном обновлении, даже перерождении человека в таинстве крещения, о создании в крещении нового человека, «новых людей».

Уже в так называемой «речи философа», со ссылками на Книги пророков и Псалмы (для обоснования, что на смену “ветхому” идёт новое), говорится: «Тако богу возлюбившую новыя люди, рекъ имъ снити к нимъ самъ, явитися человекомъ плотью и пострадати за Адамово преступленьє»⁵¹. Иисус «крестися в Ердане от Иоана, показа новым людем обновленьє»⁵². Объясняя смысл крещения Христа водою, “философ” говорит: «А еже водою обновленьє, понеже при Нои умножившемъся грехомъ в человецехъ, наведе богъ потопъ на землю, и потопи человеки водою, сего ради рече богъ: “Понеже погубих водою человеки грехъ ихъ ради, ныне же паки водою очищу грехи человекомъ, обновленьемъ водою»...; еже бо и ныне крестятся водою и духомъ. *Преображение* бысть первое водою»». Несколько ниже говорится: «И пророци проповЕдаша, яко водою обновленьє будетъ»⁵³.

После того, как крещение киевлян состоялось и они разошлись по домам, Владимир, по летописному рассказу, воскликнул: «Хри-

⁵¹ ПВЛ. С. 114.

⁵² ПВЛ. С. 118.

⁵³ ПВЛ. С. 120.

сте боже, створивый небо и землю! призри на новыя люди сия»⁵⁴. Рассказав о том, как Владимир направил детей «в научение книжное», автор ПВЛ восклицает: «Помилова бо ны «Паки банею бытъя и обновленьем духа», по изволенью божью, а не по нашим делом. Благословень господь Иисус Христос, иже възлюби новыя люди, Русьскую землю»⁵⁵ и продолжает ниже: «Ибо *апостоль* Павель глаголетъ: “Братья! Елико нас крестися въ Иисус Христа, въ *смерть* его крестихомъся; и погребехомся убо с нимъ крещеньемъ въ смерть; да якоже въста Христос от мертвыхъ съ славою отчею, якоже и мы въ обновленьи житья поидемъ”. И паки: “Ветхая мимоидоша, и се быша новая”»⁵⁶. Одно из высказываний ПВЛ противопоставляет, как кажется, «новых христианских людей» «сынам русским (может быть — *бывшим* сынам русским?)»: Господь «...хвалимъ от русьскихъ сыновъ, певаемъ въ троици, а демони проклинаеми от благоверныхъ мужъ и от верныхъ женъ, иже прияли суть крещенье и покаянье въ отпушенье греховъ, новии людье хрестьяньстии, избрании богомъ»⁵⁷. Под 996 г. помещена запись: «Володимеръ видевъ церковь свершену, вшедъ в ню и помолися богу, глаголя: “Господи боже! Призри с небесе, и вижь. И посети винограда своего. И сверши, яже насади десница твоя», новыя люди си, им же обратилъ еси сердце в разум, познати тебе, бога истинного”»⁵⁸. После смерти Владимира Святого, в 1015 г. «Сего бо в память держать русьстии людье, поминающе святое крещенье, и прославляютъ бога въ молитвахъ и в песнехъ и въ псалмехъ, поюще господеви, новии людье, просвещени святымъ духомъ, чающе надежи великаго *бога* и спаса нашего Иисуса Христа въздати комуждо противу трудомъ неиздреченную радость, юже буди уллучити всемъ хрестьяномъ»⁵⁹.

К сказанному следует добавить, что *после крещения* в тексте ПВЛ ни “Русь”, ни “русские люди” не называются ни «племенем», ни «народом», а слово «язык» резервируется главным образом (ес-

⁵⁴ ПВЛ. С. 132.

⁵⁵ ПВЛ. С. 134.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ ПВЛ. С. 136.

⁵⁸ ПВЛ. С. 138.

⁵⁹ ПВЛ. С. 146.

ли не исключительно) для обозначения некрещеных этносов⁶⁰. Этот факт теряет свою исключительность в контексте высказываний многих других древнерусских источников о “Русской земле”, “Руси” и “русскости” вообще, и И. Н. Данилевский совершенно прав, указывая на ряд почти непреодолимых трудностей в интерпретации понятия *русский* как этнического понятия и заключая, что «прилагательное “русский”, по крайней мере, в ряде древнерусских источников, вполне может соответствовать конфессиональному, а не этническому определению»⁶¹. Данилевский напоминает также, что в «Слове о погибели земли Русской» (XIII в.) и в «Списке городов русских» (XIV в.) в пределах “Русской земли” оказываются болгарские, литовские и валахские земли, и поэтому нужна гипотеза, которая объяснила бы, почему земли, которые ни политически, ни в языковом отношении не были русскими, названы-таки русскими⁶². Данилевский считает, что самая сильная и важная черта, которая их объединяет, — это православие, и, соответственно, «Список» и «Слово» под термином “русские” имели в виду, скорее всего, *этно-конфессиональную общность*, близкую к тому, что сейчас именуется термином “православный”⁶³.

И тут неизбежно сталкиваемся с тем же парадоксом, с каким в свое время столкнулся Г. П. Федотов, обнаружив, что для авторов и исполнителей духовных стихов «Русь... имеет не только национальное, но и вселенское значение. Действительно, нет страны, во всяком случае христианской страны, которая не была бы для него “русской землей”»⁶⁴. И. Н. Данилевский иллюстрирует этот парадокс удивительным текстом из Тверского летописного сборника: в 1453 г. Царьград взят «царём турским», который, однако «веры Рускыя не представил, а патриарха не свел, но один во граде звон отнял: у Софии Премудрости Божия, и по всем церквам служат литургию Божественную, и заутреню, и вечерню поют без звону, а Русь к церкви хо-

⁶⁰ Слово «народ» употребляется в ПВЛ трижды, и всякий раз в смысле «толпа», «множество людей», «множество простых людей» (Львов А. С. Лексика «Повести временных лет». М., 1975. С. 224-225).

⁶¹ Данилевский И. Н. Повесть временных лет... С. 209.

⁶² См. об этом памятнике: Тихомиров М. Н. Список русских городов дальних и ближних // Исторические записки. Т. 40. М., 1952.

⁶³ Данилевский И. Н. Повесть временных лет... С. 210.

⁶⁴ Федотов Г. П. Стихи духовные. С. 96.

дят, а пеня слушают, а крещение Руское есть»⁶⁵, и нельзя с ним не согласиться в том, что «речь идёт в данном случае о православной вере и православных, а не об этнических русских»⁶⁶.

* * *

Суммируя наши очень предварительные наблюдения над тем, как в ПВЛ — по сравнению с ХГА — связаны представления о «русском» с представлениями о христианском, мы имеем основания утверждать, что в ПВЛ присутствует иная, чем в «Хронике Галла Анонима» «стратегия различения», иная, если угодно, манера строить протонациональные мифы. В отличие от ХГА, конфессиональный дискурс ПВЛ оказывается в остром конфликте с этническим дискурсом, и после приобщения к христианству, с точки зрения присутствующей в ПВЛ системы понятий, этническая идентичность как атрибут языческой культуры как бы уничтожается, стирается идентичностью конфессиональной. В ХГА, в отличие от ПВЛ, крещение Польши никак не ставит под сомнение факт преемственности между поляками-язычниками и поляками-христианами. В этом отношении контраст между ПВЛ и ХГА производит сильное впечатление. Представляя крещение ключевым, «осевым» событием в истории Руси, автор ПВЛ опирается на мнение (вполне естественное, как кажется, именно для византийской христианской мысли) о кардинальном обновлении, даже перерождении людей в таинстве крещения. У апостола Павла эта фундаментальная для христианства идея, как хорошо известно, выражена особенно ярко. Не в этом ли — ключ к принятой в «Повести временных лет» «стратегии различения»?

⁶⁵ Данилевский И. Н. Повесть временных лет... С. 210-211.

⁶⁶ Там же. С. 211.

И. В. ВЕДЮШКИНА

РУССКИЙ ДИСКУРС В «СЛОВЕ О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ» МИТРОПОЛИТА ИЛАРИОНА*

Восприятие времени, исторические представления и (само)идентификация связаны отношениями взаимозависимости и взаимовлияния, поскольку вербализация своей принадлежности к какой бы то ни было общности с необходимостью предполагает и ее включение во все наиболее значимые разновидности отношений с другими группами, обозначение ее места во времени и пространстве, в картине мира вообще и в истории в частности. Для возникшей вскоре после Крещения Руси в 988 г. древнерусской книжности поиски ответов на вопрос о месте своего народа и государства в истории Спасения не могли не стать главным элементом историософской рефлексии, особенно в первые полтора столетия ее существования и развития.

Именно в XI – начале XII в. древнерусская интеллектуальная элита должна была «с чистого листа» сформулировать свое отношение к братьям и недругам по вере, языку, крови, в том числе и к собственным языческим предкам. Само разнообразие предложенных в это время историко-культурных моделей включения Руси в новые контексты является отражением интенсивности духовного поиска. Вот почему нам представляется принципиально важным отказаться от попыток «усреднить» картину, создавая некое подобие стройного и монолитного образа «древнерусского восприятия себя во времени», подкрепляемого выдернутыми из контекста «иллюстрациями» из разновременных и разножанровых источников, а, напротив, попытаться выявить особенности, присущие произведениям разных авторов (а подчас и разным творениям одного автора). Причем особенно актуален такой дифференцированный подход при изучении самых ранних памятников, стоящих у истоков рус-

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 06–01–00453а.

ской книжности. В центре настоящей работы — «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, привлечение других источников связано с необходимостью выявить некоторые особенности этого памятника и показать его место в зарождении и развитии традиции русской христианской (само)идентификации.

«Слово о Законе и Благодати и похвала кагану Владимиру» митрополита Илариона, безусловно, одно из самых ранних (а, возможно, и древнейшее) из сохранившихся произведений древнерусской литературы и непревзойденный образец русской церковной проповеди, а также уникальный памятник христианской исторической, философской, политической мысли; богословски глубокий и многослойный, канонически безупречный.

В обширной литературе, посвященной «Слову о Законе и Благодати», высказывались разные гипотезы о времени, месте, обстоятельствах создания, идейной направленности и жанровых особенностях этого памятника, а также о его первоначальном объеме, композиции и составе¹. По мнению многих исследователей, наиболее близкий к протографу середины XI в. вариант текста сочинений Илариона передает рукопись второй половины XV в. Синодального собрания ГИМ № 591. Мы склонны (с некоторыми принципиальными для нашей темы оговорками, о которых будет сказано ниже) принять гипотезу, высказывавшуюся в разное время многими специалистами, а в последние десятилетия активно разрабатывавшуюся Л. Мюллером, о том, что Слово о Законе и Благодати, Похвала Кагану Владимиру, Молитва от всей Русской земли, Никео-Цареградский символ веры, еще одно Исповедание веры, которое, как полагают, Иларион написал, согласно церковной традиции, при поставлении в митрополиты, и краткая автобиографическая запись

¹ Основные точки зрения и библиография приведены в следующих справочных изданиях: *Розов Н. Н.* Иларион // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 1 (XI – первая половина XIV вв.). Л., 1987. С. 198-204; *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 148-155; *Сумникова Т. А.* «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона // *Письменные памятники истории Древней Руси*. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания. Аннотированный каталог-справочник / Под ред. Я. Н. Щапова. СПб., 2003. С. 175-181.

о поставлении, содержащиеся в Синодальной рукописи, — это изначально разные и разновременные произведения, самим же Иларионом сведенные вместе. Возможно, было проведено деликатное редактирование для сглаживания «швов»². Некоторые исследователи рассматривают как изначально единый текст собственно «Слово о Законе и Благодати» и «Похвалу кагану Владимиру», поскольку в рукописной традиции они чаще встречаются вместе, в то время как «Молитва» объединена с ними (не только соседством текста, но и общим заглавием) только в Синодальной рукописи. Другие, на основании того, что Синодальная рукопись, объединяющая все три памятника, безусловно, содержит древнейшую редакцию их текста, считают «Слово», «Похвалу» и «Молитву» единым произведением. Выделение Л. Мюллером между «Словом» и «Похвалой» еще и «подборки цитат из Ветхого Завета о будущем призвании “языков”»³ не представляется достаточно аргументированным (наши возражения по этому поводу см. ниже).

В цикле творений Илариона, представленных в рукописи Синодального собрания ГИМ № 591 (лл. 168–203), название Русь и его дериваты встречаются не очень часто: один раз в общем заглавии [«...и вѣра въ вся языки прострѣся и до нашего языка рускаго...»⁴ (Л. 168а.6–8)], один раз в тексте «Слова» [«...вѣра бо благодѣтнаа по всеи земли прострѣся и до нашего языка рускааго доиде...» (Л. 180б.2–4)], дважды в «Похвале Владимиру» [«...Не въ худѣ бо и невѣдомѣ земли владычествоваша, нъ въ Руськѣ, яже вѣдома и слышима есть всѣми четырьми конци земли...» (Л.

² Мюллер Л. Киевский митрополит Иларион: жизнь и творчество // Мюллер Л. Понять Россию: Историко-культурные исследования. М., 2000. С. 88–124; особенно — 97–99.

³ Мюллер Л. Киевский митрополит Иларион... С. 98.

⁴ Поскольку для наших целей не обязательно обращаться к лингвистическому изданию памятника, мы здесь и далее при цитировании сочинений Илариона пользуемся электронной публикацией на сайте: <http://lib.pushkinskiydom.ru>, подготовленной А. М. Молдованом; для «Слова» и «Похвалы» в тексте работы в скобках указываем листы (при необходимости — и строки) рукописи ГИМ, Синодальное собрание № 591, по изданию: Молдован А. М. Слово о Законе и Благодати Илариона. Киев, 1984. С. 78–100. По этому же изданию исправляем и немногочисленные технические огрехи электронной публикации.

185а.4–8); «...Онъ въ елинѣхъ и римлянѣхъ царство Богу покори, ты же — в Руси: уже бо и въ онѣхъ и въ насъ Христос царемъ зовется...» (Л. 191а.12–15)] и один раз в заключительной фразе ставленнического Исповедания веры [«...И молитѣ о мнѣ, честнѣи учителе и владыкы Рускы земля...»]. Ни в «Молитве» Илариона, которую в литературе часто называют «Молитвой от всей Русской земли», ни в автобиографической записи о поставлении название «Русь» и его дериваты не употребляются: в «Молитве», в соответствии с принятой для этого жанра практикой, их успешно заменяют формы личных и притяжательных местоимений первого лица множественного числа [это хорошо видно уже по относящейся к ней части общего заглавия; «...и молитва къ Богу от всеа земля наша...» (Л. 168а.11)], а в автобиографической записи упоминается лишь центр митрополии Киев («...священъ быхъ и настолованъ въ велицѣмъ и богохранимѣмъ градѣ Киевѣ, яко быти ми въ немъ митрополиту, пастуху же и учителю...»), что, опять-таки, соответствует церковной традиции⁵.

Таким образом, в рассматриваемом корпусе сочинений Илариона самоидентификация автора с определенной общностью чаще выражается через местоимения и глагольные формы первого лица множественного числа, чем через употребление названия «Русь» и различных словосочетаний с его производными: они появляются лишь в немногих концептуально важных фрагментах и поэтому должны быть проанализированы с особым тщанием, с разных сторон и в различных интеллектуальных контекстах. Причем исключительного внимания заслуживает, на наш взгляд, семантика выражения «...и до нашего языка рускаго...», примененного Иларионом в общем заглавии и тексте собственно «Слова», поскольку такого соеди-

⁵ Считается, что не по названию главного города в notiциях Константинопольского патриархата упоминались такие диоцезы, которые самими византийцами сначала воспринимались как «миссионерские епископии», например, Русь, Алания, Венгрия. (См.: *Иванов С. А. Византийская религиозная миссия VIII–XI вв. с точки зрения византийцев // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 2002. С. 29*). Иларион, таким образом, прибегает к обычному способу наименования постоянной митрополии, населенной христианами (т. е., по главному городу).

нения лексемы «языкъ» в качестве обозначения общности с образованным от самоназвания прилагательным и притяжательным местоимением первого лица множественного числа в родительном падеже с предлогом пространственного значения, насколько нам известно, в памятниках русской книжности XI – начала XII в. больше не встречается. Чтобы разобраться в том, какой смысл вкладывает Иларион в это самообозначение, необходимо понять, какие оттенки семантики присущи в тексте Илариона слову «языкъ»⁶.

Лексема «языкъ» из всех произведений, входящих в цикл сочинений Илариона, употребляется *только* в собственно «Слове», но зато очень часто и во всем многообразии своей семантики. Уже в общем заглавии «Слова», «Похвалы» и «Молитвы» этот термин используется дважды (и именно в той части, которая относится к собственно «Слову»), причем в одном случае он согласуется с местоимением «все», а в другом — с притяжательным местоимением первого лица множественного числа «наш» и прилагательным «русский», являясь, таким образом, обозначением общности, с которой идентифицирует себя автор:

«О законѣ, Моисѣомъ данѣмъ, и о Благодѣти и Истинѣ, Исусомъ Христомъ бывшии, и како Законъ отиде, Благодѣть же и Истина всю землю исполни, и вѣра *въ вся языки простресе* и *до нашего языка рускаго*, и Похвала кагану нашему Влодимеру, от негоже крещени быхомъ, и Молитва къ Богу от всеа земля нашеа» (Л. 168а).

Семантика интересующей нас лексемы в заглавии вполне согласуется с теми вариантами, которые предусмотрены существующими лексикографическими пособиями, и соответствует примерам, приведенным в соответствующих статьях как «Материалов для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского, так и Старославянского словаря для значения «народ, племя»⁷.

⁶ Благодарю М. В. Дмитриева, привлечшего мое внимание к необходимости тщательного анализа семантики древнерусских обозначений общностей и их сочетаний с прилагательными, образованными от этнонимов.

⁷ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. В 3 т. Т. 3. М., 2003. Стб. 1646–1649, особенно 1647–1648; Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. М. Благовой. М., 1999. С. 807.

Непосредственно за общим заглавием следует небольшое введение (Л. 168а.12–170а.2), которое тематически и лексически из всего корпуса сочинений Илариона, представленных в С–591, в наибольшей степени соотносится с первой частью, т. е. собственно «Словом». Во введении раскрываются наиболее общие представления Илариона об истории Спасения. Лексема «язык» употребляется здесь лишь однажды в форме множественного числа, вновь, как и в заглавии согласуясь с местоимением «все»: «Нъ оправдѣ прежде племя Авраамле скрижальми и закономъ, послѣ же сыномъ своимъ вся языки спасе Евангелиемъ и крещениемъ, въводя б въ обновление пакыбытия, въ жизнь вѣчную» (Л. 168а – б.). В этой фразе словосочетание «вся языки» находится в ситуативной оппозиции с выражением «племя Авраамле», привнося тем самым в его семантику еще один оттенок значения, также предусмотренный (преимущественно для множественного числа) существующими словарями: язычники, языческие народы. Причем, в силу совпадения согласующихся местоимений, дополнительный смысловой нюанс распространяется не только на эту фразу, но и на аналогичное словосочетание в заглавии. Вместе с тем, поскольку управляющие глаголы и здесь, и в заглавии (соответственно «спасе» и «простресе») стоят в форме аориста, все «языческие» ассоциации должны быть отнесены только к прошлому упоминаемых народов: вера *уже* простерлась (распространилась) во все народы (прежде, во времена Моисеева Закона, бывшие языческими), и «Богъ христианскъ» *уже* спас эти народы «сыномъ своимъ», «Евангелиемъ и крещениемъ».

Сразу после краткого введения дается «тезисное» определение главной темы начальных разделов «Слова»: «Но о законѣ, Моисѣемъ данѣмъ и о благодѣти и истинѣ, Христосомъ бывшии, повѣсть си есть, и что успѣ законъ, что ли благодѣть. Прѣжде законъ, ти по томъ благодѣть, прѣжде стѣнь, ти по томъ истина» (Л. 170а.3 — 10). После этой фразы Иларион приступает к развитию своей мысли через череду аллегорий, первой и важнейшей из которых является сопоставление Закона и Благодати с Агарью и Саррой [«Образъ же закону и благодѣти Агарь и Сарра...» (Л. 170а.10–11)]. Подводя итог истолкованию этого образа, непосредственно перед тем, как обратиться к следующему примеру (о благословении Манассии и Ефре-

ма), Иларион говорит: «...оправдание иудѣиско скупѣ зависти ради, не бо ся простирааше *въ ины языки*, нѣ токмо въ Иудеи единой бѣ. Христианыхъ же спасение благо и щедро простираяся на вся края землены...» (Л. 173б.3–9.). Здесь сочетание «въ ины языки» антонимично обозначению «токмо въ Иудеи» и синонимично выражению «на вся края землены». В этой ситуации, будучи согласованным с местоимением «ины», интересующий нас термин уже вовсе не может обозначать в переводе на современный язык «иных» или «других» «язычников», а только «народы» (хотя речь опять идет о народах, придерживавшихся язычества в то время, когда Иудея уже познала свое «оправдание» через закон Моисея).

В следующий раз рассматриваемая лексема встречается в пророчестве Иосифа к Иакову о Манассии и Ефреме: «...братъ его мени болии его будетъ, и племя его будетъ *въ множьство языкъ*» (Л. 174а.5). Далее автор констатирует исполнение пророчества Иосифа: «Яко же и бысть. Законъ бо прѣжде бѣ и възнесся въ малѣ, и отииде. Вѣра же христианская, послѣжде явльшися, больши первая бысть и расплодися *на множьство языкъ*» (Л. 174а.11). Еще одна аллегория Илариона к образам Закона и Благодати связана с историей знамения Гедону. Ее разъяснение также не обошлось без термина «языкъ»: «...По всеи бо земли суша бѣ *прѣжде*, идольстѣи льсти *языки* одержашти и росы благодѣтъныя не приемлющемъ...» (Л. 174б.14). По отношению к трем перечисленным случаям семантический оттенок «язычники», «языческие народы» обладает некоторой избыточностью. При произнесении и исполнении пророчества Иосифа в первых двух случаях акцент ставится на большем количестве общностей, к тому же глагольная форма аориста там, где речь идет о распространении на «языки» христианской веры, свидетельствует о том, что возможность назвать общность «языком» не зависит от религиозной принадлежности; в третий раз приверженность «языков» «идольстѣи льсти» вербализована независимо от значения рассматриваемой лексемы. Таким образом, и в этих случаях смысл наиболее адекватно передается на современный язык словом «народ».

Но в дальнейшем изложении, когда речь заходит о земной жизни Иисуса Христа и о неприятии Спасителя иудеями, «языче-

ский» оттенок вновь актуализируется, хотя и не вытесняет до конца значение «народ», причем проявляется не только в самом рассматриваемом слове, но и его производных: «...и къ хананѣи иноязычници, просящи исцѣления дъщери своеи, глаголаше: “Нѣсть добро отъяти хлѣба чядомъ и поврещи псомъ”...» (Л. 178а.8–12.). «...Приде бо Спасъ и не приать бысть от Израиля, и, по евангельскому слову, “въ своа прииде и свои его не приаша”. От языкъ же приать бысть. Яко же рече Иаковъ: “И ть чаяние языкомъ”. Ибо и въ рождении его вѣлсви от языкъ прѣжде поклонишася ему, а иудеи убити его искааху, его же ради и младенця избиша...» (Л. 179б). Во всех перечисленных случаях «языки» подчеркнута противопоставляются иудеям, что, тем не менее, не дает основания автоматически отождествлять их с «языческими» общностями: в тексте Илариона чуждость иудаизму подразумевает не столько «язычество», сколько способность принять Христа.

Семантика лексемы «языкъ», проявляющаяся в библейских цитатах, получает развитие в толкованиях Илариона. Так, после цитаты из евангелия от Матфея об апостольской миссии и о распространении христианства: «...“Шьдъше, научите вся языки, крестяще я въ имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще я блюсти вся, елика заповѣдах вамъ”...» (Л. 180а.5–8.), — Иларион поясняет (опять-таки апеллируя к новозаветной образности): «...Лѣпо бѣ благодати и истинѣ на новы люди вѣсати. Не вливають бо, по словеси Господню, вина новааго учения благодѣтна въ мѣхы вѣтхы, обетшавъши въ иудеиствѣ, “аще ли, то просядутся мѣси и вино пролѣтается”. Не могъше бо закона стѣня удержати, но многажды идоломъ поклонявшеся, како истинныа благодѣти удержати учение. Нъ ново учение — новы мѣхы, новы языки...» (Л. 180а.9–22).

Мысль об исторической ограниченности Ветхого Завета и вытекающей из нее неизбежности отвержения иудеев и призвания новых языков тесно связана у Илариона с представлением об изначальной включенности в их число «рускаго языка»: «...Вѣра бо благодѣтнаа по всей земли прострѣся и до нашего языка рускааго доиде. И законное езеро прѣсьше, евангельскый же источникъ наводнився и всю землю покрывъ, и до насъ разлиася. Се бо уже **и мы съ всѣми христиаными** славимъ Святую Троицу, а Иудеа мол-

чить; Христос славимъ бываетъ, а иудеи кленоми; языци приведени, а иудеи отриновени...» (Л. 180б.2–14). Очевидно, что здесь выражена основополагающая идея «Слова», недаром краткий парафраз этого отрывка вынесен и в общее заглавие, призванное объединить «Слово», «Похвалу» и «Молитву». «Русский язык», по Илариону, имплицитно присутствует среди тех ветхозаветных «языков», которым суждено в будущем приобщиться к Благодати. В то же время, разночтения приведенного фрагмента и общего заглавия дают возможность судить о контекстуальной синонимичности для Илариона выражений «по всей земли» (180б 2–3) и «въ вся языкъ» (168а 6). Вообще следует отметить, что та же семантика, которая присуща в «Слове» лексеме «языкъ» в тех случаях, когда речь идет об отвержении иудеев и призвании «новых языков», может быть выражена и другими терминами, это хорошо видно на примере следующего фрагмента «Слова» Илариона: «...Яко же пророкъ Малахиа рече: “Нестъ ми хотѣнїа въ сынехъ Израилевѣх, и жертвы от рукъ ихъ не прииму, понеже ото вѣстокъ же и западѣ имя мое славимо есть въ странахъ и на всякомъ мѣстѣ темианъ имени моему приносится, яко имя мое велико въ странахъ”. И Давыдъ: “Вся земля да поклонитъ ти ся и поеть тобѣ”. И: “Господи, Господь нашъ, яко чудно имя твое по всеи земли”...» (Л. 180б.14–181а.4.). Очевидно, что здесь лексема «страны» и словосочетание «вся земля» выступают в качестве синонимов лексемы «языки» предыдущего отрывка текста, подкрепляя библейскими цитатами выраженную в нем мысль. Ситуативная синонимия этих и некоторых других лексем и словосочетаний (к приведенным следует добавить в первую очередь термины «люди» и «народъ») характерна для всей славянской христианской книжности, как переводной, так и оригинальной, что хорошо зафиксировано существующими словарями. Наглядной иллюстрацией этой синонимии может служить фраза из «Речи Философа», вводящая тематическую подборку ветхозаветных цитат, посвященную грядущему «отриновению» иудеев и призванию «новых языков»: «И нача посылати пророкы, глаголя: “Прорицайте о отвѣрженїи жидовствѣ и о призванїи странъ”»⁸.

⁸ «Речь Философа» цитируем по электронной публикации Повести

Семантическое поле лексемы «языкъ» в «Слове» Илариона отнюдь не сводится к обозначениям той или иной общности, будь то «народ», «языческий народ», «народ, когда-то бывший языческим» или же «народ, говорящий на одном языке», «языковая общность». В некоторых случаях она употребляется также в значениях «орган речи, речь»: «И потыкающемся намъ въ путехъ погыбели, еже бѣсомъ въслѣдовати и пути, ведущааго въ живот, не вѣдущемъ, къ сему же *гугънахомъ языки нашими*, моляше идолы, а не Бога своего и творца, посѣти насъ челоуѣколюбие Божие. И уже не послѣдуемъ бѣсомъ, нъ ясно славимъ Христа Бога нашего, по пророчеству: “Тогда скочить, яко елень, хромьи, и ясень будетъ *языкъ гугнивыхъ*”...» (Л. 181б.19–182а.10). Близкое соседство в тексте «Слова» фрагментов, в которых рассматриваемый термин выступает в разных значениях, позволяет говорить о риторических приемах, связанных с игрой на полисемантической лексеме «языкъ». Сходные приемы словесной игры с оттенками смыслов термина «языкъ» наблюдаются также в большинстве памятников, восходящих к кирилло-мефодиевской традиции, в частности, в «Житии Константина» и, из укорененных в собственно древнерусской книжности, «Сказании о начале славянской письменности» в составе Повести временных лет.

В заключительной части собственно «Слова» находится подборка пророчеств из Ветхого Завета о призвании «языков», которая вводится фразой, ясно свидетельствующей о том, что Иларион считает все эти пророчества исполнившимися: «И събытѣся *о насъ языцѣхъ* речено...» (Л. 183а.10–11.). Далее следуют пятнадцать изречений из Пророков и Псалтыри⁹, тематически тесно связанных с

временных лет, подготовленной О. В. Твороговым, на сайте: <http://lib.pushkinskiydom.ru>. Вариативность лексем «языкъ» и «страна» в древнейших славянских переводах при передаче греческого *ἔθνος* не раз привлекала внимание лингвистов. К сожалению, исследования, позволяющие судить о современном состоянии проблемы, остались нам недоступны. Поэтому, несмотря на первостепенную важность этого вопроса, мы пока вынуждены оставить его за рамками нашей работы.

⁹ Строго говоря, отрывков ветхозаветных текстов, как и в случае с «Речью Философа» (см. далее прим. 11), здесь больше: некоторые из 15-ти «речений» скомпонованы из двух или трех небольших фрагментов,

заключительной частью «Слова». В девяти из них употребляется интересующий нас термин (наряду с однородными и, в ряде случаев, ситуативно эквивалентными ему словами и словосочетаниями), в остальных — только его синонимы (как традиционные: «вся земля», «(все) концы земли», «все людие», «страны» и «острови»; так и более редкие: «всяка дебрь», «всяка гора и холм» и «всяка плоть») (Л. 183а.11–184б.3).

С этим завершающим собственно «Слово» «тематическим блоком» ветхозаветных цитат, а также с семантикой вводящей его фразы «И събытсья *о насъ языцѣхъ* речено: ...» (Л. 183а.10 — 11) в историографии «Слова» связаны две важных для нашей темы проблемы, от решения которых во многом зависит возможность разобраться в том, как Иларион «размещает» в истории человечества ту общность, с которой он сам себя идентифицирует и по отношению к которой он употребляет формы личного и притяжательного местоимений первого лица множественного числа «мы» и «наш».

Первая проблема связана с уже упоминавшимся предположением Л. Мюллера о том, что подборка ветхозаветных цитат не является частью «Слова» и вообще может представлять собой какой-то подготовительный материал. Вот что он пишет о композиции памятника в целом: «...произведение составлено из четырех первоначально самостоятельных частей, а именно: 1) “Слово о Законе и Благодати”; 2) подборка цитат из Ветхого Завета о будущем (sic!!! — *И. В.*) призвании “языцей”; 3) “Похвала” Владимиру и 4) “Молитва от всей Русской земли”»; и о самой «подборке цитат» в частности: «Это однообразное нанизывание библейских цитат не свойственно жанру проповеди, противоречит ее стилю, это скорее теологический трактат или же только собрание материалов для такового»¹⁰. Помимо неточного определения того, к какому времени

взятых из разных стихов, а иногда и глав, соответствующей ветхозаветной книги.

¹⁰ Мюллер Л. Киевский митрополит Иларион... С. 98-99. Считаем необходимым здесь выразить свое отношение к точке зрения Л. Мюллера, поскольку она, будучи высказана столь авторитетным исследователем творчества Илариона, получила широкое распространение и отражена, помимо прочего, в фундаментальном компендиуме Г. Подскальского: *Подскальски Г.* Христианство и Богословская литература... С. 150.

относятся собранные в заключительной части «Слова» пророчества (а глагольная форма вводной фразы ясно указывает на то, что все они уже сбылись), приведенное суждение известного ученого основано, на наш взгляд, на каком-то недоразумении.

Во-первых, «нанизывание библейских цитат» свойственно большинству жанров христианской книжности, в том числе гомилетике. Ближайшая аналогия — уже упоминавшаяся «Речь Философа», которая по форме в значительной своей части является преподанной князю Владимиру катехизической (огласительной) проповедью. Краткое изложение Священной истории прерывается почти посередине Речи Философа (сразу после упоминаний о разделении Израильско-Иудейского царства, возврате в Иерусалиме к языческим культам, начале пророческих обличений и избияниях пророков израильтянами) «блоком» из 36-ти пророчеств¹¹, разбитых на пять тематических групп краткими вводными и заключительными фразами для каждой группы. Сначала следуют девять пророчеств «об отвержении жидов», затем пять «о призвании стран», далее десять пророчеств о Воплощении, потом семь о Страстях и, наконец, пять о Воскресении Христовом. Завершается весь «блок» фразой «и събытся все», которая относится уже не к пророческой эпохе, а ко времени, когда все пророчества исполнились. Эта подборка, несмотря на обоснованную привязку к избияниям пророков и искусность переходов между тематическими группами, фактически, перебивает ход повествования. Для того чтобы вернуться к ветхозаветной истории, потребовался дополнительный вопрос Владимира, после чего рассказ, с необходимыми авторскими ремарками, возвращается к Вавилонскому пленению, утрате царской власти по возвращении из плена и воцарению иноплеменника Ирода. Настоящими мозаиками из библейских цитат являются и реплики Философа из пространного Жития Константина при полемике с иудеями, язычниками и, особенно с адептами триязычной ереси (в последнем случае мы видим двена-

¹¹ На самом деле фрагментов библейского текста там гораздо больше: некоторые пророчества составлены из двух-трех отрывков, взятых иногда из разных глав соответствующей пророческой книги; мы говорим лишь о количестве «цитат», оформленных как отдельные изречения и разделенных отсылками типа: «нача звати Исяя, тако глаголя», «Иеремѣя же рече», «и паки» или «и паки той же рече» и им подобными.

дцать цитат подряд, причем одна из них довольно объемна и почти полностью воспроизводит 14-ую главу I-го Послания апостола Павла Коринфянам)¹².

Во-вторых, и тематически, и лексически и сами ветхозаветные изречения, и вводящая их фраза прочно укоренены в предшествующем этой подборке тексте «Слова». Семантика лексемы «языкъ» в этой вводной фразе особенно важна для нас, поскольку здесь она соединена с формой личного местоимения первого лица множественного числа («о насъ языцѣх»). Не случайно перевод этой, казалось бы, прозрачной фразы вызвал некоторое замешательство практически у всех современных специалистов, пытавшихся дать адекватный перевод «Слова» на современный русский язык, сохранив упругость и красоту его текста. Буквальный, точный перевод смотрелся бы здесь слишком громоздко: лексема употреблена в значении «народы» с темпорально обусловленным оттенком «язычники», то есть примерно: «о нас, народах, придерживавшихся язычества, в то время, когда иудеи уже приобщились Закону Моисея». Перевести просто «о нас народах» или «о нас язычниках» в равной степени неточно, а второй вариант еще и неприемлем для современного воцерковленного переводчика, не допускающего мысли, что первый киевский митрополит из русских мог напрямую отождествлять себя с «язычниками», когда речь идет об эпохе уже сбывшихся пророчеств. Поэтому в переводе А. Юрченко, который сопровождает подготовленную А. М. Молдованом электронную публикацию на сайте Института русской литературы¹³, предложен вариант: «и сбилось на нас прореченное о язычниках...». Перевод использует в качестве синтаксической модели для «исправления» текста другое место из Илариона, где говорится об исполнении благословения Иосифа Манассии и Ефрему («Събысться благословение Манасиино на иудеихъ, Ефремово же на христъяныхъ»); но в интересующем нас случае предложенная перево-

¹² См. электронную публикацию: Житие Константина-Кирилла // <http://lib.pushkinskiydom.ru>. Подгот. текста и перевод Л. В. Мошковой и А. А. Турилова, коммент. Б. Н. Флори.

¹³ Что, безусловно, свидетельствует о признании достоинств этого перевода в научных кругах.

дчиком конъектура нивелирует важный для нас оттенок смысла, поскольку нарушает непосредственность существующей в тексте «Слова» грамматической (а, значит, и смысловой) связи между местоимением и обозначением общности. Для Илариона его «мы» явственно и зримо присутствует среди тех исторических «язычников», от которых переводчик старается его дистанцировать¹⁴.

Близкое по способу связи, но иное по семантике соединение лексемы «языкъ» с личным местоимением первого лица множественного числа находим в «Житии Константина»: «**А мы языци**, о немже о сѣмени Аврамли благословимся...» (Перевод Б. Н. Флори: «А мы <иные> народы от того благословимся из семени Аврамова...»). В этом отрывке из полемики с иудеями Кирилл Философ также отождествляет себя с «иными» по отношению к иудеям народами, но акцент делается не на их «языческом прошлом», а на «христианском настоящем». Приведенный фрагмент еще раз показывает, до какой степени употребление лексемы «языкъ» в «Слове» по частотности, оттенкам семантики и даже способам синтаксической связи сближает текст первого митрополита-русина с памятниками кирилло-мефодиевской традиции. В свете этого напрашивается предположение, что характерное именно для «Слова» сочетание «русский язык» в качестве образца ориентируется на «славянский язык» памятников кирилло-мефодиевской традиции. Оно не стало традиционным самообозначением ни в древнерусских памятниках XI в., ни в дальнейшем, даже сам Иларион в «Похвале кагану Владимиру» и ставленническом Исповедании веры предпочитает употреблять самоназвания «Русь» и «Русская земля».

Характерно, что далеко не во всех случаях «языческие» мотивы в самоидентификации Илариона вызывают сложности с пониманием его текста. Например, Иларион в «Похвале» отождествляет себя с теми, кто избавился от языческих заблуждений лишь благодаря Владимиру: «Радуйся, въ владыкахъ апостоле, не мертвыа тѣлеса въскрѣшав, нъ душею ны мертвы, умерьшаа недугомъ идолслужения въскрѣсивъ! Тобою бо обожихомъ и Живота Христа

¹⁴ Благодарю А. А. Гиппиуса, указавшего мне на необходимость обратить внимание на переводы «Слова».

познахомъ. Съкорчени бѣхомъ от бѣсовьскыа лъсти и тобоюestroхомся и на путь животныи наступихомъ; слѣпи бѣхомъ сердечными очима, ослѣплени невидѣниемъ, и тобою прозрѣхомъ на свѣтъ трисолнечнаго Божества; нѣми бѣхомъ, и тобою проглаголахомъ. И нынѣ уже мали и велицѣи славимъ единосущную Троицу» (ЛЛ. 193а–194б). Первое лицо глаголов и местоимения в этом отрывке свидетельствует о том, что Иларион полностью идентифицирует себя с людьми, познавшими Христа благодаря деятельности князя, теми, кто умер душой из-за недуга идолослужения, но потом был духовно воскрешен Владимиром. Но значит ли это, что во временной перспективе он отождествляет себя именно с поколением, крестившимся при Владимире? Скорее речь вновь идет об «этнополитической» (в современной терминологии) общности, приведенной к истинной вере мудрым правителем.

Представления Илариона об истории, изложенные в его сочинениях, на наш взгляд, абсолютно прозрачно, и к тому же находящиеся в русле традиционных христианских взглядов, подчас подвергаются совершенно произвольным интерпретациям. Например, вот что пишет о наиболее общих исторических взглядах Илариона С. Я. Сендерович: «В отличие от авторов Нового Завета и Отцов Церкви, история предстает перед Иларионом не двухчастной, а трехчастной, к ней добавляется еще одна часть: священная история евреев — христианско-апостольская история — история Святой Руси»¹⁵. В этой короткой фразе сразу несколько утверждений, с которыми ни в коем случае нельзя согласиться. Во-первых, «*священная история евреев*» и для Отцов Церкви, и для Илариона была *историей человечества* от Творения, до Воплощения; в статье Сендеровича мы имеем дело не просто с неудачным оборотом современного автора, а с использованием такого понятийного аппарата, который совершенно не пригоден для изучения взглядов христианского книжника. Общечеловеческое значение ветхозаветного опыта выражено Иларионом абсолютно эксплицитно и в самом начале: «Кто бо великъ, яко Богъ нашъ? Тъ единъ творяи чюдеса, положи законъ *на*

¹⁵ Сендерович С. Я. Слово о Законе и Благодати как экзегетический текст. Иларион Киевский и Павлианская теология // ТОДРЛ. Т. 51. СПб., 1999. С. 51.

проуготовление истинѣ и благодѣти, да въ немь обыкнеть *человѣчьско естество*, от многобожества идольскааго укланяся, въ единого Бога вѣровати, да яко съсудь скверненъ *человѣчество*, по мовень водою, закономъ и обрѣзаниемъ, приметь млѣко *благодѣти* и крещенія» (Л. 169а). Во-вторых, глобальная история для «авторов Нового Завета и Отцов Церкви» практически во всех случаях, когда она вообще может быть реконструирована на основе сохранившихся текстов, отнюдь не двух-, а трехчастна, поскольку, кроме ветхозаветной и «христианско-апостольской истории», в ней всегда представлено или подразумевается будущее, являющееся ее целью и смыслом. И аналогичную структуру имеет глобальная история в «Слове» Илариона: «Законъ бо *прѣдѣтечя бѣ* и *слуга* благодѣти и истинѣ, истина же и благодѣть *слуга будущему вѣку, жизни нетлѣннѣи*. Яко законъ привождаше *възаконеныя* къ благодѣтному крещению, крещение же сыны своа прѣпускаеть на *вѣчную жизнь*. Моисѣ бо и пророци о Христовѣ пришествии повѣдааху, Христос же и апостоли его *о въскресении и о будущимъ вѣцѣхъ*»¹⁶ (лл. 169а–169б). Таким образом, в отношении наиболее общих представлений об истории Иларион следует раннехристианской традиции. Наконец, в-третьих, история Руси¹⁷ у Илариона не составляет в общеисторическом процессе отдельной «части», а органично вплетается в него на всех без исключения этапах.

На заре истории, в эпоху Моисеева закона, Русь, как мы постарались показать выше, имплицитно присутствует среди тех «языков», «призвание» которых вместо иудеев предрекали пророки. Крещение Руси у Илариона неотделимо от «христианско-апостольской эпохи», является ее естественной составной частью. Благодать приходит на смену Закону подобно прибывающей воде и,

¹⁶ Здесь вновь, как и в предшествующем фрагменте, хорошо видно, что «*възаконеныя*» по Илариону — это все человечество, а не только иудеи. Несмотря на выраженность в «Слове» мотива об «отриновении» иудеев и призвании «языков», в общеисторической перспективе род человеческий представляется единым.

¹⁷ Только не «Святой Руси», как в приведенной цитате из С. Сендеровича! Применительно к творчеству Илариона это грубый анахронизм: представление о Святой Руси формируется в русской книжности спустя столетия.

наряду с другими народами и странами, находившимися до Воплощения Христова во мраке язычества, достигает и «русского языка».

Цельность восприятия Иларионом христианского периода истории подтверждается не только собственно «Словом», но и «Похвалой» Владимиру. Особенно показательна в этом отношении вводная историческая часть «Похвалы», рассматривающая деятельность Владимира в контексте апостольских миссий: «Хвалить же похвалными гласы Римскаа страна Петра и Паула, имаже вѣроваша въ Исуса Христа, Сына Божиа; Асиа и Ефесь, и Патмъ Иоанна Богословца, Индиа Фому, Египеть Марка. Вся страны и гради, и людие чтуть и славятъ коегождо ихъ учителя, иже научиша я православнѣи вѣрѣ. Похвалимъ же и мы, по силѣ нашей, малыими похвалами великаа и дивнаа сътворишааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашаа земли Володимера, вьнука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава, иже въ своа лѣта владычествующе, мужьствомъ же и храборьствомъ прослуша въ странахъ многих, и побѣдами и крѣпостию поминаются нынѣ и словуть» (ЛЛ. 184б–185а). Не менее наглядно и сопоставление Владимира с Константином Великим: «Подобниче великааго Коньстантина, равноумне, равнохристолюбче, равночестителю служителемъ его! Онъ съ святыми отци Никеискааго Събора законъ чловѣкомъ полагааше, ты же съ новыми нашими отци епископы сънимаяся чясто, съ многымъ съмѣрениемъ съвѣщавашеся, како въ чловѣцѣхъ сихъ новопознавшихъ Господа законъ уставити. Онъ въ елинѣхъ и римлянѣхъ царьство Богу покори, ты же — в Руси: уже бо и въ онѣхъ и въ насъ Христосъ царемъ зовется. Онъ съ материю своею Еленою крестъ от Иерусалима принесъша и по всему миру своему раславъша, вѣру утвердиста, ты же съ бабою твоею Ольгою принесъша крестъ от новааго Иерусалима, Константина града, и сего по всей земли своеи поставивша, утвердиста вѣру» (ЛЛ. 190б–191б). Характерно, что в парах сопоставлений Константина и Владимира нет указаний на то, что они действовали в разные эпохи: никаких «тогда (прежде, в свое время)... — ...ныне (теперь, в свое время)»; глагольные формы тоже совпадают; различаются только «пространственно-политические» характеристики; единственное на весь отрывок наречное сочетание со зна-

чением времени — «уже бо» — относится к результатам деятельности обоих правителей — «уже бо и въ онѣхъ и въ насъ Христос царемъ зовется». Предшествование Константина по отношению к Владимиру выражено только самим фактом уподобления последнего первому, а не наоборот. Еще одним косвенным указанием на близость Константина к истокам христианской церковной традиции может служить упоминание об отцах Никейского собора, но имплицитно выраженное предшествование вербально никак не подчеркивается: Константин и Владимир действуют в пределах одной эпохи. Подтверждается и характерное для всех текстов Илариона сохранение существовавших до крещения общностей в лоне единой религии («и въ онѣхъ и въ насъ»).

Совершенно естественно, что крещение при Владимире приобщает Русь не только «апостольско-христианскому» этапу истории, но и будущей жизни. Это хорошо показано в череде обращенных к князю риторических вопросов, являющихся частью «Похвалы»: «Како вѣрова? Како разгорѣся въ любовь Христову? Како въселися въ тя разумъ выше разума земныхъ мудрець, еже Невидимаго възлюбити и о небесныхъ подвигнутися? Како възиска Христа, како предася ему? Повѣждь намъ, рабомъ твоимъ, повѣждь, учителю нашъ! Откуда ти припахну воня Святааго Духа? Откуда испи *памяти будущая жизни* сладкую чашу? Откуда въкуси и видѣ, яко благъ Господь?» (ЛЛ. 187б–188а).

Но крещение создает условия, а не детерминирует будущее Спасение или обстоятельства дальнейшей земной жизни. Вот почему в покаянной «Молитве» Илариона находится место для заботы о сохранении той общности, которая была приведена Владимиром к вере: «...помилуй ны, призываа грѣшники въ покаание, и *на Страшнѣмъ твоємъ Судѣ* деснааго стояния не отлучи насъ, нъ благословления праведныхъ причасти насъ! И *донелѣ же стоитъ мирь*, не наводи на ны напасти искушения, ни прѣдай насъ въ руки чюжихъ, да не прозоветься градъ твой градъ плѣнень и стадо твое пришельци въ земли не своеи, да не рекуть *страны*: «где есть Богъ их?», не попускай на ны скорби и глада, и напрасныхъ смертии, огня, потопления!». То, что и в будущей жизни Иларион ясно видит место Руси, а не просто всех христиан, проявляется также в

уже приводившейся заключительной формуле его ставленнического митрополичьего «Исповедания веры»: «И молитесь о мнѣ, честнѣи учителя и владыки *Рускы земля!*».

«Слово о законе и Благодати» митрополита Илариона — отнюдь не единственный памятник ранней русской историософии, связывающий апостольские времена и русское христианство отношениями прямого преемства. Пожалуй, не менее ярко, хотя и совершенно иначе, чем Иларион, это делает анонимный автор одного уникального текста, получившего в историографии название «Слово на обновление Десятинной церкви»¹⁸. Строго говоря, интересующий нас фрагмент является не отдельным памятником, а третьей частью более пространного литературного произведения, соединившего в одном похвальном слове два переводных текста — «Мучение святого священномученика епископа Климента» и «Чудо св. Климента о отрочати» — и один оригинальный, являющийся как бы логическим продолжением Похвалы св. Клименту в заключительной части «Чуда о отрочати». Две первые части хорошо известны в рукописной традиции и без третьей. А вот третья сохранилась до Нового времени только как продолжение двух первых, причем в единственной рукописи сборника XVI в., принадлежавшего в середине XIX в. М. А. Оболенскому. Она в основном посвящена прославлению св. Климента и его мощей за распространение христианства в «Русской стране», включая также краткую похвалу граду Киеву, не названному по имени князю за обновление храма, вмещающего мощи Климента, прародителю князя (также безымянному), принесшему мощи Климента «оттуду» «дозде», и клиросу храма.

Мало того, что этот оригинальный текст нигде более не повторяется, но и рукописи сборника Оболенского никто из специалистов

¹⁸ В рукописи XVI в. памятник помещался под заглавием: «Месяца ноемврия в 25 день. Мучение святого священномученика епископа Климента» (*Бегунов Ю. К.* Св. Климент Римский в славянской традиции: некоторые итоги и перспективы исследования // [http:// byzantiniros-sica.org.ru/saint-climent.html](http://byzantiniros-sica.org.ru/saint-climent.html). (2005). С. 13. В историографии, посвященной этому памятнику, «Словом на обновление Десятинной церкви» называется то он весь целиком, то только его третья, оригинальная часть.

не видел уже более 100 лет. Тем не менее, никто из исследователей, изучавших в течение этого времени текст «Слова на обновление» либо по публикации самого Оболенского 1850 г.¹⁹, либо по публикации А. Ю. Карпова, сделанной по копии XIX в. из архива Оболенского²⁰, насколько нам известно, не усомнился ни в его древности, ни в его подлинности. Хотя предположения о времени и обстоятельствах создания памятника сильно варьируются, его датировка ни у одного из ученых не поднимается по хронологии выше 1240 г. — времени уничтожения при Батыевом погроме самой Десятинной церкви и, возможно, исчезновения мощей св. Климента²¹.

Важная особенность «Слова на обновление», на наш взгляд, состоит в том, что, полностью приписывая заслугу христианизации Руси св. Клименту и прославляя клирос Десятинной церкви, оно практически игнорирует заслуги князя Владимира, перенесшего мощи св. Климента из Херсонеса в Киев и являвшегося ктиторм и донатором Десятинной церкви, определившим ее особый статус. Ведь краткую похвалу за перенос мощей *без упоминания имени*

¹⁹ *Оболенский М. А.* О двух древнейших святынях Киева: мощах св. Климента и кресте великой княгини Ольги // Киевлянин. М., 1850. Кн. 3. С. 144-147.

²⁰ *Карпов А. Ю.* «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. М., 1992. № 1. С. 86-111.

²¹ На самом деле, последнее свидетельство источников о том, что мощи св. Климента все еще находятся в Десятинной церкви, относится ко времени скандального поставления Климента Смолятича митрополитом Киевским в 1147 г. Утверждение Ю. К. Бегунова о том, что «некий Ростангус» якобы видел мощи Климента в Киеве в 1206 г. по пути «из Константинополя в Клуни», является досадным недоразумением. Ростангус (или Ростангнус) из Клуни действительно по мере сил участвовал в разграблении реликвий Константинополя после IV Крестового похода, но к Киеву это не имеет никакого отношения. См.: *Бегунов Ю. К.* Русское слово о чуде Климента Римского и кирилломефодиевская традиция // *Slavia*. Praha, 1974. Рои. XLIII. Сель. 1. С. 29, сн. 9; *Бегунов Ю. К.* Св. Климент Римский в славянской традиции... С. 10-11, сн. 31; записки самого Ростангуса неоднократно издавались: *Riant P.* *Exuviae Sacrae Constantinopolitanae. Fasciculus documentorum minorum, ad byzantina lipsana in Occidentem saeculo XIII^e translate spectantium.* Vol. 1. Genevae, 1877. Pp. 127-140; а также: PL; Vol. 209.

нельзя считать прославлением Владимира, да и здравствующего князя обычно не хвалят анонимно:

«Христолюбивому же и вѣрному князю нашему полезная испроси, да къ нынѣшнему добропробыванию вѣчныхъ благихъ сподоблени будутъ. Тако прародительскъ добродѣтели обѣщникъ, церковь твою обновляя, якоже бо сего благороднаго благовѣрный праотець христолюбивый сий, поистинѣ же мучениколюбець, со многимъ потщаниемъ, пребольшею вѣрою, оттуду бо доздѣ любезно и благочестно принесе твоя пречестныя мощи на освящение и спасение себѣ же и всему роду своему, рекъ же, и странѣ нашей, якожь и вѣруемъ»²².

В «Слове на обновление» ощущение внутреннего единства исторического времени от эпохи складывания новозаветного канона до Крещения Руси и времени написания текста выражено через образ св. Климента, папы Римского. Здесь переживание неразрывности процесса распространения христианства настолько сильно, что акцент делается не на движении во времени, а на перемещении в пространстве: Рим — Херсонес — Русь.

«...[Господь Бог] не постави прекраснаго Солнца на единомъ месте, а оттуду с высоты вселенную просвещающе, но и въстокъ, и полудень, и до западъ преходити ему, словно дарова на похвалу своему велелепному имени. Тако и сего церковнаго солнца, своего угодника, нашего же заступника, святаго, реку достойно, священномученика Климента от Рима убо въ Херсонь, отъ Херсоня *въ нашу Рускую страну* створи приити Христось Богъ нашъ преизобилною милостию въ наше вѣрныхъ спасение. ... Тѣмже и мы, убегающе невзблагодатиа, славимъ и хвалимъ и кланяем ся въ Троицѣ поему Богу, благодаряще того вѣрнаго раба, иже умножи своего господина талантъ, не токмо въ Римѣ, но всему и въ Херсонѣ, еще и *въ Роустемъ мирѣ*, ркуще къ нему: “мученикомъ похвала, святителемъ удобрение и неподвижное основание Церкви Христо-вой, ейже врата ада не удолеють, и присный заступниче

²² Бегунов Ю. К. Св. Климент Римский в славянской традиции... Приложение 2. С. 60. [Издание воспроизводит публикацию: Оболенский М. А. О двух древнейших святынях Киева... С. 144-147.]

стране Роустей, и вѣнче преукрашенный славному и честно-
му граду нашему и велицѣи митрополии же мати градомъ, то-
бою Рустии князии хвалятся, святители ликують, иереи весе-
лятся, мниси радуются, людие добродушьствуютъ, приходяще
теплою вѣрою къ твоимъ Христоноснымъ костемъ...»²³.

Но такая прямая преемственность от апостолов через Климен-
та²⁴ не оставляет места ни для императора Константина, ни для Ки-
рилла и Мефодия (нашедших мощи святого в Херсонесе), ни даже,
как уже упоминалось, для князя Владимира. Кроме того, некото-
рый намек на относительное «запаздывание» Руси в деле приобще-
ния к истинной вере «Слово на обновление» (в отличие от текста
митрополита Илариона) все-таки содержит, причем выражен этот
намек в такой форме, которая многих исследователей заставила
предположить чуть ли не прямую полемику с текстом Илариона:

«Ни къ невѣдущимъ бо пишемъ.
нъ прѣвизлиха насытъшемся сла-
дости книжныа.
не къ врагомъ Божиемъ
иновѣрнымъ.
нъ самѣмъ сыномъ его.
не къ страннымъ. нъ къ
наслѣдникомъ небеснаго царства»
(Л. 169 об.–170).

«Не къ исытвеннымъ присным
рабомъ створи своему угоднику
приити, но къ врагомъ и
уступникомъ, о нихъ же речено
бысть: Пожроща сыны и дщери
своя бѣсомъ.»²⁵

Впрочем, представление о том, кто с кем полемизирует, силь-
но зависит от датировки памятника: в литературе высказывались
предположения, что «Слово на обновление» может оказаться стар-
ше «Слова о законе и благодати».

²³ *Бегунов Ю. К.* Св. Климент Римский... С. 59-60.

²⁴ Путь Климента из Рима через Херсонес в Киев безо всяких огово-
рок уподобляется пути солнца с востока на запад, даже несмотря на не-
совпадение направления движения, как в некоторых памятниках кирил-
ломефодиевской традиции путь Кирилла и Мефодия из Хазарии в
Моравию.

²⁵ *Бегунов Ю. К.* Св. Климент Римский... С. 59.

По-своему выражена открытость апостольской эпохи в настоящее в «Памяти и похвале Владимиру» мниха Иакова. Вводная часть энкомия Иакова начинается словами:

«Пауль святыи апостоль, церковный учитель и свѣтило всего мира, посылая къ Тимофею писание, глаголаше: “Чядо Тимофею, еже слыша от мене многими послухы, тоже предаи вѣрнымъ челоуѣкомъ, иже доволнѣи будутъ и иныхъ научити”. И блаженный апостоль Лука евангелистъ къ Феофилу писаше, глаголя: “Понеже мнози начаша повѣсти дѣяти о извѣстныхъ вещехъ, бывшихъ въ насъ, изволися и мнѣ, ходившю исперва и по всѣхъ писати тебѣ, державный Феофиле, да разумѣши, о нихъже начать Иисусъ творити же и учити”. К тому Феофилу написа Дѣянїя апостольская и Еуангелие святыи апостоль Лука, по томъ многихъ святыхъ писати начаша житїя и мученїя. Тако же и азъ, худый мнихъ Иаковъ, слышавъ от многихъ о благоуѣрнемъ князѣ Володимери всея Руския земля, о сыну Святославѣ, и мало събравъ от многыя, добродѣтели его написахъ, и о сыну его, реку же святою и славную мученику Бориса и Глѣба, како просвѣти благодать Божїя сердце князю русскому Володимеру, сыну Святославлю, внуку Игореву, и возлюби и челоуколюбивый Богъ, “хотяи спасти всякого челоуѣка и въ разумъ истинный приити”, и вжада святого крещенїя. “Якоже жадаеть елень на источники водныя”, тако вжада благоуѣрный князь Володимеръ святого крещенїя, и Богъ сътвори хотѣнїе его»²⁶.

Таким образом, автор «Памяти и Похвалы» фактически ставит себя в один ряд с такими церковными писателями, как апостол Павел и евангелист Лука. Такую «скромность» монаха Иакова можно было бы объяснить тем, что он, подобно митрополиту Илариону, не чувствовал никакой преграды между своей эпохой («своей», понимаемой широко, включая время князя Владимира) и апостольскими временами. Сходство в ощущении времени у Иакова и Илариона проявляется еще и в многократном уподоблении Владимира

²⁶ Память и похвала князю русскому Владимиру / Подгот. текста, перевод, вступ. ст. и коммент. Н. И. Милютенко // Библиотека литературы Древней Руси. XI–XII века. М., 1997. С. 316, 522.

императору Константину, а также во включении в энкомии первому христианскому князю хвалебных упоминаний двух поколений его языческих предков: Святослава и Игоря. Вместе с тем, между позициями Илариона и Иакова есть существенное различие. Иларион воспринимает как прямое и непрерывное продолжение апостольской миссии именно деятельность своего героя — Крестителя Руси князя Владимира, в то время как Иаков уподобляет писаниям апостола Павла и евангелиста Луки только свой собственный литературный труд по прославлению Владимира, избегая тех параллелей между Крещением Руси и первоначальным распространением христианства, которые являются важнейшей составной частью позиции Илариона.

Совершенно иное переживание времени, прошедшего после Воплощения Христова, характерно для Нестора-агиографа в «Чтении о Борисе и Глебе». По Нестору, распространение христианства в мире — процесс дискретный, идущий скачками. Нестор остро ощущает «закрытость», завершенность времени становления христианства и длительность временного разрыва между эпохой апостольской проповеди и Крещением Руси. Осознанию дискретности истории Спасения соответствует ощущение дисконтинуитета собственно русской идентичности: в «Чтении» Нестора по отношению к людям, населявшим «Русскую страну» до Крещения ее Владимиром, применяется только местоимение «они»:

«Апостоли же, шедше, проповѣдаху евангелие по всей землѣ, яко же заповѣда имъ Господь: мнози вѣрваша и крестишася во имя Отца и Сына и Святого Духа, и бѣ радость велика вѣровавшимъ въ Господа нашего Иисуса Христа. Видяху бо чюдеса многа, яже творяху святы апостоли во имя Господа нашего Иисуса Христа: слѣпии прозираху, хромѣи хожаху, прокаженіи очищася, бѣси отъ чловѣкъ отгоними бываху молитвами святыхъ апостолъ. И умножившимся хръстьянамъ, и трѣбы идольскыя упраздниша, и погыбоша. Симъ сице бывшимъ, *оста же страна Руская въ первѣи прельсти идольскыи*; не убо бе слышала ни от кого же слово о Господе нашемъ Иисусе Христе, не беша бо ни апостоли ходили *к нимъ*, никто же бо *имъ* проповѣдалъ слова Божия. Нъ егда самъ владыка Господь нашъ Иусъ Христосъ благостию своею призри на свою тварь, не

дать бо *имь* погыбнути въ прельсти идольстѣй, нъ *по мнозѣхъ лѣтехъ* милосердова о своемъ созданыи, хотя *я в послѣдняя дьни* присвоити къ своему Божеству, яко же и самъ глаголаше въ еуангелии притчами рекый...»²⁷.

Гармонизация мировой и русской истории у Нестора происходит через притчу «О работниках одиннадцатого часа». Выбор агиографом именно этого текста не случаен: здесь процесс христианизации (разумеется, в иносказательной форме) представлен также прерывисто, как и у Нестора: хозяин нанимает «делателей» для своего виноградника в положенное время, затем в третий, шестой, девятый и, наконец, в одиннадцатый час. В контексте Несторова «Чтения» смысл этой притчи состоит, с одной стороны, в обосновании идеи о том, что возможность Спасения не зависит от времени обращения в Христианство (для Илариона эта идея столь очевидна, что ни в каких обоснованиях не нуждается), а с другой — в отчетливой декларации эсхатологических ожиданий: работники одиннадцатого часа наняты хозяином уже в конце рабочего дня, точно так же Русь приняла истинную веру незадолго до конца времен.

Не только «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, но и другие памятники XI в. дают нам примеры не очень принятых в более поздней книжной традиции сочетаний прилагательного «русский» с обозначениями общностей: такие как «Русская страна» и даже «Русский мир». Отсутствие узувальных норм заставляло книжников искать модели самообозначений в разных традициях. Вариативность лексических средств для выражения самоидентификации на самом раннем этапе сопоставима с разнообразием форм историографической рефлексии.

²⁷ *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. СПб., 1916. С. 3.5-20.

А. Ю. СЕРЕГИНА

МИФЫ ОБ ОБРАЩЕНИИ АНГЛИИ В ХРИСТИАНСТВО И НАЦИОНАЛЬНАЯ / КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В XVI – НАЧАЛЕ XVII ВЕКОВ*

XVI столетие, век религиозного раскола, стало периодом расцвета церковных историй. Вызванная распространением Реформации религиозная полемика фактически вызвала к жизни целый жанр историографии — историю древней церкви и христианских древностей, как в масштабе Вселенской церкви, так и в рамках истории национальных церквей.

В поисках «чистого», незапятнанного позднейшими искажениями (или «ересями») христианства историки-полемисты обращались к истокам — к древней церкви, а также к историям обращения той или иной страны в христианство. Такие повествования фактически представляли собой историю «происхождения» национальной (или провинциальной) церкви. Связь мифов или истории «происхождения» с формированием национальной идентичности достаточно хорошо известна, в том числе и применительно к Англии. Истории «происхождения» национальной церкви были тесно связаны с подобными мифами; фактически они придавали национальной идентичности другое, конфессиональное измерение, связывая возникновение нации (как этнической и политической общности) с появлением церкви как общины христиан. Последняя совпадает с национальной общностью и одновременно соединяет ее с более широкой общностью — Вселенской церковью¹.

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 06–01–00453а.

¹ О влиянии религиозной мысли на формирование национальной идентичности англичан в XVI–XVII вв. см. Curran J. E. *Roman Invasion: The British history, Protestant Anti-Romanism, and the Historical Imagination in England, 1530–1660*. Newark-L., 2002. Ch. 2. P. 37–86; Kidd C. *British Identities before Nationalism: Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600–1800*. Cambridge, 1999. Ch. 5. P. 99–122; Hastings A. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism*. Cambridge, 1997. Ch. 2. P. 35–65; Religion and

Впрочем, миф о «происхождении» далеко не всегда оказывал формообразующую роль при складывании конфессиональной/национальной идентичности. Так, реформатские (кальвинистские) церкви на континенте не спешили использовать исторические аргументы. Для них было достаточно отождествления с раннехристианскими общинами. Вопрос же об апостольском преемстве их не слишком интересовал, да и неудивительно: ведь мог возникнуть нежелательный вопрос о епископской власти².

Англичане же искали в истории истоки происхождения своей особой церкви (отличающейся от всех протестантских) точно так же, как они искали истоки своей правовой и политической традиции. Ближайшей параллелью в данном случае, пожалуй, будут исторические экскурсы французских богословов, искавших в истории крещения Франции обоснования существования собственной церковной традиции (галликанства), находившейся в особых отношениях с Римом; тех вольностей, которые, как считалось, обусловили существование национального варианта католицизма³.

Согласно принятой средневековыми хронистами традиции, Англия/Британия была крещена трижды. В первый раз это произошло в I в. н. э., в правление императора Тиберия. Крещение I века упоминалось у хрониста VI в. Гильдаса, сочинение которого («Падение Британии») в XVI в. считалось авторитетным источником по истории Британии. Что более важно, христианство на Британских островах в I в. упоминалось и Тертуллианом. Таким образом, наличие христианских общин в Британии не подлежало сомнению. Однако оставалась существенная проблема: кем и откуда христианство было туда занесено. Средневековые английские авторы, стремясь максимально удревнить христианскую историю страны, весьма вольно истолковывали свидетельства отцов церкви,

National Identity. Oxford, 1982 (особ.: Bossy J. Catholicity and Nationality in the Northern Counter-Reformation. P. 285-296; Loades D. The Origins of English Protestant Nationalism. P. 297-307; Fletcher A. The First Century of English Protestantism and the Growth of National identity. P. 309-317); Smith A. D. Chosen Peoples. Oxford, 2003. P. 115-123.

² Heal F. What can King Lucius do for you? The Reformation and the Early British Church // English Historical Review. 2005. V. 120. P. 593-614 (особ. P. 596).

³ Salmon K. H. M. Clovis and Constantine. The Uses of History in Sixteenth-Century Gallicanism // Journal of Ecclesiastical history. 1990. V. 41. P. 584-605.

приходя к выводу, что первыми проповедниками христианства на островах могли быть св. Петр, св. Павел, св. Симон Зилот, Аристокбул, или же св. Иосиф Аримафейский. Поскольку упоминания о первых из них весьма кратки (и могут быть интерпретированы различными способами), авторы XVI века обходились с ними осторожно, ограничиваясь краткими упоминаниями. Однако история проповеди св. Иосифа Аримафейского вошла в средневековый историографический канон благодаря Уильяму Мальмсберийскому (XII в.) и его истории аббатства Гластонбери.

Из его рассказа явствовало, что св. Иосиф был послан в Британию апостолом Филиппом: «Желая далее распространить слово Христово он [Св. Филипп. — А. С.] отправил 12 своих учеников в Британию проповедовать учение жизни. Говорят, что он назначил их главой своего дражайшего друга, Иосифа Аримафейского, который похоронил Господа. Они прибыли в Британию в 63 г. от Рождества Христова, в 15-й год по вознесении Блаженной Марии, и начали ревностно проповедовать Христову веру»⁴.

Св. Иосиф Аримафейский считался также основателем британской монашеской традиции, так как с его именем связывалось основание первого монастыря (по преданию, находившегося на месте, где позднее возникло знаменитое бенедиктинское аббатство Гластонбери).

Именно Уильям Мальмсберийский сделал сюжет о св. Иосифе Аримафейском популярным в английской хронистике. Опираясь на его труд, в XVI столетии Полидор Вергилий включил повествование о св. Иосифе в свою «Историю Англии» (книга 2)⁵.

Миф о повторном крещении Британии связан с легендарным королем бриттов Луцием, якобы правившем во II веке. Этот миф обязан своим возникновением ошибке Беда Достопочтенного. В его «Церковной истории народа англвов» присутствует краткое со-

⁴ William of Malmesbury. *The Early History of Glastonbury* / Ed. and transl. by J. Scott. Woodbridge, 1981. P. 44: 'Volens igitur verbum Christi dilatari, duodecim ex suis discipulis ad evangelizandum verbum vite misit in Britanniam. Quibus, ut ferunt, karissimum amicum suum Joseph ab Arimathia, qui et Dominum sepelevit, prefecit. Venientes igitur in Britanniam anno ab incarnatione Domini LXIII, ab assumptione beate Marie XV, fidem Christi fiducialiter predicabant.

⁵ Polidori Vergilii Urbinatis *Anglicae Historiae libri vigintisex*. Basileae, 1546. P. 34.

общение о том, как в 156 г. король Луций отправил в Рим послание папе Элевтеру с просьбой наставить его в христианской вере и крестить. Как пишет Беда, «эта благочестивая просьба была без промедления удовлетворена, и бритты сохраняли веру в целостности и невредимости, в мире и спокойствии, вплоть до времени императора Диоклетиана»⁶, гонения которого заставили их вернуться к язычеству. Беда при этом опирался на «*Liber Pontificalis*»⁷, где действительно упоминался некий правитель по имени Луций. Правда, речь шла о князе Эдесском Луции, который действительно принял христианство в понтификат папы Элевтера (174-189). Но поскольку Беда был признанным авторитетом в истории английской церкви, все позднейшие авторы воспроизвели сделанную им ошибку, а также расцвели сюжет красочными деталями. Это, прежде всего, относится к Гальфриду Монмутскому, славившемуся тем, что он порой опирался не столько на хроники предшественников и документы, но на собственную богатую фантазию.

Гальфрид использовал сочинение Беды, а также «Историю бриттов» Ненния (конец VIII в.). Последний труд датирует обращение Луция в Рим 167 годом и называет в качестве его адресата папу Эвариста (начало II в.)⁸.

Повествование Гальфрида рисует читателю благочестивого короля Луция, еще до крещения прославившегося своей добродетельной жизнью. У Гальфрида же называются имена тех, кого папа Элевтер отправил в Британию проповедовать христианство — Фаган и Дувиан. Он повествует об искоренении язычества и создании системы диоцезов — трех архиепископств, 28 епископств и сети приходов. Крестив Британию, послы вернулись в Рим, но затем их отправили обратно вместе с множеством других проповедников «через поучение которых бритты ... укрепились в Христовой вере»⁹.

Изобиловавший деталями рассказ его потомки сочли вполне достоверным, так как в основных своих положениях он совпадал со

⁶ Bede's *Ecclesiastical History of the English People*. Oxford, 1969. P. 24: 'et mox effectum piae susceptamque fidem Britanni usque in tempore Diocletiani principis inviolatam integramque quietam in pace servabant'.

⁷ *Liber Pontificalis*. Roma, 1978. V. II. P. 22: 'Eleutherus ... Hic accepit epistula a Lucio, Britannio rege, ut christinus efficeretur per eius mandatum'.

⁸ Nennius. *Historia Britorum*, 13, 22.

⁹ Geoffrey of Monmouth. *Historia Regum Britanniae*, 72.

сведениями, приведенными Бедой, хотя хронисты обычно по-разному датировали правление Луция. Полидор Вергилий в своем труде воспроизвел рассказ Гальфрида, однако иначе датировал события (182 г.)¹⁰.

С историей короля Луция связан еще один текст, активно дебатировавшийся в XVI в. В 1530-х гг. архивисты Генриха VIII, искавшие в исторических документах обоснования идее королевской супрематии (т. е. власти короля над английской церковью), обнаружили в рукописном своде обычаев Лондона письмо папы Элевтера королю Луцию, где, помимо прочего, папа именует короля «викарием Бога в своем королевстве»¹¹. Историки XX века, опираясь на анализ лексики и грамматики, доказали, что так называемое письмо является фальшивкой начала XIII века, созданной, по всей видимости, в контексте конфликта короля Иоанна с Римским престолом (1213 г.).

Наконец, третье крещение Англии было связано с именем св. Августина, первого исторического архиепископа Кентерберийского, который в 596 г. был отправлен с миссией в Англию папой Григорием I Великим. Миссия св. Августина относительно хорошо документирована; кроме того, о ней известно из «Церковной истории» Беды Достопочтенного, считавшегося в XVI в. абсолютно надежным и авторитетным источником, более того, образцом историка.

Нетрудно заметить, что три истории крещения Англии порождали ряд проблем для интерпретаторов. Во-первых, необходимо было решить, откуда пришло христианство — из Рима, или же откуда-то еще (например, с христианского Востока). Ведь от ответа на этот вопрос зависело обоснование подчинения римской юрисдикции или, наоборот, отказа от нее. Во-вторых, истории крещения по сути делились на истории крещения Британии и Англии. От выбора акцента зависел и выбор «этнической» идентичности древней церкви — она могла стать британской или же англо-саксонской. Необходимо учитывать, что в XVI – начале XVII в. историки права были склонны находить истоки английской правовой и политической традиции в англо-саксонском прошлом, усматривая там за-

¹⁰ Polidori Vergilii Urbinatis Anglicaе Historiae. P. 41.

¹¹ Письмо папы Элевтера было издано Уильямом Ламбардом в его сборнике саксонских законов: Lambarde W. *ARXAIONOMIA, sive de priscis anglo-rum legibus libri* (London, 1568), fo. 130v.

чатки общего права, парламента, смешанной монархии (т. е. тех институтов, которыми англичане гордились как своей национальной особенностью). Церковная история, таким образом, могла гармонически соединиться с этой традицией, или же вступить с ней в противоречие, вынуждая интерпретаторов проявлять чудеса изобретательности и, что для нас важнее, соединяя две «этнические» составляющие национального мифа.

Конфессиональное противостояние привело к возникновению параллельных версий церковной истории — протестантской и католической. В рамках данной статьи они будут рассмотрены отдельно, хотя формирование их происходило под постоянным воздействием полемики и необходимости отвечать на аргументы противников. Так, например, в первом издании «Книги мучеников» (1563 г.) Джон Фокс практически не затрагивал первые века христианства в Англии, сосредоточившись на Средневековье — периоде падения церкви, как он полагал. Однако критика его католических оппонентов вынудила его включить в исправленное издание 1570 года новый раздел, посвященный обращениям Англии в христианство¹².

Начнем с протестантов. Очевидно, что для протестантской церковной истории идея о том, что крещение Англии было организовано из Рима, была анафемой. Поэтому нас вряд ли удивит тот факт, что известная со средних веков легенда о том, что св. Петр, временно изгнанный из Рима, в ходе своих странствий посетил Англию, протестантами не использовалась, по крайней мере, в церковных историях (хотя их порой можно найти в историях национальных, в частности, в хронике Рафаэля Холиншеда). Для средневековых хронистов она служила возвеличению нации; протестантам она только мешала. Да и другие проповедники, упоминавшиеся в хрониках — например, св. Павел или св. Симон Зилот, — тоже не привлекали большого внимания, в основном из-за состояния источников, на позволявших «развернуться» фантазии. Так, Джон Фокс во втором издании своей «Книги мучеников» (1570 г.) упоминает их похода. Вслед за ним св. Павла упоминают и светские историки и антиквары — Холиншед и Кемден. Св. Симону

¹² См.: Heal F. Appropriating History: Catholic and Protestant Polemics and the National Past // *Huntington Library Quarterly*. 2005. V. 68. P. 109-132.

Зилоту уделялось несколько больше внимания — о нем писали Стоу, Холинshed, и Кемден.

Однако гораздо больше места уделялось истории св. Иосифа Аримафейского. Так, Джон Бейл, которого можно назвать основателем протестантской традиции церковной истории, приписывал именно ему первую проповедь христианства в Англии, ссылаясь на хроника Гильдаса. Вслед за ним эту историю воспроизвел Джон Фокс в 1570 г. После этого она стала стандартным протестантским текстом; ее воспроизводят или хотя бы упоминают практически все протестантские полемисты XVI – начала XVII вв. Историки также помещают ее в свои повествования о британском прошлом. У Холиншеда мы читаем: «Около 53 г. Иосиф Аримафейский, тот, что похоронил тело нашего Спасителя, был послан апостолом Филиппом (как говорит Джон Бейл, следуя авторитету Гильдаса и других британских писателей), когда христиан изгнали из Галлии, и прибыл в Британию вместе с прочими благочестивыми христианами. Он проповедовал там Писание среди бриттов и наставлял их в вере и законе Христа, обратив многих в истинную веру и крестив их чистой водой возрождения. Так он и продолжал свою жизнь. Он приобрел у короля участок земли для жилья, не более чем в четырех милях от Уэллса. Там он вместе со своими спутниками заложил основание истинного и совершенного почитания Бога. Впоследствии на этом месте (или рядом с ним) было возведено аббатство Гластонбери»¹³. Подобный рассказ мы находим и у Стоу¹⁴.

¹³ Holinshed R. *Chronicles*. L., 1987. P. 37: ‘about the yeare of Christ 53, Ioseph of Arimathia, who buried the body of our saviour, being sent by Philip the Apostle (as Iohn Bale following the authoritie of Gildas and other British writers reciteth) after that the Christians were dispersed out of Gallia, came into Britaine with divers other godlie Christian men & preaching the gospel there amongst the Britains, & instructing them in the faith and lawes of Christ, converted manie to the true beliefe, and baptised them in the wholesome water regeneration, & there continued all the residue of his life, obtaining of the king a plot of ground where to inhabit, not past a foure miles from Wells, and there with his fellows began to laie the first foundation of the true and perfect religion, in which place (or neere thereunto) was afterward erected the abbeie of Glastenburie’.

¹⁴ Stow, John. *The Annales of England* (London, 1592), 35.

Здесь видны все основные черты протестантской легенды о св. Иосифе Аримафейском. Во-первых, благодаря ему устанавливается апостольское преемство английской церкви (от апостола Филиппа); во-вторых, апостольское преемство выводится не из Рима! Неслучайно вслед за рассказом об Иосифе обычно следовал рассказ об упоминавшемся у Беда Достопочтенного обычае бриттов рассчитывать пасхалию по восточному, а не римскому обычаю. Таким образом, речь не идет о подчинении римской юрисдикции.

Кроме того, св. Иосиф проповедовал в Британии чистое учение древней церкви, не замутненное никакими римскими заблуждениями. Показательно, что стремясь превратить св. Иосифа в протестанта, протестантские авторы опускали ту часть легенды, которая превращала его в основателя монастыря Гластонбери. Но в приведенном мною тексте Гластонбери не имеет отношения к св. Иосифу. Поскольку монашество несовместимо с протестантской традицией, данную часть сюжета просто выбросили как недостоверную, продолжая ссылаться при этом на труды ее автора, Уильяма Мальмсберийского.

Что касается второй легенды — о крещении Британии при короле Луции, то отношение протестантов к ней было двойственным. С одной стороны, она свидетельствовала о крещении всей страны и принятии христианства как официальной религии (впервые!), что автоматически делало бриттов и их потомков избранным народом. Кроме того, письмо папы Элевтера говорило о подчинении церкви государю, т. е. о преемственности устройства древней церкви и англиканской церкви XVI века. Вместе с тем, налицо были и явные проблемы. Прежде всего, король Луций обратился в Рим, откуда были присланы миссионеры. Кроме того, надежность самого источника — Гальфрида Монмутского — была поставлена под сомнение Полидором Вергилием в начале XVI в. Хотя критика Полидора и не затрагивала легенду о короле Луции (она касалась только легенды о короле Артуре), она, тем не менее, несколько «подмочила» репутацию Гальфрида. К тому же существовала проблема с датировкой: как мы видели, большинство авторов не могли сойтись во мнениях относительно того, когда правил Луций, и когда, собственно, произошло крещение. А это не могло не бросить тень сомнения на всю историю.

Первые протестантские авторы обращались к легенде о короле Луции вполне в духе средневековых хронистов. Так, Роберт Барнс использовал ее, чтобы подчеркнуть, что бритты первыми из всех приняли христианство¹⁵. Джон Бейл пошел несколько дальше: он подчеркивал важную роль, которую сыграли Элван и Медвин — придворные короля, посланные им в Рим для того, чтобы получить наставления в христианской вере. Однако Бейл не пытался принизить роль Рима в обращении бриттов, поскольку, по его представлениям, Рим во II в. был еще далеко не так плох, как в Средние века, и его учение не было запятнано никакими новшествами¹⁶.

Позднее протестантские богословы всячески старались обойти вопрос о миссионерах из Рима. Так, в предисловии к изданию Библии 1568 года (так называемой «Епископской Библии») архиепископ Кентерберийский Мэтью Паркер писал, что король Луций, побуждаемый любовью к истинной вере, попросил совета в Риме и получил оттуда знаменитое письмо, наставлявшее его руководствоваться в своих делах божественным законом. Посланники же — Элван и Медвин, ставшие соответственно епископом и проповедником, «ради своего красноречия и знания Св. Писания вернулись домой, к королю Луцию; благодаря их святой проповеди Луций и знать всей Британии приняли крещение». Роль римских же миссионеров была сведена к минимуму: они были «помощниками этих ученых людей в проповеди Писания»¹⁷.

Джон Фокс избрал другую стратегию. Перечислив уже упоминавшиеся доводы в пользу того, что Британия во времена Луция уже знала христианство, принесенное туда с Востока, он последовал примеру Бейла. В его версии проповедники Фугаций и Дамиан присланы из Рима в ответ на обращение короля: «Добрый епископ Элевтер, узнав о просьбе короля и радуясь его благочестивому рвению, послал к нему учителей и проповедников, а именно, Фугация или, как говорят

¹⁵ Barns R. *Vitae Romanorum Pontificum*. Vasileae, 1555. P. 13-14.

¹⁶ Bale J. *Illustrum maioris scriporum Britanniae*. Vasileae, 1557. P. 23.

¹⁷ The Holy Bible conteynyng the Olde and Newe Testament, set forth by authoritie. London, 1568. Preface, sig. Avi: 'who for the eloquence and knowledge they had in the holy Scriptures, repaired home again to King Lucius, and by their holy preaching, Lucius, and the noble men of the whole of Britaine, received their Baptism'; 'coadjutors with those learned men, to the preaching of the Gospel'.

некоторые, Фагана, и Дамиана, или Димиана. Сначала они обратили короля и народ Британии и крестили их святым крещением христианской веры. Они подчинили языческие храмы и все другие капища, обратив людей от поклонения многим Богам служению одному истинному Богу. Так распространилась истинная религия и искренняя вера, а суеверие и идолопоклонничество пришли в упадок»¹⁸. Фокс здесь не отрицает роли Рима; он лишь подчеркивает, что Рим при папе Элевтере еще исповедовал истинное учение.

Вариации версии Паркера и Фокса стали стандартными для историков XVI века. Так, у Холиншеда и у Стоу упоминаются посланники короля Луция Элвин и Медвин, вернувшиеся вместе с римскими миссионерами (их помощниками) проповедовать христианство бриттам. Впрочем, Фугацию и Дамиану также отводилась важная роль создателей системы диоцезов в Британии¹⁹. Кемден ближе к версии Фокса: у него посланники короля также есть, но их функция скорее дипломатическая, тогда как само крещение осуществляется миссионерами, присланными из Рима²⁰.

Легенда о Луции была важна протестантским богословам также и потому, что в ней говорилось об основании епископств проповедниками (под юрисдикцией папы). Благодаря этому она использовалась не только в полемике с католиками, но и в полемике между различными группами протестантов. Так, стремясь показать, что в английской церкви епископы были всегда, архиепископ Кентерберийский Уитгифт использовал именно этот пример²¹. Неудивительно поэтому, что пуритане (особенно радикальные) не слишком любили Луция. Так, Томас Картрайт в 1575 г. подверг историю о короле Луции уничи-

¹⁸ Foxe, John. *Acts and Monuments*. London, 1570. P. 107: 'Eleutherius þ^e good Bishop, who hearing þ^e request of this king, and glad to see the godly towardnes of hys well disposed minde: sendeth hym certayne teachers and preachers called Fugatius, or by some Faganus, and Damianus, or Dimianus: which conuerted first the king and people of Britaine, and baptised them with the baptisme & sacrament of Christes fayth. The temples of idolatrie and all other monumentes of gentilitie they subuerted, conuerting the people from theyr diuers and many Gods to serue one liuing God. Thus true religion with sincere fayth increasing, superstition decayed, with al other rites of idolatry'.

¹⁹ Holinshed R. *Chronicles*. P. 51-52; Stow J. P. 36-37.

²⁰ Camden W. *Britannia*. London, 1607. Ch. 64-65 (online edn).

²¹ *The Works of John Whitgift* / Ed. J. Ayre. L., 1852.

тожающей критике, показав, что она неправдоподобна и подтверждается лишь сказками Гальфрида. Однако его реальной целью была не вся история, а та ее часть, что касалась создания диоцезов²².

Позднее история о короле Луции подверглась критике с другой стороны. Протестантские богословы, подобные Мэтью Сатклифу, настаивали на том, что епископская власть имеет божественное происхождение. Соответственно, установление диоцезов какими-то проповедниками, подчиненными королю, казалось им неприемлемым. В своем желании опорочить неудобный сюжет Сатклиф пошел дальше всех и поставил под вопрос не только авторитет Гальфрида (к XVII в. для многих являвшийся сомнительным), но также и сообщение Беды и ссылку на “*Liber Pontificalis*”. Впрочем, текст Беды еще мог иметь под собой какую-то основу. Рассказ же Гальфрида (где, собственно, мы и находим упоминание о епископствах) Сатклиф сравнил со «сказками о короле Артуре, сэре Тристане и Ланселоте Озерном, или же “*De Gestis Romanorum*” папы Григория»²³. Примечательно, что письмо папы Элевтера, на котором отчасти строилась аргументация в пользу королевской супрематии, он не затрагивал.

Отношение к англо-саксонскому прошлому и крещению, совершенному св. Августином, у протестантских авторов было неоднозначным. Саксонский период создавал очевидные проблемы для интерпретации, ведь тогда крещение происходило из Рима и по инициативе папы. Можно выделить два подхода к решению проблемы. Один из них был сформулирован Джоном Бейлом. По его мнению, чистая церковь с незамутненным никакими искажениями учением — это британская церковь. Саксонская же церковь в лице «суеверного монаха» Августина принесла в Англию мессу, и учение о трансубстанциации, веру в чудеса святых, монашество и т. п. А сами саксы были жестокими завоевателями и тиранами по отношению к бриттам²⁴.

²² Thomas Cartwright. *The Second Replie against Maister Doctor Whitgift's second answer* (1575), cccclxxii-lxxvi.

²³ Sutcliffe M. *The subversion of Robert Parsons*. London, 1606. P. 8-14: ‘histories therefore of King Lucius may well be paragoned with the tales of King Arthur, Sit Tristan and Lancelot du Lac or of Gregorie the Pope De Gestis Romanorum’.

²⁴ Bale J. *Englysh Votaryes*, sig.C7v.

Августин также представлялся жестоким гонителем. В качестве доказательства использовался рассказ Гальфрида о конфликте миссионера с британскими монахами из Бангора. Гальфрид опирался на текст Беда. Но у последнего конфликт описан сдержанно. Речь шла о том, что Августин потребовал от британских епископов принять римский вариант расчета пасхалии, а также и обряд крещения, и помочь в обращении англосаксов в христианство. Когда бритты отказались, Августин предсказал, что они погибнут жестокой смертью. Действительно, впоследствии, они были убиты по приказу короля Этельберта. Беда представляет эпизод как наказание бриттов за их гордыню. Гальфрид же по своему обыкновению расцветил этот эпизод красочными деталями. Что важнее для нас, он приписал гибель британских монахов влиянию Августина, который якобы и побудил короля убить их. Именно эту историю воспринял Бейл, а вслед за ним и другие протестантские авторы²⁵.

Особенно усердствовали (по понятным причинам) валлийцы: так, Ричард Дэвис (епископ Сент-Дэвидса) подчеркивал — валлийцы восприняли от св. Иосифа Аримафейского чистую (читай: протестантскую) веру древней церкви. И лишь английское завоевание заставило их подчиниться Риму; оно навязало им английские обычаи и английскую (=римскую) церковь²⁶.

Мэтью Паркер и авторы его круга использовали две стратегии интерпретации источников. Одна — и наиболее уязвимая — заключалась в том, что роль св. Августина в обращении англосаксов ограничивалась рамками Кента. Предполагалось, что за пределами королевства миссионерской деятельностью занимались бритты. Эта теория подчеркивала преемство британской и англосаксонской церкви. Проблема состояла, однако, в практически полном отсутствии источников, которые могли бы подтвердить ее.

Другая стратегия заключалась в обращении к англо-саксонским источникам (посланию Эльфрика и т. п.). Подобающее (и отнюдь не беспристрастное) толкование этих текстов призвано было показать, что во времена св. Августина англо-саксонская церковь не знала мессы, трансубстанции и прочих католических нововведений²⁷.

²⁵ Ibid. Sig.D3, E8.

²⁶ Williams G. Some Protestant Views of Early British Church History // History. 1953. V. 38. P. 219-233.

²⁷ Parker M. De antiquitate Britanniae Ecclesiae. London, 1572. P. 10-11.

Именно этот подход был фактически канонизирован в «Книге мучеников» Фокса. Фокс опирался в основном на текст Беды, но использовал также и собранные Паркером и его группой англосаксонские тексты. Он признавал, что англосаксы были крещены из Рима, однако доказывал, что Римская церковь времен Августина не была еще испорчена, и уж во всяком случае совсем не напоминала католическую церковь позднейших эпох. История с гибелью монахов также излагается более сдержанно. У Фокса в конфликте виноваты обе стороны: Августин из-за своего высокомерия, бритты — из-за нежелания проповедовать Слово Божие англосаксам. Но убийство монахов однозначно приписывается языческому королю.

Рафаэль Холинshed в своей популярной хронике использовал материал Фокса и точно следовал его версии²⁸. Благодаря ему данная версия приобрела огромную популярность.

Однако протестантские авторы испытывали серьезные затруднения при интерпретации саксонского прошлого. Слишком большими оказывались натяжки в толковании источников. Неудивительно поэтому, что католические авторы чувствовали себя на саксонской почве гораздо увереннее. Многие из них предпочитали полемизировать, используя исключительно англо-саксонский материал, особенно толкуя текст Беды. Поэтому в первые годы правления Елизаветы католическая версия английской церковной истории представляла в виде переизданий «Церковной истории» Беды. Ее издатели считали, что одной только этой книги достаточно для того, чтобы показать читателю преемство католической церкви в Англии от обращения и до XVI в.

В 1566 г. в Лувене была издана латинская версия текста Беды²⁹. А годом раньше появился первый английский перевод «Церковной истории», подготовленный католическим богословом Томасом Стэплтоном³⁰. В предисловии к переводу Стэплтон утверждал, что ценность свидетельства Беды заключается в его беспристрастности. Однако прочтение труда Беды отнюдь не было беспристрастным. Любовь католических полемистов к Бедде объяснялась тем, что его труд удобно соединял национальную историю и

²⁸ Holinshed R. Chronicles. P. 99-103.

²⁹ Incipit liber primus ecclesiastice historie gentis Anglorum. Louvanii, 1566.

³⁰ Bede Venerable. The Ecclesiastical History of England. Antwerp, 1565.

историю католической церкви в Англии, тем самым придавая национальному прошлому конфессиональную окраску.

Что же касается британского прошлого, то нетрудно отметить два подхода к нему. Одни католические полемисты утверждали, что каким бы оно ни было, оно не имеет отношения к англичанам. Ведь их предки — англосаксы; а они, как известно, были крещены св. Августином по инициативе Рима. Таким образом, история английской церкви изначально связана с Римом, а не с британской церковью непонятого происхождения³¹.

Так, Стэплтон писал в 1566 г.: «Со временем вся страна стала называться Англией, а народ — англами. Эти народы — англы и саксы оставались язычниками ... на протяжении ста пятидесяти лет. За все это время британские христиане (как горько жаловался Гильдас) ни разу так и не попытались проповедовать им Евангелие». Поэтому позднее Господь «послал народу англов более достойных проповедников, нежели эти безжалостные бритты»³².

Таким образом, британский период просто вымарывался из истории Англии и английской церкви.

Данный подход оставался популярным у католиков долгое время. Он проявлялся отнюдь не только в откровенно полемических текстах. В 1605 г. католический издатель и антиквар Ричард Верстеган опубликовал в Антверпене свой труд «Восстановление пришедшего в упадок знания»³³. Этот текст был воспринят многими учеными (в том числе и протестантами) как авторитетный труд, посвященный англо-саксонским древностям. Он содержал высоко оцененный раздел, посвященный древнеанглийскому языку — происхождению слов, этимологии имен собственных, названий долж-

³¹ Hamilton D. B. Catholic Use of Anglo-Saxon Precedents, 1565-1625 // *Recusant History*. 2003. V. 26. P. 537-555.

³² Stapleton T. A return of untruths upon M. Jewells replie. Antwerp, 1566. LL4v-LL1r: 'the whole country was called England and the people English. These peoples English or Saxons continewed heathen ... for ... a hundred and fifty years. All which time the Britain Christians (as Gildas ... bitterly complaineth never vouchsafed to preache the gospel of Christ unto them ... God provided for the English people much more worthy preachers ... then those unmercifull Britaines'.

³³ Verstegan R. A Restitution of decayed intelligence. Antwerp, 1605. Об этом сочинении см.: Hamilton D. B. Richard Verstegan's 'A Restitution of Decayed Intelligence' (1605): A Catholic Antiquarian Replies to John Foxe, Thomas Cooper, and Jean Bodin // *Prose Studies*. 1999. V. 22. P. 1-38.

ностей и т. п. Опираясь на Тацита, Верстеган доказывал происхождение англичан — англосаксов — от древних германцев, подобно другим благородным народам Европы. Он оспорил миф о Бруте и троянском происхождении англичан. Однако при внешнем беспристрастии текст Верстегана содержал полемический заряд³⁴. Ведь в нем было показано, что древние бритты являются предками валлийцев, но никак не англичан. Следовательно, все истории о крещении бриттов не из Рима не имеют равным счетом никакого значения для англичан, живших в XVI и XVII вв.: это просто не их история! А история крещения собственно Англии (не Британии) изложена Верстеганом очень кратко, с отсылками к тексту Беды.

Второй подход заключался в (порой выборочном) включении британской составляющей в рассказ о крещении страны. По вполне очевидным причинам католические полемисты предпочитали обращаться к истории короля Луция. Сообщения о более ранних миссионерах либо вообще опускались, либо отбрасывались как слишком отрывочные и противоречивые.

Крещение же короля Луция имело совсем иной статус. Оно упоминалось католиками достаточно часто, начиная с 1559 г., когда парламент обсуждал елизаветинское религиозное законодательство, сделавшее страну еще раз официально протестантской. Так, аббат Фекенхэм на заседании палаты лордов заявил, что католическая вера была принесена в Англию из Рима впервые еще при короле Луции. Тогда же архиепископ Йоркский Николас Хит назвал крещение страны при короле Луции первым из трех; вторым, естественно, было крещение VI века, а третьим — возвращение Англии к католической вере при Марии Тюдор³⁵.

В 1560-е гг. католическая версия истории короля Луция получила свою стандартную форму в «Церковной истории Англии» Николаса Харпсфилда. Двумя ее основными составляющими являлись: во-первых, утверждение о том, что это было первое крещение страны, осуществленное римскими миссионерами, а, во-вторых, подчеркивание апостольского преемства через основание системы диоцезов. Тем самым подтверждалось, что английская церковь должна подчиняться Риму³⁶.

³⁴ Verstegan R. Op. cit. P. 89-95; 139-147 etc.

³⁵ Heal F. What can King Lucius do for you? P. 601.

³⁶ Harpsfield N. Historia Anglicana ecclesiastica. Douaci, 1622. В XVI в.

Вслед за Харпсфилдом короля Луция упоминали многие католические авторы — Томас Хардинг, Джон Мартиалл, Ричард Бристоу и Николас Сандер³⁷. А в начале XVII в. Томас Фицгерберт посвятил несколько глав своего трактата сюжету о крещении Британии при короле Луции³⁸, которое он рассматривал как первое обращение страны в христианство: «Наша католическая религия, которую св. Августин насадил среди англичан, была за 400 лет до этого проповедована королю Луцию и бриттам Фугацием и Дамианом, или, как некоторые говорят, Динацианом, посланными в Британию папой Элевтером в год Господа Нашего 182-й»³⁹.

С точки зрения католика, эта формула не нуждалась в подробном комментарии. В ней и так все ясно: в случае обоих крещений инициатива исходила из Рима, от папы, а его посланники очевидным образом подчинялись папской юрисдикции. Что требовало обоснования, по мнению Фицгерберта, так это не сам факт проповеди Фугация и Дамиана, а ее содержание, т. е. соотношение проповедовавшегося ими учения и учения католической церкви. Он оговаривается, что точные сведения об этом предмете отсутствуют: «Ни один древний историограф или писатель (насколько я знаю), не уточняли, какие именно положения вероучения проповедовали перед королем Луцием при его обращении, отчасти потому, что о делах столь глубокой старины упоминается лишь вскользь и неясно, отчасти же — потому, что в те дни (когда повсеместно исповедовали не какую иную, но нашу католическую веру, а о вере протестантов и не мечтали), не было нужды обозначать эти положения, так как невозможно было себе вообразить никакой иной веры, кроме римской»⁴⁰.

текст Харпсфилда был известен в рукописях. См.: Heal F. What can King Lucius do for you? P. 602.

³⁷ Heal F. What can King Lucius do for you? P. 601-602.

³⁸ Fitzherbert T. A Defence of the Catolyke Cause. 1602. ERL. 1973. V. 146. P. 17-70.

³⁹ Ibid. P. 17: 'our Catholyke religion wihc saine Augustin planted amongst the English, was delivered 400 yeres before to King Lucius and the Britains by Fugatius and Damianus, or as some say Dinatianus, sent into Britany by Pope Eleutherius in the yeare of our Lord 182'.

⁴⁰ Ibidem: 'no ancient historiographer or writer (for ought I have seene) do signify particularly, waht poynts of religion were preached to Kong Lucius at his conversion, partly for that matters of so great antiquity are but very breefly and obscurely handled, and aptly because in those dayes (when there was no other but

Тем не менее, опираясь на труды средневековых авторов, которых он считает наиболее авторитетными (это, естественно, Беда, а также Гильдас), Фицгерберт стремится показать, что, во-первых, до появления в стране пелагианства Англия была не запятнана никакими ересями и сохраняла в чистоте учение апостольской (Римской!) церкви, во-вторых, после искоренения этой ереси страна по-прежнему оставалась верна тому учению, которое здесь проповедовалось изначально, т. е. католическому учению. Конечно, приверженность Британии римской вере обосновывается не только при помощи исторических аргументов — большой раздел (главы VII–XVII) посвящен анализу текстов св. Отцов. Однако здесь более интересно то, как Фицгерберт использует исторические сочинения.

Выдергивая из текстов Беды и Гильдаса краткие фразы, Фицгерберт демонстрирует читателю, что и в древности христиане на Британских островах признавали те положения вероучения и благочестивые обычаи, которые осуждаются современными протестантами: почитание святых и мощей, монастыри и монашеские обеты, посты, использование освященной воды, посты, литургия на латыни⁴¹. Все это служит одной цели — показать, что Британия со времен Луция была нормальной католической страной, и никаких следов «прото-протестантизма» там не наблюдалось.

Конечно, у читателя легко мог возникнуть вопрос: если это так, то зачем понадобилось крестить страну вторично? Ссылаясь на Гильдаса, Фицгерберт стремится показать, что вторжение язычников-саксов (сделавшее это крещение необходимым) было божественной карой, постигшей страну из-за «порчи не веры, но нравов» среди мирян и духовенства, которые в этом отношении могут быть сопоставлены с протестантами, как «осквернители алтарей и священных предметов, нарушители обетов целомудрия и отступники, оставившие монашеский образ жизни, какими впоследствии были Лютер и многие из его последователей»⁴².

our Catholyke religio[n] universally professed, & this of the protestants not so much as dreamt of), it was needlesse to signify the poynts or articles therof, for that it could not be immagined to be any other but the Roman fayth'.

⁴¹ Ibid. P. 19-20.

⁴² Ibid. P. 20: 'not corruption of fayth, but of manners'; 'profaners of Altars and holy things, breakerks of vowes, of chastity, and Apostats from religous, and monastical lyfe; such as Luther and many of his followers have ben since'.

Однако история короля Луция была не столь однозначно выигрышной для католиков из-за существования письма папы Элевтера. Большинство авторов предпочитали ее игнорировать. Только Джон Мартиалл попытался предложить свое толкование, объясняя читателям, что король Луций был назван викарием Бога потому, что папа сделал его таковым.

Однако полное и развернутое опровержение протестантской версии легенды о короле Луции было представлено в «Трактате о трех обращениях Англии» (1603), принадлежащем перу иезуита Роберта Парсонса. Хотя большая часть сочинения Парсонса была посвящена истории англосаксонской церкви, он, тем не менее, уделил внимание и остальным историям крещения. Изложенная Парсонсом история короля Луция похожа на версию, воспроизведенную у Фицгерберта. Отличает ее лишь подробный ответ на все поднимавшиеся протестантами вопросы, что неудивительно: ведь по сути текст Парсонса — это католическая версия церковной истории Англии, ответ Джону Фоксу. И именно последний и избран Парсонсом в качестве главного оппонента и мишени для его язвительной критики.

Детально и придирчиво рассматривая и сопоставляя источники (и критикуя по ходу Гальфрида за недостоверность), Парсонс подтверждает принятую католическую версию. Хотя крещение при короле Луции не было хронологически первым, оно было все же первым публичным принятием христианства в масштабах страны. Парсонс отмел как не имеющие основания в источниках рассказы о том, что Луций якобы был крещен еще до отправки посольства в Рим. Он подчеркивает, что миссионерская деятельность Фугация и Дамиана была тесно связана с Римом. Ссылаясь, подобно Фицгерберту, на отцов церкви II–IV вв., иезуит опровергает утверждение своих протестантских оппонентов о том, что римская вера, принесенная в Британию во времена Луция, была не той, что в XVI в.⁴³

Обратился Парсонс и к письму папы Элевтера. Он первым высказал сомнения в подлинности письма, однако приписал подделку Фоксу или историкам, писавшим под его влиянием — Холиншеду и Харрисону. Парсонс сравнил версии письма, опубликованные Фоксом и Холиншедом, и обнаружил в них текстологические не-

⁴³ Persons R. A Treatise of Three Conversions of England from Paganism to Christian Religion. 1603. Chs. 3-7.

совпадения: «Необходимо отметить, во-первых, что эти ученые, видя, что их наставник (Фокс. — А. С.) привел для нас английский текст послания Элевтера в столь несовершенном и сокращенном виде, как если бы у него не было ни конца, ни начала, говорят, что остальное утеряно; однако Фокс нам этого не говорит. Во-вторых, видя, что заголовок письма против них, опускают его, как уже было сказано. В-третьих, говоря о самом содержании приведенного им письма, они цитируют его настолько по-разному, употребляя различные слова и фразы, приводя разные цитаты на авторитеты и тексты Писания, не так, как делает Фокс. Это показывает, что либо все письмо подделано ими или их наставником, либо они позволили себе вольность изменить его по своему усмотрению»⁴⁴. Впрочем, по мнению Парсонса, даже если письмо и подлинное, толкование, данное ему протестантскими оппонентами, все равно неверно. Ведь если король в нем назван викарием Бога, это не указывает на его власть над церковью, но лишь подчеркивает его данную от Бога власть в светских делах.

Спустя три десятилетия другой католический автор, Ричард Брутон в своей «Церковной истории Великобритании» указал на то, что письмо является свидетельством короля Луция верить себя руководству Рима не только в духовных, но и в светских делах (т. е. получить совет относительно новых законов для теперь уже христианской страны). В целом его версия истории короля Луция похожа на версию Парсонса и служит подтверждением «великой власти, прерогативы и юрисдикции, какую папы Римские с самого начала и появления христианской религии имели в нашей стране»⁴⁵.

Парсонс и Брутон в своих трудах включили британское прошлое в христианскую историю своей страны. Не обошли они вниманием и легенды о крещении Британии в I веке.

В разделе, посвященном св. Иосифу Аримафейскому, Парсонс высмеивает невежество Фокса, приписавшего крещение восточным проповедникам на основании сообщения Беды и позднейших авторов об обычае праздновать Пасху, рассчитывая дату ее наступления

⁴⁴ Ibid. P. 43.

⁴⁵ Broughton R. The Ecclesiastical Historie of Great Britaine. Doway, 1633. P. 300.

по восточной пасхалии⁴⁶. Отвечая ему, Парсонс подробно рассматривает текст Беды, а также углубляется в сам предмет расчета пасхалий. Он связывает появление восточной пасхалии в Британии с пелагианской ересью, утверждая тем самым, что до этого пасхалия рассчитывалась по римскому обычаю, и одновременно дискредитируя своих оппонентов⁴⁷. Более того, он утверждает, что сам обычай пришел в Британию не с востока, а с запада: «Кажется более вероятным (я считаю), что этот обычай был принесен бриттам упомянутыми скоттами, в особенности теми, кто жил (как было сказано) в Ирландии или на Гебридских островах. Но как они сами приобрели его, не столь ясно, однако самым правдоподобным кажется то, что либо кто-то из них, путешествовавших в восточные страны, либо люди из этих стран принесли этот обычай»⁴⁸.

Именуя своих оппонентов «еретиками, склонными к обману как в делах веры, так и истории»⁴⁹, Парсонс многократно высмеивает авторов «Магдебургских центурий» и Фокса за неточности в цитировании своих источников и упрекает их в прямых передержках. Особенно отчетливо это видно из подробного анализа всех свидетельств о крещении Британии в I веке. Так, Парсонс показывает, что его оппоненты неправильно перевели слова Гильдаса о крещении Британии в правление императора Тиберия (на самом деле в этой фразе речь идет о том, что остров Британия «осветило истинное... солнце, которое явилось миру при Тиберии») ⁵⁰. Проанализировав все разрозненные сведения о возможности крещения Британии в I веке, Парсонс отвергает их как недостоверные или неправдоподобные, и приходит к выводу: «Неясно, кто были самые первые учителя в Британии, в частности, проповедники и их помощники, наши древние

⁴⁶ Persons R. Treatise of Three Conversions. P. 31-33ff, 47-54 etc.

⁴⁷ Ibid. P. 47-52.

⁴⁸ Ibid. P. 52: 'it seemeth more probable (I saye) that this custome was imparted to the Britanes by the said Scottish nation, and namely by those that dwelt (as hath byn saied) in Irela[n]d or in the Ilands of Hebrides. But how they themselves gate it, is not cretaine; yet the most probable seemeth that either some of them travailing into the east cowntries; or others of those east cowntries comming to them brought the observation therof.'

⁴⁹ Ibid. P. 18: 'heretiks are ... very deceytfull in all matters, as well historicall, as doctrinall'.

⁵⁰ Ср. с текстом Гильдаса (примеч. 1).

историки по причине превратности времен и бедствий нашей страны не оставили точных свидетельств об этом»⁵¹.

Впрочем, было бы ошибкой считать, что Парсонс на страницах своего трактата выступает в роли гуманиста-скептика, очищающего исторические сочинения от недостоверной информации, а также руководствующегося стремлением к точности перевода и пониманию текста и принципом *ad fontes*. Остальные его доводы полностью разрушают подобное впечатление.

Так, Парсонс не опровергает сведений о том, что Британия была крещена св. Иосифом Аримафейским, хотя тот был послан явно не из Рима, и ограничивается лишь замечанием о том, что св. Иосиф проповедовал в Британии римскую веру (т. е. веру всей церкви)⁵². Да и зачем он стал бы опровергать это утверждение? Ведь, согласно тексту Парсонса, отнюдь не св. Иосиф открывал перечень проповедников христианства на Британских островах. Первыми в этом списке значатся не кто иные, как свв. апостолы Петр и Павел. Таким образом, римское преемство устанавливается самым непосредственным образом.

При этом Парсонс совершенно не смущается тем обстоятельством, что данное утверждение, во-первых, противоречит его собственному мнению о недостоверности всех сведений о первых христианских учителях в Британии, а во-вторых, основывается на столь же произвольном толковании выдернутых из контекста фраз, которое он критикует у своих оппонентов. Так, говоря о проповеди св. Петра, он опирается на слова из послания папы Иннокентия I: «первые церкви Италии, Франции, Испании, Африки, Сицилии и островов, что лежат между ними, были основаны св. Петром, либо его учениками и преемниками»⁵³. Непредвзятому глазу нетрудно заметить, что во фразе нет прямого указания на то, что речь идет о Британских островах, и именно о проповеди св. Петра, а не кого-то

⁵¹ Ibid. P. 15: 'Though who indeed were the very first teachers in Britany and preachers in particular or helpers therunto is not so certayne: our auncient historiographers by reason of the variety of tymes and our countreyes calamityes having left noe cleere testimony therof'.

⁵² Ibid. P. 25.

⁵³ Ibid. P. 19: 'the first churches of Italy, France, Spaine, Africa, Sicilia, and the Ilands that lay betxit them, were founded by saint Peter, or his schollers, or successors'.

еще из пап, но эти несообразности не смущают Парсонса. Помимо послания, он использует также хронику аббата Альреда, где приводится сообщение о явлении св. Петра отшельнику — в нем св. Петр говорит о том, как проповедовал в Британии⁵⁴. Точно так же говорится о св. Павле: Парсонс цитирует слова блж. Феодорита о том, что св. Павел отправлялся проповедовать в Испанию и на острова, лежащие в море рядом с ней⁵⁵.

Такой двойной стандарт, характерный для сочинений эпохи, вполне объясним: применяя против своих оппонентов все тонкости гуманистического анализа текстов, Парсонс одновременно выстраивал свой текст в соответствии с собственными полемическими целями: «Ведь если первая проповедь, и вера, впервые принесенная в Англию первыми проповедниками, была римской верой и исходила в основном из города и церкви Рима через проповедь св. Петра и св. Павла ...тогда все это еще увеличивает наше подчинение Риму»⁵⁶.

Брутон в своем тексте еще подробнее (и с гораздо меньшим скепсисом) рассмотрел все свидетельства о крещении Британии в I веке и установил хронологию появления проповедников в стране. Неудивительно, что первым из них оказался не кто иной, как св. Петр: «Он прибыл сюда приблизительно в 54 г., и по пути сюда поставил много епископов во Франции»⁵⁷. Св. Петр рукоположил архиепископов, епископов и священников и в Британии; тем самым английская церковь изначально подчинялась римской юрисдикции⁵⁸. Говоря о св. Иосифе Аримафейском, Брутон утверждал, что тот не мог быть рукоположен в епископы и послан в Англию апостолом Филиппом, так как того не было тогда в Галлии; соответственно, св. Иосиф мог быть отправлен в Англию только св. Петром⁵⁹.

⁵⁴ Ibid. P. 20.

⁵⁵ Ibid. P. 21-22.

⁵⁶ Ibid. P. 27: 'For yf this first preaching, and first faith taught in England by our first preachers, was the Roman faith & derived principally from the city and church of Rome by the preaching of Saint Peter and Saint Paul.... then all this rather multiplieth our bounds to Rome...'

⁵⁷ Broughton R. The Ecclesiastical historie of Great Britain. P. 89: 'he came hither in, or about the 54 yeare of Christ, when in the way hither he made so many Bishops in Fraunce'.

⁵⁸ Ibid. P. 90-92.

⁵⁹ Ibid. P. 121.

Сравнив между собой две версии христианского прошлого Англии — католическую и протестантскую, нетрудно заметить, что они представляют собой альтернативные варианты истории об избранном народе. В одном случае этот народ избран, так как его вера изначально чиста и не запятнана римскими суевериями. В другом избранность подчеркивается особой связью с Римским престолом, возникшей с момента появления в стране первых христианских общин. И в обеих версиях быть англичанином означает принадлежать к истинной вере. Таким образом, перед нами два варианта отождествления нации и конфессии.

Что значило быть англичанином? В XVI и начале XVII в. этот вопрос имел два варианта ответа. Его протестантская версия, благодаря влиянию «Книги мучеников» Фокса и популяризации в елизаветинских хрониках, стала канонической версией, оказывавшей воздействие на представление англичан о себе и своем прошлом в течение столетий. Даже в XIX в. английские ученые с трудом отказывались от истории об Иосифе Аримафейском и короле Луции, причем по эмоциональным мотивам.

Католическая версия, влиятельная в XVI в., позднее не имела такого значения, прежде всего потому, что католицизм оказался религией меньшинства населения. Тем не менее, для многих представителей католического сообщества национальная и конфессиональная составляющая их идентичности были тесно переплетены. Так, для Томаса Ширли, католика и антиквара из Лестершира (XVII в.) предметом особой гордости были его принадлежность к истинной вере и одновременно древнее, англо-саксонское происхождение его рода⁶⁰. Речь здесь идет не только о престиже семьи, стремящейся удлинить свою родословную, но скорее, о сохранении веры и обычаев предков, как и подобает поступать подлинным англичанам.

⁶⁰ Cust R. Catholicism, Antiquarianism and gentry honour: the writings of Sir Thomas Shirley // *Midland History*. 1998. V. 23. P. 40-70.

СОДЕРЖАНИЕ

Вместо предисловия

Л. П. Ретина

Память и знание о прошлом
в структуре идентичности.....5

Картина мира и историческое сознание

И. М. Савельева, А. В. Полетаев

Темпоральная картина мира в архаичных системах знания.....22

В. А. Кузнецов

Написать мир: структуризация прошлого
в ранней арабо-мусульманской историографии.....52

Е. Ю. Карачкова

«Анналы» Джеймса Тода
и устная традиция о прошлом в Раджастхане.....86

Исторические мифы и национальное самосознание

М. Ф. Румянцева

“Места памяти” в структуре национально-исторического мифа..106

Б. Г. Доронин

Национальная идентичность
и китайская историографическая традиция.....119

И. Е. Суриков

Геродот и «похищение Европы»: первый грандиозный
этноцивилизационный миф в истории Запада.....149

Е. В. Калмыкова

Мифы о национальных героях: образы Роберта Ноллиса и
Бертрана Дюгеклена как модели формирования английской и
французской идентичности в эпоху столетней войны.....161

А. Г. Васильев

Сарматизм: исторический миф и его роль
в формировании польской национальной идентичности.....184

<i>В. Ю. Апрыщенко</i> «Обреченная нация» в поисках прошлого: В. Скотт и шотландская романтическая революция в историописании.....	216
<i>И. Н. Ионов</i> Национальные мифы, цивилизационный дискурс и историческая память в XVII–XIX веках.....	243
<i>Е. В. Глушко</i> К новейшей истории Краледворской и Зеленогорской рукописей, или о свободе мысли.....	274
<i>Этническое и конфессиональное в структуре идентичности</i>	
<i>И. А. Копылов</i> «Римский миф» и проблема этноконфессиональной самоидентификации населения вандалской Африки.....	292
<i>В. А. Арутюнова-Фиданян</i> Армяне-халкидониты: идентичность на стыке этноса и конфессии.....	322
<i>М. В. Дмитриев</i> Конфессиональные и этнические компоненты «стратегий различения» в «Повести временных лет» и «Хронике галла анонима».....	345
<i>И. В. Ведюшкина</i> Русский дискурс в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона.....	364
<i>А. Ю. Серегина</i> Мифы об обращении Англии в христианство и национальная/ конфессиональная идентичность в XVI – начале XVII веков.....	389
Содержание.....	412
Contents.....	414

*На журнал «Диалог со временем» можно подписаться в
любом отделении связи России. Подписной индекс 36030
в каталоге Агентства «Роспечать».*

CONTENTS

Preface

L. P. Repina

Memory and knowledge of the past
Within the structure of identity.....5

The Image of the World and Historical Conscience

I. M. Savelyeva, A. V. Poletayev

Temporal image of the world in archaic systems of knowledge.....22

V. A. Kuznetsov

To write the world:
structuring the past in the early Arab historiography.....52

E. Yu. Karachkova

“Annals” by James Todd and the oral tradition
of the past in Rajasthan.....86

Historical Myths and National Conscience

M. F. Rumyantseva

“Places of memory” in the structure of national historical myth.....106

B. G. Doronin

National Identity and Chinese historiographical tradition.....119

I. E. Surikov

Herodotus and the “Abduction of Europe”:
the first great civilization myth in the history of the West.....149

E. V. Kalmykova

Myths of national heroes: R. Knolles and B. du Guesclin as models
for English and French identities during the Hundred Years’ war.....161

A. G. Vasilyev

Sarmatism: historical myth and its role
in shaping Polish national identity.....184

<i>V. Yu. Aprytshenko</i>	
“Doomed nation” searching for its past:	
W. Scott and the romantic revolution in Scottish history writing.....	216
<i>I. N. Ionov</i>	
National myths, civilization discourse and historical memory	
in XVII th – XIX th cc.....	243
<i>E. V. Glushko</i>	
The recent history of Královédvorský and Zelenohorský Manuscripts,	
or on the freedom of thought.....	274
<i>Ethnic and Confessional Aspects of Identity</i>	
<i>I. A. Kopylov</i>	
“Roman myth” and the problem of ethnic	
and confessional self-identification in Vandal Africa.....	292
<i>V. A. Arutyunova-Fidanyan</i>	
Armenians-Chalcedonian:	
identity between ethnos and confession.....	322
<i>M. V. Dmitriev</i>	
Confessional and ethnic components of the ‘strategies of differentiation’	
in the “Primary Chronicle” and in the Chronicle	
by Gallus Anonymus.....	345
<i>I. V. Vedyushkina</i>	
Russian discourse in the “Epistle of Law and Grace”	
by Metropolitan Hilarion.....	364
<i>A. Yu. Seregina</i>	
Myths of England’s conversion into Christianity	
and national/confessional identity in the XVI th – early XVII th cc.....	389
Contents.....	414